

---

## ROUSSEAU MARGINAL

---

### LIÇÕES DA SOLIDÃO

*Lílian do Valle*

---

**Resumo:** Um dos mais decisivos legados da Modernidade foi a instituição de um tipo antropológico original e, a partir daí, dominante: o sujeito isolado. Ora, não são poucos os que creditam a Rousseau um lugar de destaque nessa invenção — o que parece, à primeira vista, plenamente confirmado pela reiterada ocorrência da palavra «só» e da temática da solidão no conjunto da obra do autor. «Poder-se-ia, com efeito», considera Bronislaw Baczko, «definir toda a biografia de Jean-Jacques como a história de um crescente isolamento, como a história de uma solidão.» Mas deveria, assim, o exame filosófico, sobretudo no que se refere a nosso polêmico autor, dobrar-se inteiramente à dominância do argumento biográfico? Afinal, o que a solidão de Rousseau teria a nos ensinar ainda hoje?

**Palavras-chave:** solidão, individualismo, crítica social, sujeito isolado.

#### **Lessons of solitude**

**Abstract:** One of the most decisive legacy of Modernity was the institution of a new anthropological type, thereafter dominant: the isolated subject. Not a few readers attributed to Rousseau a prominent place in this invention – which seems, at first glance, fully confirmed by the repeated occurrence of the word "alone (seul)" and the theme of loneliness in the overall work of the author. «One could define, in effect, the whole biography of Jean-Jacques as the story of a growing isolation, as the story of solitude", says Bronislaw Baczko. But should the philosophical analysis, especially with regard to our controversial author, bend entirely to biographical dominance argument? After all, what could Rousseau's solitude teach us in the present?

**Key-words:** solitude, individualism, social criticism, isolated subject.

*Pretende-se que sejamos formados para a sociedade, mas somos instruídos como se cada um de nós devesse passar sua vida a pensar solitariamente em sua célula.*  
*Emílio, cap. IV (1969, P. 543)*

*Eis-me aqui, pois, sozinho sobre a terra, não tendo mais irmão, próximo, amigo, sociedade além de mim mesmo...*  
*Devaneios de um caminhante solitário, Primeira Caminhada(1959, p. 995)*

Um dos mais decisivos legados da Modernidade foi a instituição de um tipo antropológico decerto longamente gestado, mas que somente aí encontra sua formulação acabada: o sujeito isolado<sup>1</sup>. Ora, não são poucos os que creditam a Rousseau um lugar de destaque nessa invenção. Rousseau que, segundo Todorov, «descobriu e inventou» a Modernidade; Rousseau que, para Arendt (1987, 48-49), inaugurou o individualismo e seus conflitos; e Rousseau ainda que, de acordo com a vulgata dos estudos filosóficos e literários, teria sido o precursor do movimento que exaltou os sentimentos contra a dominância absoluta da razão, estabelecendo a introspecção e a melancolia como regra de vida.

Sem dúvida, para contestar pelo menos esta última imputação, seria possível convocar mais de um estudioso de Rousseau. No entanto, em se tratando do autor, nada jamais está antecipadamente ganho, como facilmente constata quem examina a ocorrência da palavra «só» e da temática da solidão no conjunto da obra do autor. «Poder-se-ia, com efeito», considera Bronislaw Baczko, «definir toda a biografia de Jean-Jacques como a história de um crescente isolamento, como a história de uma solidão.» (1974, p. 157) E é exatamente o estatuto bastante ambíguo desse traço da vida do filósofo que cria embaraço, mas também a razão de ser do presente artigo: afinal, o que a solidão de Rousseau teria a nos ensinar ainda hoje?

## **O INDIVIDUALISMO ROUSSEAUNIANO**

Analisando a recepção da obra de Rousseau, Peter Gay registra (1991, p. 10), em meio às interpretações conflitantes e às polêmicas que jamais deixou de

---

<sup>1</sup> Cf. Lílian do Valle, Para além do sujeito isolado. Modelos antropológicos para pensar a educação in *Revista Brasileira de educação*, n. , 2012.

suscitar, e muito antes de H. Arendt, a reiterada afirmação do individualismo que recobriria as ideias do autor:

Nas primeiras décadas subsequentes à morte de Rousseau, tanto os contrarrevolucionários, como De Maistre (para quem ele era a encarnação da impiedade política) como os radicais, tais como os representantes do *Sturm und Drang* (que o aclamavam como o profeta da vindoura época da liberdade) viram-no como o paradigma do individualismo. (...) Essa concepção de um Rousseau individualista surgiu antes de que o ponto de vista oposto se tornasse popular, e nunca saiu totalmente de moda.<sup>2</sup>

E pouco importa se, por esta mesma razão, tantos tenham atacado Rousseau, enquanto outros o glorificaram; ou ainda que, por razão oposta – em nome do despotismo de estado tal qual os jacobinos o encarnaram – reprovação ou louvor lhe tenham sido igualmente concedidos. Aceita, a tese do individualismo fornece para a solidão um argumento inescapável, que faz do «coletivismo» de que também se tingem as páginas do autor uma miragem sem realidade. Porém, mais do que isto, essa reiterada tese abre caminho para o que Peter Gay denomina de «abordagem biográfica», que Cassirer fez questão de denunciar em suas análises (1991, p. 88).

E, de fato, não menos numerosos são os que buscam nos detalhes da vida pessoal de Rousseau, na figura de Jean-Jacques que ele próprio cultivou, não só a motivação, mas igualmente a melhor interpretação para a solidão que o acometia. Ocorre que, assim entendida, a questão perde grande parte de seu sentido histórico e sem dúvida toda a importância filosófica que teria para nós, transformando-se, agora, em «simples detalhe biográfico» que somente o caráter irascível, a doença evidenciada, o narcisismo patológico poderiam explicar (Cassirer, 1997, p. 89).

É bem verdade que, se a tentação é forte, é porque motivos não faltam: os documentos de época retratam, com efeito, um personagem propriamente intratável, narcisista e torturado, carente e misantropo, exibicionista e vítima de um sólido complexo de perseguição, sensível e colérico... Não são apenas os

---

<sup>2</sup> Particularmente sobre o romantismo alemão, vale a pena registrar a análise de E. Cassirer: «Na Alemanha, foi a geração do *Sturm und Drang* que viu em Rousseau um ancestral e um modelo. Essa geração o considerava como o profeta do novo evangelho da natureza e como o pensador que havia redescoberto o poder primitivo dos sentimentos e das paixões, liberando-os de todas as restrições, de todas as imposições, tanto da convenção, como da “razão”. A crítica moderna frequentemente aceitou esta concepção sem modificá-la, e sobre ela que fundou todas as suas acusações contra Rousseau visionário, sonhador e utopista.» (1991, p. 43)

testemunhos de seus múltiplos diferendos, invariavelmente terminados em ruidosas rupturas, mas também e principalmente os depoimentos dos amigos mais próximos e dos defensores mais ardentes, que acabariam, um por um, por se afastar, que se erguem como peças de acusação contra o autor. E, como tal, passaram à história, interpondo entre o leitor e a obra a imagem de um indivíduo intolerante e intratável, miseravelmente incapaz de convivência, em uma palavra, indigno de confiança. Como, de outro modo, entender as palavras de Arendt – que, concedendo a Rousseau a ambígua honra de antecipar os dramas da modernidade, nem por isso o absolve da imputação de fraude?

