

ROUSSEAU, ESTRANGEIRO E CIDADÃO

ROUSSEAU, ÉTRANGER ET CITOYEN

André Queiroz de Lucena¹

Resumo: Evocar duas perspectivas situadas no interior da reflexão de J-J. Rousseau: a sua identificação como cidadão de Genebra e, ao mesmo tempo, as metáforas do seu estrangeirismo diante dos adversários. Para tanto, examinaremos a *Carta a Beaumont* e a *Carta a Philopolis*. Pretende-se apontar entre a cidadania e o estrangeirismo do filósofo, a suposição de uma crítica política, a saber, o questionamento da vida civil.

Palavras-Chave: Rousseau. Cidadão de Genebra. Estrangeiro. Paradoxo. Discurso.

Résumé: Évoquer deux perspectives placées à l'intérieur de la réflexion de J-J. Rousseau: son identification comme citoyen de Genève et, en même temps, métaphores de son mot étranger devant les adversaires. Pour que de telle façon, nous examinons la *Lettre a Beaumont* et la *Lettre à Philopolis*. Il se prétend indiquer entre la citoyenneté et le mot étranger du philosophe, la hypothèse d'une critique politique, à savoir, le questionnement de la vie civile.

Mots-clés: Rousseau. Citoyen de Genève. Étrangers. Paradoxe. Discours.

*

Palavras de Starobinski, o paradoxo no texto: “Rousseau dirigindo-se aos genebrinos, é de fora que lhes fala; mas, ouvido por toda a Europa, exprime-se como cidadão de Genebra” (STAROBINSKI, 2011, p. 387). Paradoxo, reforçemos bem: fala à cidade como um estrangeiro e identifica-se aos estrangeiros como um cidadão de Genebra. Podemos, assim, com a lembrança do comentador, identificarmos os pontos de partida, quase a geografia do discurso. Mais ainda, não deixamos de recordar a preferência do nosso filósofo em “ser homem de paradoxo a ser homem de preconceitos” (ROUSSEAU, 2004, p. 96). Ora, o preconceito não traduz o conceito antecipado, conveniente, o engano fixado no solo das coisas? Não parecerá o paradoxo expressar, assim, o discurso singular que marcha de encontro às opiniões das cidades? Trata-se, então, de examinar aqui dois confrontos de Rousseau: contra Beaumont, em sua crítica acerca da ordem social que permite condenar uma obra e o seu autor²; e contra Philopolis, sobre a crítica da sociabilidade³.

¹ Doutorando em Filosofia pela UNIFESP (Guarulhos-SP). E-mail: aqlucena@hotmail.com

² *Carta a Beaumont*. Nesta obra-prima da polêmica, Rousseau responde às acusações feitas pelo arcebispo de Paris ao condenar, em sua *Lettre Pastoral*, as teses publicadas no *Emilio* (1762). O texto de

Recordemos, em primeiro lugar, as características singulares do cidadão estrangeiro. Rousseau assinala Starobinsky (2011, p. 387-388):

Separou-se e singularizou-se para melhor designar o universal, apontando-o de uma só vez na ordem dos fatos e na ordem do dever. Ei-lo fora da comunidade instituída, rompendo todos os laços imediatos, mas para pensar as condições de existência de uma comunidade mais justa e de uma imediação mais feliz.

Desdobrados, pois, segundo Starobinski, os elementos da condição filosófica de Rousseau: pensar sobre a ordem do *fato* e do *dever*, isto é, da realidade mediada pela comunidade e instituída pela representação, à imediação de uma ordem justa e “*mais feliz*”. Importará, doravante, seguirmos as condições dessa existência a fim de esboçarmos também este singular itinerário rousseauísta constituído em integração e separação – e retomemos o termo do comentador – para “*melhor designar o universal*”.

* *

Rousseau, *citoyen de Genève*. A identificação é conhecida. Mas podemos indagar se apenas o desejo de honrar a cidade natal pode animar tais referências, encontradas, por exemplo, na Dedicatória do *Discurso sobre a desigualdade*. Neste texto, é possível, com efeito, verificarmos sob as medidas retóricas as particularidades (desejadas ou reais) de Genebra. Não nos surpreenderemos, pois, se encontrarmos neste texto arrebatado, em forma de homenagem, os suspiros por uma relação mais justa e feliz⁴. Assinala o *citoyen*: “teria desejado nascer num país no qual o soberano e o povo não pudessem alimentar senão um *único e mesmo interesse*, a fim de que todos os movimentos da máquina tendessem somente para a *felicidade comum*” (ROUSSEAU, 1999b, p 34, *itálico nosso*).