O indivíduo moderno e seus intermináveis conflitos, sua incapacidade de viver na sociedade, tanto quanto de viver fora dela, seus estados de espírito em constante mutação e o subjetivismo radical de sua vida emocional nasceram dessa revolta do coração. Não resta dúvida quanto à autenticidade da descoberta de Rousseau, *por mais duvidosa que seja a autenticidade do indivíduo que foi Rousseau* (1987, p. 49)

Solidamente constituída, a reputação de Rousseau, antes de fazer a glória dos tratados psicanalíticos, serviu de desculpa para os rancores que se ergueram contra a Revolução francesa, para a exasperação que o romantismo pode provocar, para o ressentimento que as formas totalitárias de governo mereceram na Modernidade.

Ainda na perspectiva biográfica, a solidão de Rousseau é vista, no ensaio que Marc Eigeldinger consagra ao «tríptico biográfico» do autor (*Devaneios, Confissões e Diálogos*), como fuga da realidade e introspecção. Tal como H. Arendt, o comentarista vê no autor um influente artífice do sentimento de intimidade que marcou a posteridade romântica. Porém, mais especificamente, Marc Eigeldinger (1978, p. 115) credita a Rousseau a ruptura com o gênero das memórias, presente nas *Confissões* e nos *Diálogos*, em benefício de um tipo de escrita que se esboçaria, nos *Devaneios* –redigidos «sob o signo da autarquia espiritual, da solidão irreduzível e da ruptura com o outro» – como uma «espécie» de diário íntimo<sup>3</sup> onde a introspecção e a busca da individualidade prevalecem.

---

<sup>3</sup> «Se, pela forma, [os *Devaneios*] se separam do diário, eles o prefiguram pela temática, pela intenção e pela concepção ontológicas, que exigem da escrita que fixe a singularidade do ser, sua recusa de se identificar à medida comum da humanidade. Eles marcam na história da literatura francesa o ponto de ruptura, que favorecerá o nascimento do jornal íntimo, no fim do século XVIII e seu florescimento durante o período romântico.» (Eigeldinger, 1978, p.115)

Jean-Jacques entra em si mesmo para adquirir a consciência de seu ser, para observar as «modificações» que se produzem no interior de sua alma, e transcrevê-las... Este estudo do próprio psiquismo implica em se fechar sobre si, escolher um modo de existência pelo qual o ser descobre em si seu alimento espiritual, e dele desfruta independentemente dos outros e da sociedade; ele reconhece os fundamentos de seu ser e os princípios de sua unidade, que lhe permitem pretender à autossuficiência. (id, p. 109)

E não restam dúvidas de que, tal como as Confissões e outros escritos autobiográficos, os Devaneios resultam de uma experiência de solidão longamente experimentada pelo autor. Sozinho, Rousseau transforma o sentimento íntimo em fortaleza contra tudo que o agride:

Tudo que me é exterior doravante é-me estrangeiro. Não tenho mais, nesse mundo, nem próximo, nem semelhante, nem irmãos. Estou sobre a terra como em um planeta estranho em que teria caído... (Rousseau, *Les rêveries...*, 1959, p. 999)

No entanto, é impossível não atentar para o tom de lamentação que cerca esta afirmação, que já o primeiro parágrafo das Caminhadas traduz:

Eis-me aqui, pois, sozinho sobre a terra, não tendo mais irmão, próximo, amigo, sociedade além de mim mesmo. O mais sociável e o mais amável dos homens foi proscrito por um acordo unânime. (id, p. 995)

A solidão é, para Jean-Jacques, uma desgraça que sobre ele se abate, consequência desastrosa de uma situação que ele gostaria vivamente de ver evitada. Rousseau descreve longamente seu pesar, pelo qual culpa a sociedade:

Eles buscaram nos requintes de seu ódio qual tormento poderia ser mais cruel à minha alma sensível, e quebraram violentamente todos os laços que me ligavam a eles. Eu teria amado os homens a despeito deles próprios. Somente cessando de sê-lo puderam eles escapar à minha afeição. Ei-los, assim, estrangeiros, desconhecidos, nulos, enfim, para mim, posto que o quiseram. (id.)

Em qualquer circunstância, estas palavras parecem suficientes para refutar a ideia de que a solidão seria, para Rousseau, como projeto ideal de existência; neste contexto preciso, ela revelar-se-ia, segundo Eigeldinger (1978, p. 122), antes em defesa, infeliz caminho que Jean-Jacques teria sido compelido a seguir – o que só tornaria mais evidente o ressentimento que o leva a louvar, em outros contextos, o isolamento em que vive. Em uma palavra, nostalgia e desespero alimentariam, nessas obras autobiográficas, o ímpeto poético que imagina outros

mundos, «onde a alma do contemplador se abre para o gozo de si e a posse do espaço».

Eis como a análise de Eigeldinger nos traz de volta ao começo: estaríamos condenados a refazer o sortilégio que obriga os estudos sobre Rousseau a curvar-se necessariamente ao gênero autobiográfico? Algumas de nossas principais referências – como Bronislaw Baczko e Jean Starobinski – parecem afirmá-lo, não fosse por outra razão, pela dificuldade que encontram em evitá-lo.

A partir destas contribuições avançaremos, portanto, mas não sem buscar seguir o conselho daquele que foi entre nós, brasileiros, o melhor comentarista de Rousseau: pois se «não é o drama pessoal que nos interessa» (Salinas Fortes, 1976, p. 27), então será preciso, aos poucos, ganhar distância do personagem, para melhor vislumbrar a questão que o autor nos indica.

Alguns trabalhos bastante conhecidos na bibliografia sobre Rousseau tratam menos da obra do que do homem, e sublinham quase que exclusivamente suas contradições e conflitos internos. A história das ideias corre o risco, assim, de ser reduzida à biografia e, esta, a não ser mais do que a análise de um caso patológico. (Cassirer, 1991, p. 88)

## **JEAN STAROBINSKI: A SOLIDÃO COMO RECUSA**

É preciso convir: Rousseau está só, permanentemente só. Mas, segundo ele próprio, as razões para isto devem ser buscadas na sociedade em que vive, dissimulada, frívola, injusta, impiedosa.

Não se ousa mais parecer o que se é; e nesse constrangimento perpétuo, colocados sob as mesmas circunstâncias, os homens que formam esse rebanho chamado sociedade farão todos as mesmas coisas, se motivos mais poderosos não os desviarem. Jamais saberemos bem a quem nos dirigirmos... Que cortejo de vícios não acompanhará essa incerteza! Não mais amizades sinceras, não mais verdadeira estima; não mais confiança fundada. As suspeitas, as desconfianças, os temores, a frieza, a reserva, o ódio, a traição ocultar-se-ão permanentemente sob o véu uniforme e pérfido da polidez, sob essa urbanidade tão louvada, que devemos às luzes do nosso século. (Rousseau, *Sur les sciences...*, 1964, p. 8-9)

Rousseau está só porque, à sua volta, todos estão mascarados; porque a gloriosa civilização de que todos tanto se orgulham, pelo refinamento dos costumes

e o pelo intenso desenvolvimento das ciências e das artes, os conduz a uma forma insidiosa e ela mesma mascarada de vício.

Não mais se profanará praguejando o nome do senhor do universo; mas com blasfêmias será insultado, sem que os nossos ouvidos escrupulosos se ofendam. Não mais se louvará o próprio mérito, mas rebaixar-se-á o dos outros. Nem se ultrajará grosseiramente o inimigo, senão que habilidosamente será caluniado. Extinguir-se-ão os ódios nacionais, mas com o amor da pátria. A ignorância desprezada se substituirá por um perigoso pironismo. Haverá excessos proscritos, vícios desonrados, mas outros serão decorados com o nome de virtudes; será preciso possuí-los ou, então, afeta-lo. Haverá os que louvarão a sobriedade dos sábios do tempo; quanto a mim, não vejo aí senão um requinte de intemperança tão indigno de meu elogio quanto sua artificiosa simplicidade. Tal é a pureza adquirida pelos nossos costumes: é assim que nos tornamos gente de bem... (id, p. 9)

Sozinho, Rousseau reflete, pois, sobre o que sua época faz da existência comum, sobre a sociedade que, em terras europeias, os modernos orgulhosamente edificam. Mas não era essa, exatamente, a sociedade que se ergueu sobre as ruínas do Ancien régime, que denunciou dogmas, injustiças e vícios? Como bem observa Starobinski (1971, p. 52), houvera nosso autor «visado a arbitrariedade das instituições, a injustiça do poder absoluto, o caráter absurdo de certos usos e abusos», ele estaria na boa companhia dos Enciclopedistas de quem cedo se afastou. Mas sua crítica, profunda e sem concessões, se dirige contra o que seus contemporâneos têm por mais sagrado – seu ideal, sua crença no progresso das ciências e das artes, suas expectativas de construção de um mundo novo. «A veemência e o caráter absoluto de sua crítica precipitam Rousseau na solidão», conclui Starobinski.

Esta posição é, aliás, corroborada por outro ilustre comentarista, Ernst Cassirer (1997, p. 89):

Com Rousseau desloca-se o centro intelectual da época, nega-se tudo o que a ela fornecia estabilidade e segurança interior. Ele não lhe alterou os resultados, mas atacou suas raízes intelectuais. Por isto, a resistência contra ele foi historicamente necessária e legítima: onde Rousseau julgava ver uma «conspiração» tramada contra ele, havia na verdade uma reação cuja origem e justificação se encontravam no mais íntimo instinto de autoconservação intelectual da época.

Assim, para Starobinski (1997, p. 53-54), o isolamento de Rousseau se explica pela intenção de coerência: a crítica feroz à sociedade não exige nada menos do que o exílio. Face aos franceses, ele é aquele que proclama vir de outro

mundo, de outra pátria; mas, renunciando à cidadania genebrina, ele passa a se fazer chamar de «cidadão». Por isso, para o comentarista, erraram os que pretenderam ver no individualismo rousseauiano a marca de um temperamento «moderno» ou mesmo «romântico»: é sobretudo a influência antiga, a inspiração estoica que fala em Rousseau

Insistiu-se sobre a marca «moderna» ou «romântica» do individualismo de Rousseau. Mas seria facilmente demonstrável a inspiração antiga, sobretudo estoica. Viver em acordo consigo mesmo e com a natureza é o preceito que Rousseau pode encontrar em Sêneca ou em Montaigne. Ele só faz retomar, mas com um elã singular de paixão, um muito antigo lugar comum da moral... (id.)

No entanto, convém observar, como o faz o comentarista, que a solidão não traz para Rousseau a prometida ataraxia a que visavam os antigos. Nenhum contentamento interior, mas antes conflito e sofrimentos. O que teria ela, pois, a lhe oferecer? Buscaria ele refúgio no «mistério» ou na «profundeza espiritual» da existência subjetiva, como tantos afirmaram? Starobinski insiste que não se deve atribuir a Rousseau um romantismo que ele apenas distantemente prefigura. Não há no autor, diz ele, nenhuma exaltação da solidão por ela mesma: a solidão parece apresentar-se como o preço a pagar pela fidelidade a uma razão que não é a «razão dos raciocinadores» (1971, p. 56), mas movimento em direção à liberdade e à natureza (id., p. 62).

Por isso, a solidão não o impede de levar uma vida pública, antes pelo contrário: Rousseau publica sua vida, assim como publica suas ideias. Pois, como Starobinski não deixa de assinalar, o caráter exibicionista de Rousseau não lhe permite viver ao abrigo da opinião dos homens: é preciso que haja testemunhos da radicalidade com que leva sua vida em estrito acordo com sua teoria.

A solidão não é fim em si mesma, não é um ideal: assim como desautoriza toda interpretação que pretenda que Rousseau desejava indicar o caminho de volta ao passado, Starobinski desconfia da identificação de qualquer «elã em direção ao futuro» na obra do autor. A educação do Emílio ilustra esse impasse, atendendo, segundo o comentarista, a um princípio de busca de equilíbrio com a natureza que preserva a recusa da sociedade:

Emílio é educado de maneira a permanecer um «homem da natureza», ao mesmo tempo que adquire os conhecimentos e as «luzes» que lhe



permitirão resistir ao mal que o circunda. (...) Se, em princípio, no interior do indivíduo o conflito se pacificou, ele subsiste entre o indivíduo e a sociedade. (...) [No *Emílio*,] ...o imperativo da reconciliação entre natureza e cultura, longe de se ordenar em vista de um fim da história, toma as proporções de um estoicismo cristianizado, preparando o homem para enfrentar os golpes do destino, as piores traições, a servidão física. (Starobinski, 1978, p. 26)

E, se a solidão não é buscada por si só, muito menos a preeminência da esfera coletiva é afirmada como dogma absoluto. Ela é, talvez, a razão da nostalgia, que emerge como um sintoma de uma impossibilidade que Rousseau se nega a transformar em fatalidade:

Supondo-se que uma sociedade possa se edificar na transparência, supondo-se que todos os espíritos consintam em se abrir uns para os outros e que abduquem de toda vontade secreta e «particular» – é a hipótese do *Contrato Social* – então nada permite preferir o indivíduo à sociedade. Pelo contrário: em uma organização social que favorecesse a comunicação das consciências, em uma harmonia fundada sobre a «vontade geral», nada seria mais pernicioso do que o fechamento do indivíduo sobre si mesmo e sua vontade particular. (id., p. 62)

## **TZVETAN TODOROV: A TRAVESSIA DA SOLIDÃO**

Dever-se-ia entender com esse comentário que, na ausência de tais condições ideais, Rousseau sugere que os indivíduos se fechem sobre si mesmos e não obedeçam senão às suas vontades privadas? Nada mais distante, deve-se insistir, de tudo que o autor escreveu; e, para prová-lo, bastaria acompanhar o movimento que os escritos autobiográficos traçam apenas em filigrana, mas que aparece bastante evidente nas obras políticas: pois o individualismo rousseauiano nada tem a ver com o vaidoso ensimesmamento em que mergulharam os indivíduos na contemporaneidade, com esta espécie de denegação da sociedade e dos outros que subestima, a uma só vez, a dívida com o passado, o vínculo social e o compromisso ético com o futuro que caracteriza cada existência individual. E é exatamente esta distância, que vai se delineando ao longo da leitura que hoje podemos fazer da obra, que nos obriga a verificar, nas diferentes figuras da solidão que emergem da reflexão rousseauiana, ao mesmo tempo o traço definidor da

condição humana e as formas particulares que este traço acaba por assumir na história.