Essa passagem é importante em sua evocação de um corpo político modelar: sua unidade é vinculada ao único movimento da sua estrutura, gerado graças à vontade

Rousseau é pertinente, sobretudo, por reafirmar as ideias veiculadas na obra e, de maneira geral, assentar os princípios gerais da sua reflexão.

³ *Carta a Philopolis*. Trata-se de uma resposta ao cientista genebrino Charles Bonnet que, no *Mercurio de France*, edição de agosto de 1755, procurou refutar o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. A tese de Philopolis é fundada especialmente na evocação da tese tradicional da sociabilidade natural dos homens e dos erros pessoais de Rousseau.

⁴ As circunstâncias da *Dedicatória* estão expressas no Livro VIII das *Confissões*. Tratava-se, então, segundo Rousseau, “entregue ao zelo patriótico”, de celebrar o entusiasmo republicano e as instituições genebrinas (ROUSSEAU, 1965, p. 420).

particular conformada à felicidade comum. E a descrição, talvez suspeite o leitor, não deixa de sugerir os termos futuros do *Do Contrato Social*⁵. Com efeito, nessa obra, o cidadão assinalado por Rousseau é aquele que, membro da vontade do corpo político, é encarnação e participação ativa na soberania. É mais ainda – ele revela uma autoridade reportada ao estatuto de uma singularização política que implica na *ordem do dever* – dos *princípios do direito político* – o esforço factual pela felicidade comum. Não deve, portanto, o cidadão dessa pátria vislumbrada expressar o interesse das facções nem proclamar – como nos recorda o nobre exemplo da *cidadã* espartana⁶ – a prevalência da felicidade particular.

Por outro lado, a participação na cidadania, prossegue o filósofo em sua *Dedicatória*, supõe *obrigar-se* à liberdade de “viver e morrer livre, isto, é de tal modo submetido às leis que nem eu, nem ninguém pudesse impor-lhe” [e prossegue adiante] “que ninguém no Estado pudesse considerar-se acima da Lei” (ROUSSEAU, 1999b, p. 71). As normas de conduta estão assim constituídas como deveres de cidadania, como uma ordem política verdadeira e desejada. Interessaria verificarmos, entretanto, a aplicação desses princípios; e encontraremos na *Carta a Beaumont* um exemplo particularmente notável.

Em primeiro lugar, revela-nos a *Carta* a nudez orgulhosa com a qual Rousseau nomeia-se “*cidadão de Genebra*” diante de Beaumont. E realmente é sugestiva a oposição entre o laconismo honroso do cidadão perante o *status* do “*Arcebispo de Paris*” – e Rousseau é detalhado na verificação das honras do adversário – “*Duque de Saint-Cloude, Par da França, Comendador do Espírito Santo, provedor da Sorbonne*” (ROUSSEAU, 2005, p. 39). O detalhe pode parecer casual, mas não deve passar despercebido. Ao adentrarmos impressionados na irresistível refutação que é essa *Carta*, somos apresentados momentaneamente à *ordem dos fatos* que nos conduz,

⁵ Referência, de fato, quer aos termos fundantes do pacto social em sua exigência de unidade: “Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo”, quer referência aos perigos da prevalência do interesse particular sobre a “felicidade comum” desejada: “quanto mais bem constituído for o Estado, tanto mais os negócios públicos sobrepujarão os particulares no espírito do cidadão. Haverá até um número menor de negócios particulares, porque a soma da felicidade comum fornecendo uma porção mais considerável à felicidade de cada indivíduo restar-lhe-á menos a conseguir em seus interesses particulares [...] Quando alguém disser dos negócios do Estado: Que me importa? – pode-se estar certo de que o Estado está perdido” (ROUSSEAU, 1999a, p. 71; 186).

⁶ “Uma mulher de Esparta tinha cinco filhos no exército e esperava notícias da batalha. Chega um hilota; ela lhe pede notícias, tremendo. “Vossos cinco filhos foram mortos. – Vil escravo, terei perguntado isso? – Nós ganhamos a batalha!” A mãe corre até o templo e dá graças aos deuses. Eis a cidadã”. (ROUSSEAU, 2004, p. 12).

adiante, na queixa da injustiça e da proclamação da inocência, a uma crítica do *status* e o esboço de uma *ordem do dever* e dos princípios. Rousseau (2005, p. 42) escreve:

Um genebrino faz imprimir um livro na Holanda, e, por um decreto do Parlamento de Paris, esse livro é queimado sem respeito pelo soberano cuja nomeação ele ostentava. Um protestante propõe, em um país protestante, objeções contra a Igreja romana, e o Parlamento de Paris decreta sua prisão. Um republicano faz, em uma república, objeções contra o Estado monárquico, e o Parlamento de Paris decreta sua prisão. O Parlamento de Paris deve ter estranhas ideias sobre sua jurisdição e se acreditar o legítimo juiz de todo o gênero humano.