Desde o início, o humano está só: o homem natural, afirma Rousseau, é um ser solitário. Mas isso não se constitui, então, nem em sofrimento, nem em recusa de outrem. No estado de natureza, o humano não precisa de ninguém – ele se basta a si mesmo, e simplesmente desconhece a existência de outrem: «O homem natural é tudo para si mesmo; ele é a unidade numérica, o inteiro absoluto que somente consigo mesmo e com seu semelhante guarda relação.», diz a famosa passagem do *Emílio* (1969, p. 249). Rompendo sua solidão, o homem se torna, no estado civil, apenas uma fração de uma unidade maior, da qual passa a ser inteiramente dependente –tal como, numa fração, o numerador depende do denominador. Porém, mais do que isso, ao abandonar seu estado solitário, os indivíduos tornam-se vulneráveis a todo tipo de mal que acomete as sociedades:

No estado de sociedade... o homem é inteiramente determinado por seu pertencimento social, por sua dependência dos outros, por sua comunicação com seus semelhantes. Descobre-se a existência dos outros e toma-se consciência de seu olhar: começa-se a «olhar os outros e a querer ser, por sua vez, olhado»...; começa-se a ver a si mesmo pelo olhar dos outros, a construir um parecer distinto do ser. Tudo no homem tal como podemos observá-lo hoje é devido à sua sociabilidade: «É esta, com efeito, a verdadeira causa de todas essas diferenças: o selvagem vive em si mesmo; o homem sociável, sempre fora de si, não sabe viver senão da opinião dos outros, e é, por assim dizer, unicamente desse julgamento que retira o sentimento de sua existência.» (Todorov, 1985, p. 13.)<sup>4</sup>

Como se sabe, Rousseau – tal como, aliás, antes dele, o fizera Locke – jamais reivindicou um caráter histórico para suas elucubrações sobre as origens<sup>5</sup>. No entanto, é plausível imaginar que ainda assim haveria, nesta idílica transcrição da solidão primitiva, a afirmação de um ideal para a existência humana. E, daí à imputação de um individualismo exacerbado não haveria, de fato, mais do que um passo, que muitos não hesitaram em transpor.

---

<sup>4</sup> As duas citações vêm da 2a. parte do *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens* (1964, p. 169 e 193).

<sup>5</sup> «Não se devem tomar estas investigações... por verdades históricas, mas somente por raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados para esclarecer sobre a natureza das coisas do que para mostrar-lhes sua verdadeira origem, e semelhantes àqueles que fazem diariamente nossos físicos sobre a formação do mundo.» (1964, p. 132.)

Contudo, este solitário estado que Rousseau afirma que «...não existe mais, que talvez jamais tenha existido e que provavelmente jamais existirá» (*Sur l'inégalité*, 1964, p. 123) não parece, em uma segunda análise, assim tão edenizado:

...errando nas florestas, sem indústria, sem palavra, sem domicílio, sem guerra, e sem ligações, sem qualquer necessidade de seus semelhantes como sem qualquer desejo de prejudicá-los, talvez mesmo sem jamais reconhecer nenhum deles individualmente, o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e se bastando a si mesmo, possuía apenas os sentimentos e as luzes próprias a este estado, sentia somente suas verdadeiras necessidades, não olhava senão aquilo que considerava ter interesse em ver, e sua inteligência não fazia progressos, nem tampouco sua vaidade. Se, por acaso, ele fazia alguma descoberta, ele não podia comunicá-la, já que não reconhecia sequer seus filhos. A arte morria com seu inventor; não havia, nem educação nem progresso, e as gerações se multiplicavam inutilmente; e, cada uma partindo sempre do mesmo ponto, os séculos se escoavam em toda a rudeza das primeiras eras, a espécie era já velha, e o homem permanecia criança. (*Sur les sciences...*, 1964, p. 159-160)

Por menos que Rousseau compartilhasse do entusiasmo que obscureceu o entendimento de seus contemporâneos acerca dos progressos da razão humana, forçoso é admitir que este quadro dos tempos primitivos nada tem de ideal...<sup>6</sup> É pois preciso convir que a solidão, mesmo a que se deve à condição originária, cobra sempre seu preço.

Há, entretanto, um tempo intermediário, passagem entre o espesso silêncio da natureza em que vagam, indistintos e solitários, os humanos e as civilizações: esta parece ser, segundo Rousseau, a época de ouro da comunicação humana, momento de plenitude da vida comum, da linguagem e do sentimento. Ao menos é assim que o autor descreve a vida nas hordas primitivas, onde florescem as primeiras línguas, feitas de ritmo e de entonação. Essas primeiras línguas, que não obedecem à lógica da necessidade material, nem à razão operosa, mas se desdobram segundo o impulso do sentimento e o desabrochar do desejo ilustram bem uma convivência regida pelos momentos de vacância, pelo lazer, pelas festas e pela fruição que pontuam a vida ativa da sociedade primitiva: e «...o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, transformam-se em divertimento, ou

---

<sup>6</sup> É bem verdade que, em muitas passagens, Rousseau demonstra considerá-la uma opção bem melhor do que a vida no estado civil «Comparai sem preconceitos o estado do homem civil com aquele do homem selvagem, e buscai, se assim pudesdes, o quanto, além de sua maldade, de suas necessidades e misérias, o primeiro abriu novas portas para a dor e a morte. (...) Se considerardes as penas de espírito que nos consumem, as paixões violentas que nos esgotam e nos desolam, os trabalhos excessivos de que os pobres estão sobrecarregados... (...) se reunirdes todos os perigos que (...) se somam continuamente sobre nossas cabeças, sentireis o quanto a natureza nos faz pagar caro o desprezo que nos reservamos às suas lições.»

antes na ocupação de homens e mulheres ociosos e reunidos em grupos.» (*Sur l'inégalité*, 1964, p. 169)

Universal, porém, «grosseira e imperfeita», a linguagem primitiva não comporta recursos lógicos e é inapta para as abstrações, permanecendo prisioneira do instante e restrita à designação do particular. Mas, em seguida, a perda da língua universal dos gestos corresponde à ruptura da homogeneidade que caracterizava o humano estado de natureza e o aparecimento dos grupos sociais diferenciados. Eis como, refletindo sobre a origem das línguas, Rousseau instala, desde o início, o desenvolvimento humano sob o signo do paradoxo, o progresso na comunicação entre indivíduos se realizando ao preço do isolamento dos grupos:

Tendo desenvolvido seus idiomas próprios, suas particularidades culturais, os grupos se fazem mais estrangeiros uns aos outros do que jamais o foram os indivíduos solitários dos começos. (...) A socialização, que reduz a separação em um sentido, não pode evitar de produzi-la e de aumentá-la em um outro sentido. (Starobinski, 1971, p. 368)

O que se tem, agora, é um outro tipo de solidão, que já não provém da natureza, mas é aos poucos engendrada, na história humana, pelos progressos da civilização. Perto, ainda, das origens, os antigos estavam mais amparados pelo forte sentimento de pertencimento e de cidadania que regia toda sua existência. Rousseau sempre admirou estes tempos, em que o forte espírito da coletividade prevalecia sobre qualquer individualidade. Mas, em sua atualidade, cada vez mais os cidadãos tornam-se indivíduos, e

...as vias do cidadão e do indivíduo não coincidem, e isso por evidentes razões: a finalidade de seus esforços não é a mesma, em um caso, sucesso do grupo, no outro, da pessoa. [Mas] a oposição não é, vê-se, entre antigos e modernos, como certas fórmulas poderiam deixar supor, mas, no seio de cada um dos termos, de duas tendências divergentes, ilustradas, num caso, por Esparta e Atenas e, no outro, por Genebra e Paris; no máximo poder-se-ia dizer que o espírito do cidadão é preponderante na época antiga, e o do indivíduo nos tempos modernos. (Todorov, 198, p. 22)

Mais do que tudo, esta oposição entre o indivíduo e o cidadão é vista por Rousseau como fonte de todos os males: «O que faz a miséria da humanidade é a contradição (...) entre a natureza e as instituições sociais, entre o homem e o cidadão...» diz ele (*Fragments...*1969, p. 510). Por isto mesmo, o filósofo louva as sociedades que souberam, justamente, produzir estas «frações» da unidade maior»

que fazem ser a cidadania – como é o caso, no passado, de Creta e de Esparta e, em seu tempo, da República de Genebra:

As boas instituições sociais são as que melhor sabem desnaturar o homem, subtrair-lhe a existência absoluta para dar-lhe uma relativa, e transportar o eu para a unidade comum; de forma que cada particular não mais se considere um, mas parte da unidade, e que não mais seja sensível senão ao todo. (*Émile*, 1969, p. 249)

Em seus escritos políticos, Rousseau imagina como se daria esta formação: confiada somente a representantes do estado, ela consistiria em uma educação comum, pública, englobando as diferentes dimensões da existência de cada futuro cidadão<sup>7</sup>: «Todos sendo iguais diante da Constituição do Estado, devem ser educados juntos e da mesma maneira», diz ele, nas *Considerações sobre o Governo da Polônia e sua reforma projetada* (1964, p. 967). Concebida, ao que parece, à imagem da formação reservada, em Lacedemônia, para os cidadãos, trata-se de uma educação de caráter cívico e fortemente amparada nos exercícios físicos, que compreende brincadeiras e jogos. Um estado que Foucault chamaria, séculos depois, de «panóptico» cuidaria de vigiar todos os atos e pensamentos dos futuros cidadãos, prevenindo o nascimento do vício e do *germe da individualidade*.

No entanto, observa Todorov, este tipo de educação tornou-se impossível na medida em que, como proclama Rousseau no *Emílio*, «a instituição pública não mais existe, e não pode mais existir, pois onde não há mais pátria não podem mais existir cidadãos.» (*Émile*, p. 250) Assim, para o comentarista, as posições defendidas em escritos como *Economia política, Projeto de constituição para a Córsega* e *Considerações sobre o governo da Polônia* apenas tiram as consequências lógicas da hipótese improvável para as nações contemporâneas, mas viável ainda para as exceções mencionadas, de existência de uma pátria.

---

<sup>7</sup> Observe-se que as recomendações de Rousseau não incluem a criação de uma instituição específica, a cargo de profissionais especializados, como é o caso desta que passou à história sob a denominação de «escola pública»: longe do modelo cognitivista que acabou por predominar no projeto original francês, sua *educação cívica* parece remeter à formação antiga. Em seu artigo *Economia política*, Rousseau mencionava uma magistratura específica para aqueles devendo presidir à educação cívica, «que é certamente a mais importante questão de Estado.», a ser confiada a alto-funcionários aposentados. (Rousseau, *Sur l'économie...*, 1969, p. 261) «Sobretudo não façais da condição de pedagogo um ofício. Todos os homens públicos na Polônia devem possuir uma única condição permanente, de Cidadão. (...) Não gosto nem um pouco dessas distinções de colégios e academias que fazem que a nobreza rica e a nobreza pobre sejam educadas diferentemente e separadamente.». J.-J. Rousseau, *Sur Pologne*, 1964, p. 967.

Voltamos, assim, à solidão construída pela civilização, que cinde o humano entre as exigências da individualidade e o pertencimento ao coletivo: relembrando as passagens em que Rousseau instalou o homem acima do cidadão<sup>8</sup>, Todorov examina as diferentes facetas do pensamento do autor acerca do indivíduo isolado.

Conhecemos já os termos dessa ambígua relação: Rousseau está só contra sua vontade e índole, os outros mostraram-se indignos de sua confiança. Mas, se está só, é sobretudo porque, em torno dele, a comunicação é falsa e superficial: a condenação dos outros dissolve-se na acusação da sociedade, fonte de todos os males. «Eu só estou só quando no meio da multidão» – diz, na *Nova Heloísa* (1964, p. 231): mas já então não é o personagem Jean-Jacques, irascível e doentio, que vemos, senão toda uma sociedade, o tipo antropológico por ela produzido, condenado a uma solidão em tudo oposta àquela em que vive o homem da natureza. E, isso, não apenas porque ali não havia sofrimento, mas sobretudo porque a liberdade de que desfrutava o primitivo já não existe. Mas, em contraposição, a vida social cria uma dependência em relação aos outros que é, em si mesma, perversa:

Ela valoriza o parecer em detrimento do ser, a opinião pública antes do que a estima de si, a vaidade e não a simplicidade; as instituições sociais degradam o homem. (Todorov, 1985, p. 44-45)

Solidão sem liberdade, e dependência sem pertencimento: é este o retrato que nas páginas de Rousseau se esboça de uma realidade ainda em vias de instituição. Acreditando-se acompanhados, os homens em sociedade estão sós; acreditando-se livres, são prisioneiros da opinião alheia, de sua própria vaidade, da superficialidade das relações e dos valores mundanos. O indivíduo tornou-se «verdadeiramente sociável» (*Dialogues*, 1964, p. 790): no entanto, ele está, paradoxalmente, sozinho em meio à sociedade. Mas o mergulho na autossuficiência que é condição do «homem natural» revela-se, nesse contexto, não apenas falacioso, mas implausível: «...a solidão radical não poderia se constituir em ideal para o homem, pela simples razão que ela é impossível» (id, p. 68). Assim, deve-se admitir que o elogio da solidão, ali onde ele se registra, fala mais do fracasso de

---

<sup>8</sup> Especialmente Na *Carta a Beaumont* (1969, p. 969), no *Contrato social* (1964, p. 287) e nos *Dialogues*, III(1964, p. 965).