Constatemos os fatos: a existência de um império da força, dissimulado pela regularidade das instituições e a estranheza de uma soberania que age fora da sua jurisdição – jurisdição moral, pode supor alguém, caso a palavra exista – poder humano que se acredita no senhorio de uma obra que nasce, no lugar e na crença, fora do Estado. Pode, assim, tal poder ao acreditar-se “*legítimo juiz de todo o gênero humano*”, em difusa soberania e estranha vontade geral, censurar e adequar todos à sua vontade particular. Podemos verificar, igualmente, a singularidade de *um genebrino* que se defronta contra as instituições, cuidadosamente nomeadas – o Parlamento, a Igreja romana, o Estado monárquico.

No entanto, diante do elenco esquemático das razões adversárias e do fundo religioso da condenação, é preciso assinalar, segundo Rousseau, a ordem geral, o móvel das acusações e o dever que orienta o embate:

Já há muito tempo que as conveniências de Estado substituíram a justiça. Sei que há circunstâncias lamentáveis que forçam um homem público a atacar a contragosto um bom cidadão. Aquele que, em meio aos furiosos, pretende ser moderado, expõe-se à fúria deles e compreendo que em um turbilhão semelhante a este de que sou vítima, seja preciso uivar com os lobos ou arriscar-se a ser devorado (ROUSSEAU, 2005, p. 46).

Descortinado, pois, o ânimo da censura e daquela jurisdição – soberania rousseauísta às avessas: são *as conveniências que substituíram a justiça e a felicidade comum*, impulsos da máquina ideal sonhada pelo cidadão. O único movimento comum, doravante esperado em tal corpo político, é a sujeição aos celerados ou a destruição. Ora, o que pode o genebrino opor? De qual maneira pode o cidadão defender sua inocência ou justificar sua teoria?

Contrária, portanto, às circunstâncias pelas quais sugestivamente, Rousseau faz suspeitar a origem secreta da *Lettre Pastorale* de Beaumont, diferente das conveniências estatais que expandem as fronteiras da censura, frente a tal ordem factual, somos agora apresentados a um princípio perene. O filósofo assinala para o seu interlocutor, o arcebispo, carregado de honras:

O princípio fundamental de toda a moral, sobre a qual refleti em todos os meus escritos, e que desenvolvi nesse último com toda a clareza de que era capaz, é que o homem é um ser naturalmente bom, que ama a justiça e a ordem, que não há nenhuma perversidade originária em seu coração, e que os primeiros impulsos da natureza são sempre corretos [...] Mostrei que todos os vícios que se imputam ao coração humano não lhe são em absoluto naturais; falei da maneira como nascem e, por assim dizer, segui sua genealogia, mostrando como, por uma contínua deterioração de sua bondade originária, os homens se tornam, enfim, o que são (ROUSSEAU, 2005, p. 48).

Não é preciso reforçar para o leitor rousseauísta que temos neste trecho, cujo início apenas vislumbramos, uma das mais claras autoexplicações de um sistema filosófico. Do *Discurso sobre as ciências e as artes* aos *Princípios do direito político* todo o corpo da obra encontra-se insinuado na defesa do cidadão de Genebra contra as acusações de Beaumont.

Convoca-se, pois, após o esboço dos fatos e dos movimentos adversários, darmos atenção merecida a esta *ordem do dever* declarada pelo cidadão, justificativa da sua própria verdade: em *todos os seus escritos*, o princípio fundamental de Rousseau é o mesmo. Contra a conveniência, a ordem e a coerência; e, perante tal retidão, o acusador dessa Carta, o sujeito ativo das conveniências censoras “que prefere esperar, aguardar a ocasião propícia, vigiá-la, apoderar-se e tirar proveito dela com o furor próprio dos fanáticos” (ROUSSEAU, 2005, p. 46) torna-se, ele mesmo, ilegítimo perante os olhos do cidadão – e dos homens razoáveis que desejam acompanhá-lo de boa vontade. Rege, com efeito, a polêmica dos adversários, não mais a *felicidade comum*, condição de cidadania suspirada na *Dedicatória a Genebra*, mas a *vontade particular*, disfarçada em geral, que – não esquecidas suas características – apodera, vigia e tira proveito da inocência e da fragilidade com furor fanático. Podem, adiante, os detratores do filósofo, particulares legisladores do gênero humano, reivindicarem a razoabilidade da razão?