Rousseau do que de seu ideal.<sup>9</sup> E o comentarista tira, dessa conclusão inescapável, sua tese principal: a de que, no fundo da obra de Rousseau, repousa uma terceira via – proposta como o verdadeiro projeto que seu autor jamais poderá realizar, mas que sua inteligência e honestidade (por alguns chamados de lógica rigorosa) o obrigam a apresentar à posteridade:

Rousseau explorou no detalhe a lógica das condutas que encarnam essa via [da solidão radical]; ele só fez dela um ideal em um movimento de apologia pessoal. Contra sua própria vontade, talvez, mas certamente não de forma inadvertida, ele mostra que a via do indivíduo solitário não conduz à felicidade... (Todorov, 1985, p. 72)

Esta «terceira via» – negada, como vimos, por Starobinski quase pelas mesmas razões que levam Todorov a afirmá-la – realizaria a possibilidade de reconciliação entre natureza e sociedade, entre cidadania e cosmopolitismo, entre liberdade e compromisso, entre igualdade e singularidade, e *seria obra de educação*.

O aluno ideal não é, pois, um ser solitário: «O homem que pretendesse se ver como um ser isolado, não se importando com nada e bastando-se a si mesmo, não poderia ser senão miserável», diz o *Emílio* (1969, p. 249). Nem tampouco é ele escravo das convenções, dos valores sociais, de sua própria reputação. Mas, «mestre de si mesmo», o Emílio é capaz de lançar um olhar crítico sobre sua própria nação, e por isso encarna não apenas a possibilidade, mas o direito de cada indivíduo a um permanente questionamento da sociedade em que se acha enraizado:

...por um direito que nada pode ab-rogar, cada homem, tornando-se maior e mestre de si mesmo, torna-se também mestre de renunciar ao contrato pelo qual ele se liga à comunidade, deixando o país no qual ela está estabelecida. (id, p. 833)

E, ao retratar a polis ideal, o *Contrato social* oferece o estalão para o julgamento racional a que todo indivíduo deve se consagrar, de modo a preservar sua autonomia.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> «Quem se obstina em querer viver em sociedade como se ela não existisse, em outras palavras, quem escolhe a solidão, se condena ao fracasso.», sublinha Todorov (1985, p. 76)

<sup>10</sup> O caráter idealizado da obra já havia sido constatado por muitos comentaristas, entre eles Jean Starobinski (1978, p. 27).

De forma que, para Todorov, não repousa em nenhuma das duas formas de solidão<sup>11</sup> – nem a que é própria ao estado natural, nem a que é produzida pela instituição – o caminho proposto por Rousseau. O tema do indivíduo isolado conduziu ao reconhecimento da impossibilidade de estar fora da sociedade, mas também à exigência de nela não se perder. À diferença do sujeito solitário, o indivíduo moral não é insensível às instituições do país no qual vive, mas sabe reconhecer seus limites.

## **BACZKO: OS CAMINHOS DA SUPERAÇÃO**

Entre as posições de Starobinski e Todorov não há, a rigor, divergência, apenas diferença de nuance. De toda forma, ambas sublinham o caráter polêmico de que a temática da solidão inegavelmente se recobre na obra de Rousseau: mas quem ousaria dizer que essa não é a característica da própria existência humana? Estaríamos prontos a reduzir ainda o dilema entre «solidão e comunidade» às idiosincrasias próprias à personalidade de Jean-Jacques Rousseau – justificando assim o reiterado retorno à biografia?

A solidão é vivida, por vezes, como experiência de seu próprio isolamento, por vezes como experiência de sua própria liberdade; por vezes, como sentimento de ameaça e insegurança, por vezes como consciência de sua autonomia individual; enfim, como a manifestação de injustiça, tanto daquela que pessoalmente sofreu, quanto a injustiça social em geral. (Baczko, 1974, p. 159)

Mas não haveria, de fato, na condição de isolamento um pouco de tudo isso – como a vida nas sociedades contemporâneas não cessa de nos ensinar?

O problema, como bem analisou Maria Rita Kehl (2002, p. 13), é que nossas sociedades já não se mostram mais capazes de oferecer suporte para construção dos sentidos da existência individual e coletiva. Ao contrário, desde a modernidade, os sólidos fundamentos em que até ali se ancorava a vida humana

---

<sup>11</sup> «Vê-se portanto que Rousseau, quando ele assim decide, não confunde em nada duas solidões radicalmente diferentes: aquela própria ao estado de natureza, e aquela que se pode experimentar em sociedade (logo, em toda parte) ser autossuficiente é ser miserável.», afirma Todorov (1985, p. 76)



foram sendo inteiramente abalados, sem que outros sentidos coletivos tenham sido produzidos para amparar a construção individual: é esta a face cotidiana de uma solidão que atinge os tempos atuais. Ela não é feita apenas de afastamento em relação aos outros, nem somente de perda das referências compartilhadas que forneciam enraizamento comum aos indivíduos, mas do drástico empobrecimento da vida, reduzida agora ao circuito de satisfação das necessidades disposto pelas «razões do mercado».

Sob esta perspectiva, ao invés de nos remeter ao caso particular em que a reflexão esmorece, a questão da solidão nos obriga a repensar nosso próprio modo de vida, nos ajuda a elucidar alguns dos impasses com que se defronta a formação humana e, assim, nos impele a decidir o que esperar, ou não, do trabalho educacional.

Portanto, se o cosmopolitismo de Rousseau revela-se uma produção por demais abstrata e ideal para servir de apoio para o desenraizamento radical e suas consequências, como já se afirmou, é inegável que ele antecipa a situação do humano na contemporaneidade, exilado por força não de um movimento de migração espontâneo, como outrora o que levou o filósofo a abandonar sua terra natal, mas da falência das instituições que tradicionalmente sustentavam o processo identificatório (Castoriadis, 1996, p. 125).

Há decerto na solidão de Rousseau elementos patológicos, ligados à um sentimento persecutório não menos intenso do que sua incapacidade de lidar com as próprias dificuldades, ligados à sua hipersensibilidade, à sua tendência a proclamar insistentemente uma excepcionalidade que o torna um ser ímpar. Mas, como dizia Salinas Fortes, «não é o drama pessoal que nos interessa» (1976, p. 27) — não são tanto as motivações que importam, mas antes o sentido que se pode extrair de seu discurso. Analisada a partir desta perspectiva, a leitura da obra de Rousseau pode enfim escapar às armadilhas típicas do anedotário filosófico, para encontrar os sentidos mais profundos de uma contribuição que se revela essencial para aqueles que se dedicam ou se dedicarão à formação humana. Pois, no apogeu da construção moderna do cognitivismo, Rousseau faz figura de exceção: e se suas sempre belas páginas registram, sob o tema da solidão ou outro, a crítica e a recusa do amesquinamento do humano forjado pelas condições sociais, tanto quanto pelo pensamento de seu tempo, seu modo original de praticar a filosofia é, mais do que a direta encarnação dessa posição teórica, o testemunho vivo da importância que a

reflexão filosófica pode assumir para a educação — ao menos quando aliviada dos maneirismos conceituais e do cansativo cacoete auto-referencial com que a filosofia tenta em vão se proteger dos profundos impasses do ambiente pedagógico.

Recusando-se igualmente a traçar o perfil psicológico de Jean-Jacques, Baczko se vê contudo obrigado a admitir que sua trajetória e sua obra bem poderiam evidenciar o destino de um homem que se fecha progressivamente ao mundo. Entretanto, diz o comentarista,

...toda a complexidade do fenômeno que aqui nos interessa se traduz, entre outras coisas, pelo fato de que, recorrendo aos mesmo exemplos, pode-se igualmente definir a biografia intelectual de Jean-Jacques e de sua obra como a de um homem que, progressivamente, «abre-se para o mundo». (Baczko, 1974, p. 160)

Esta abertura não é, porém, retomada de suas relações sociais, mas antes mergulho na investigação antropológica que percorre toda sua obra. Rousseau afasta-se do convívio dos humanos para melhor teorizar sobre eles: não seria este o prenúncio da atitude de afastamento que os modernos se impõem como exigência máxima de sua ciência?

Aí se verifica, entretanto, a originalidade e a força da filosofia praticada pelo autor — que explicam seu enorme interesse para a elucidação das mais cruciais questões que a formação humana nos coloca, na atualidade. Pois o humano que se esboça ao longo das reflexões de Rousseau não é a ideia desencarnada, o ser de cognição ou de pura razão que os modernos puderam conceber. Sua antropologia não elege uma e somente uma dimensão representativa da humanidade autêntica, não visa a nenhuma subjetividade transcendental; tendo como base e ponto de partida a própria experiência, a teoria rousseauiana não renuncia jamais à força das sensações, à afetividade, aos vínculos históricos e sociais para exercer seu pensamento. Não foge, portanto, das contradições e dos embaraços que cercam a empreitada: pois falar do humano é arriscar-se no labirinto de uma complexidade frequentemente inexpugnável à linguagem científica, é encarar o que se apresenta aos olhos atentos da reflexão como decididamente intratável.

E estes riscos multiplicam-se, quando o indivíduo de que parte a reflexão é Jean-Jacques Rousseau.

A solidão, entrevista como uma ruptura com a sociedade existente, criava ao mesmo tempo um «vazio no coração», vazio que Jean-Jacques frequentemente evoca e que nele engendrava o desejo de uma solidariedade real com o mundo e os homens. (id., p. 161)

Assim, essa estreita relação entre realidade fenomenológica e abstração racional finalmente talvez explique porque tantos comentaristas cederam à tentação de, trilhando os descaminhos da psicologia individual, tentar apossar-se da obra filosófica. Mas não há como negar que ela imprime também ao pensamento de Rousseau uma extraordinária coerência, que ousaríamos definir como tipicamente filosófica:

Jean-Jacques não era apenas solitário, mas além disso procedia a uma reflexão sobre a solidão... diríamos hoje que esta reflexão se constitui numa descrição fenomenológica de diversas solidões, mas é uma descrição igualmente rica em conteúdos históricos, tais como o diagnóstico sociológico de sua própria época, a interrogação sobre seu sentido e seu devir. (id., p. 162)

Baczko identifica na solidão de Rousseau o diagnóstico de toda uma época, de um século em crise, que descobre o fenômeno da alienação e o conflito entre cultura e natureza. O modelo rousseauiano traduziria este novo tipo histórico emergente, produto das múltiplas contradições que fraturam a experiência humana, mas também, de certa maneira, a tentativa de sua superação (id., p.166).

Pois, tal como o fizera Descartes, Rousseau vai buscar no fundo da consciência de si o fundamento de verdade que parece lhe escapar: mas, observa Baczko, não é no *cogito* que Rousseau instala sua resposta, não é às suas verdades que o filósofo aspira: o que o pensamento busca é, antes de tudo, uma aquisição moral, social e política. Por isso mesmo, polêmica, a relação com o cartesianismo expõe sua forma específica de fazer filosofia, que contraria a tendência do século:

Ao «eu penso, logo eu existo» de Descartes, à consciência de si considerada como a consciência da atividade intelectual, Jean-Jacques não opõe o procedimento dos sensualistas, que reduz a existência ao ato, ou à série de atos da percepção sensível. A consciência de si é o ponto de partida de toda reflexão filosófica, mas o que é inicialmente dado é o sentimento do *eu*, e não os atos de pensamento ou da percepção sensível. (id., p. 213)

No que consistiria, porém, este misterioso «sentimento de si»? Para responder a esta questão, diz o comentarista, é preciso que Rousseau se afaste, a

uma só vez, do cognitivismo nascente, que o autor tanto critica, assim como do sensualismo que por tantas vezes cortejou:

...o que é imediata e intuitivamente dado à pessoa humana com a existência, é a consciência de alguma coisa diferente do pensamento, e esta consciência, imediata e evidente, é ela própria um ato afetivo, e não um ato intelectual, o de *sentir sua existência, seu eu*. (id., p. 214)

A crítica ao cognitivismo – que, somada ao seu estilo impetuoso, ao rigoroso questionamento da filosofia da época e do superficial otimismo que nutria pela razão, foi tantas vezes interpretada como evidências do «irracionalismo» de Rousseau – não é difícil de demonstrar. É bem verdade que essa crítica se apresenta, frequentemente, como clara concessão ao sensualismo, não apenas pela precedência concedida à experiência da percepção sensível, mas igualmente pela forma como a sensibilidade é associada à pura funcionalidade animal:

Existir, para nós, é sentir; nossa sensibilidade é incontestavelmente anterior a nossa inteligência, e temos sentimentos antes de termos ideias. Qualquer que seja a causa de nosso ser, ela proveu à nossa conservação, concedendo-nos sentimentos adequados à nossa natureza, e não poderíamos negar que ao menos esses sejam inatos. (*Émile*, 1969, p. 600)

Convém entretanto lembrar que, estritamente preso ao utilitarismo, o esquema sensualista conduz à afirmação da conservação (do indivíduo, da espécie) como principal motivação das ações humanas.<sup>12</sup>Nada mais longe das intenções de Rousseau, para quem o humano não é simplesmente um ser sensitivo e passivo, mas um ser ativo e inteligente e, por isso mesmo, livre, capaz de ações espontâneas. Em Rousseau, o sentimento do eu não se identifica, pois, conclui Baczko, com a simples sensação:

Perceber é sentir; comparar, é julgar: julgar e sentir não são a mesma coisa. Pela sensação, os objetos se oferecem a mim separados, isolados, tais como são na natureza; pela comparação, eu os movo, os transporto, eu os instalo, por assim dizer, um sobre o outro, para (me) pronunciar sobre sua diferença ou similitude e geralmente sobre todas as suas relações. ...a

---

<sup>12</sup>Desse reducionismo concluía-se que as ações humanas eram movidas pelos interesses imediatos da funcionalidade. E, lembra Baczko, a doutrina ética de Helvétios ia ainda mais longe, propondo a utilidade como critério para os julgamentos morais. Na acepção consagrada pelo sensualismo, portanto, «sentir» é experimentar sensações, «impressões orgânicas e locais» — que, acumuladas, forneceriam a base das individualidades. Cf. Notes sur «*De l'esprit*» d'*Helvétius* (Rousseau, 1969, p. 1121).

faculdade distintiva do ser ativo ou inteligente é de poder dar sentido a essa palavra: é. (id., p. 570-571)

Talvez se pudesse ver, afinal, nestas palavras uma chave de leitura mais honesta e mais fecunda para a obra rousseauniana: neste caso, descartado o mórbido fascínio que exerceu sobre o romantismo, o desvio autobiográfico revelaria menos do personagem que busca fixar do que daqueles que nele se refugiam. Examinado a esta luz, o tema da solidão delinea, no contexto específico de produção do indivíduo moderno, duas formas de se praticar a filosofia e de, assim, fornecer sentido para a experiência de ser.

Por um lado, rejeitada nos desvãos do otimismo iluminista, a solidão é imputação a se projetar sobre o outro, é condição a ser evitada com as armas do Esclarecimento. Nesta judiciosa negociação com a natureza humana, a socialização pode ser pensada como uma aventura sem traumas nem arestas, e já o modelo do humano racional se ergue como vitória sobre o egoísmo, sobre as paixões obscuras, sobre a ignorância, a preguiça e a futilidade que ameaçam o progresso da humanidade.

Diferentes autores, Voltaire como Diderot, Holbach como Grimm, se pronunciaram, por diversas vezes e em variadas versões, contra a solidão, que eles julgam como um estado quase doentio. A solidão é considerada como a consequência de uma escolha pessoal, como uma vontade deliberada de se isolar dos outros homens. Ela é moralmente condenável: somente um egoísta, um misantropo, um homem mau ou depravado pode se isolar dos outros homens. No pensamento das Luzes, o símbolo da solidão assume a figura de um monge, e é inútil se estender sobre o conjunto de valores negativos ligados ao personagem. Um homem esclarecido não deseja a solidão, ele se afirma em seu comércio com outrem. Mas é preciso proteger o homem contra a solidão; tal é a condição de sua felicidade, do desenvolvimento de sua personalidade, da riqueza de sua vida afetiva e intelectual. (Baczko, 1874, p. 164)

Por isso mesmo, do outro lado, na obra de Rousseau, o retorno do recalado já não traduz os sintomas de uma patologia local, mas antes traz à luz uma denegação coletiva, que não acusa indivíduos, mas todo um modo de praticar a filosofia, que incapaz de enxergar um dilema agudo de sua atualidade. Neste sentido, o tema da solidão se faz, em nosso autor, «diagnóstico de sua época como um século de crise» (id., p. 166).

Mas, além disso, a solidão nos introduz em outro terreno, cuja importância para a área da educação não poderia ser ignorada: o das construções

antropológicas. Longe de se ancorar em um tipo de humano idealizado e inatingível, o modelo antropológico que se esboça ao longo da obra rousseuniana, este homem solitário que o século bem-pensante tanto rejeita, «se edifica sobre as bases de um certo tipo histórico e social» muito definido; e é este modelo que, problematizado de forma sistemática e consciente, dá origem às reflexões sobre educação.

De um lado, esse modelo deve dar conta da tensão interna característica da personalidade humana produzida pelo mundo das aparências; de outro, pretende ser um esforço de superação dessa tensão e das contradições internas do homem. Ele traduz a consciência dessas contradições e se constitui, ao mesmo tempo, em uma tentativa de sua negação. (id.)

É impossível não ver a contribuição que, assim examinada, a temática da solidão traz para a formação humana na contemporaneidade. Para começar, ela nos desafia a romper com uma concepção antropológica que, exaustivamente criticada nos discursos educacionais, ainda mantém seu inebriante prestígio nas práticas e nos modelos pedagógicos presentes desde a escola básica até os cursos pós-graduados, na chamada educação presencial, tanto quanto «à distância». Mas, com um pouco de sorte, rompendo com o descomprometido encantamento que o destino trágico do personagem de Jean-Jacques soube engendrar através dos tempos, ela talvez também nos incite a tentar propor alguma alternativa para o impasse gerado pelas exigências de socialização em uma realidade social feita de fragmentação e ruptura, pela exigência de construção de sujeitos autônomos e deliberantes em uma cultura onde impera o individualismo e a alienação.

## REFERÊNCIAS

ARENDT, H. *A Condição humana*. Rio de Janeiro: E. Forense, 1987.

BACZKO, Bronislaw. *Rousseau. Solitude et communauté*. Paris-La Haye: Mouton, 1974.

CASSIRER, Ernst. *Rousseau, Kant, Goethe. Deux essais*. Paris: Belin, 1991.

———. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Ed. da Unesp, 1997.

CASTORIADIS, Cornelius. La crise du processus identificatoire, in *Carrefours du labyrinthe IV*. La montée de l'insignifiance. Paris: Seuil, 1996, p. 125-139. [trad. bras. A crise de identificação, in *Encruzilhadas do labirinto IV – A Ascensão da insignificância*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002].

DO VALLE, Lílian, Para além do sujeito isolado. Modelos antropológicos para pensar a educação in *Revista Brasileira de educação*, n. , 2012.

EIGELDINGER, Marc. «Les rêveries», solitude et poésie, in *Jean-Jacques Rousseau. Quatre études*. Neuchâtel: Editions de la Baconnière, 1978.

GAY, Peter. Prefácio de E. Cassirer, A questão Jean-Jacques Rousseau. São Paulo, Edusp, 1991.

KEHL, Maria Rita Kehl. Sobre ética e psicanálise. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

ROUSSEAU, Jean.-Jacques. Émile ou de l'éducation, in *Œuvres complètes*, t. IV. Paris : Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1969.

———. Les rêveries du promeneur solitaire, in *Œuvres complètes*, t. I. Paris : Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1959.

———. Discours sur les sciences et les arts, 1<sup>e</sup> partie, in *Œuvres complètes*, t. III. Paris : Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1964.

———. Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes, in *Œuvres complètes*, t. III. Paris : Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1964

———. Fragments politiques, in *Œuvres complètes*, t.. IV. Paris : Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1969.

———. Notes sur «De l'esprit» d'Helvétius, in *Œuvres complètes*, t. IV. Paris : Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1969.

———. Discours sur l'économie politique, in *Œuvres complètes*, t.. IV. Paris : Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1969.

———. Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée, in *Œuvres complètes*, t.. IV. Paris : Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1969.

———. Lettre à Beaumont, in *Œuvres complètes*, t. IV. Paris : Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1969.

———. Le Contrat Social, in *Œuvres complètes*, t. III. Paris : Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1964.

———. Dialogues, in *Œuvres complètes*, t. III. Paris : Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1964.

———. *La Nouvelle Héloïse*, in *Œuvres complètes*, t. II. Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1964.

SALINAS FORTES, L. R. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*. Paris: Gallimard, 1971.

———. *La mise en accusation de la société*, in *Jean-Jacques Rousseau. Quatre études*.

TODOROV, Tzvetan. *Frêle bonheur. Essai sur Rousseau*. Paris: Hachette, 1985.

**Lílian do Valle**, professora titular de Filosofia da educação da UERJ. Autora de *Enigmas da educação* (Belo Horizonte: Autêntica, 2001). Entre os trabalhos sobre Rousseau: *A Escola imaginária* (Rio de Janeiro: DPA, 1997) e *Linguagem e formação humana*. *Terceira Margem*, v. 25, p. 55-72, 2011;