A perspectiva pode situar uma hipótese para o título “*cidadão de Genebra*” e a partir da ordem dos fatos – a lei iniqua, a perseguição injusta – e da ordem do dever – a palavra coerente contra as conveniências subordinadas à ordem dos interesses – aplicar-

se à crítica das identificações. A cidadania que o filósofo evoca marca não apenas a sua procedência que, aliás, não deixa de ser provocativa contra os seus adversários. Sua retidão é também manifesto consciente de quem, ao reconhecer-se cidadão, quer na prática e no ideal, age e discursa politicamente *a serviço da Cidade*.

Podemos verificar, entretanto, que essa paradoxal inserção e singularidade – cidadão de Genebra – cuja reminiscência da grandeza do corpo político sugere esmagar ou remeter ao universo da crítica e da caricatura, qualquer outro título particular – não faz muito eco aos interlocutores de Rousseau. E a cidadania calvinista do filósofo procede então, segundo Beaumont, “do seio do erro” (ROUSSEAU, 2005, p. 207), conforme assinala em sua *Lettre Pastorale*. A crítica aponta, assim, uma dupla perspectiva: o cidadão torna-se errático e bárbaro, inimigo da religião e da sociedade, em tal universo de conveniências. Mas ao estatuto afirmativo, o impulso do dever e a corrupção que constata, somada ao ímpeto em defrontar as opiniões, enseja também, mesmo contra a pátria factual, torná-lo um estrangeiro.

* * *

Regresso no tempo perante o caso Beaumont, mas, de forma alguma, a recusa do problema em questão, apenas o reverso. Mais especialmente: o cidadão defrontado com a própria pátria e as consequências da investigação daquela sociabilidade acenada contra o arcebispo. Mudanças na tonalidade do discurso deste filósofo que também é músico; as marcações da inocência substituídas, na *Carta a Philopolis*, pelo movimento dissonante da crítica. A sociedade é obra da atividade dos homens: e a necessidade da sobrevivência, não o elemento estático das tardias desigualdades sociais, eis a única *conveniência* permitida pela natureza⁷.

Sublinhemos as sutilezas da questão. Se a reminiscência de certa “*cidadania*” parece agora evocada em *Philopolis*⁸ o amigo da cidade, o defensor da pátria, o auxílio

⁷ O *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, com o qual Rousseau concorreu ao prêmio da Academia de Dijon, em 1754, ataca as concepções tradicionais da época ao recusar a sociabilidade natural e a *recta ratio*, termos usuais do jusnaturalismo moderno de Grotius e Pufendorf, e firma o estabelecimento da desigualdade como uma obra humana – do artifício e do simulacro – originada das relações humanas e das lutas entre os grupos nascentes. Apresenta, portanto, um discurso contra a tradição acerca da natureza humana e contra aqueles que postulavam a desigualdade como vontade divina e obra da natureza. Tais teses, naturalmente, suscitarão réplicas: a *Lettre de Philopolis*, publicada no *Mercure de France*, ataca em especial – e naturalmente, pela referência do pseudônimo – a concepção rousseauísta acerca da sociabilidade e da natureza humana.

⁸ *Mercure de France*, août de 1755, p. 77.

que esse amigo – pseudônimo de Charles Bonnet, o sábio genebrino – presta à cidade, parece associar-se aos aspectos da condenação de Beaumont. Com efeito, a crítica rousseauísta da tradição implica, lembrará o arcebispo, em estabelecer o “*império da irreligião*” (ROUSSEAU, 2005, p. 220) e, particularmente, a acusação que ele faz contra o *Emílio* – exemplares da recepção geral da obra de Rousseau – “doutrina abominável, própria a derrubar a lei natural [...] tendendo a perturbar a paz dos Estados, a revoltar os súditos contra a autoridade do seu soberano...” (ROUSSEAU, 2005, p. 235), surgirá quase como o desenvolvimento do ataque de *Philopolis*. Incurrer contra a tradição, as teses correntes acerca da sociabilidade, escreve então o patriota, é “elear-se sem pensar contra a Vontade daquele que fez o Homem” (PHILOPOLIS, 1755, p. 73, tradução nossa).

Somos defrontados aqui com outra noção de cidadania. *Philopolis*, que sugestivamente assina *citoyen de Genève*⁹ em sua objeção a Rousseau e em todo o seu ardor defensivo, reporta-se – caso desejemos nos referir àquela da *Carta a Beaumont* – a uma *jurisdição universal* que desdobra e une o discurso dos adversários de Rousseau. É a obra de Deus que anima a sociabilidade natural e, por extensão, acreditam os interlocutores do filósofo, fomenta e autoriza a expressão de Beaumont pela “*desigualdade de condições*” (ROUSSEAU, 2005, p. 220). E é a aceitação dessa obra perene – uma *ordem do dever* – distante dos princípios de Rousseau, desse princípio regulador da tradição política e jusnaturalista, que coexiste com a *ordem dos fatos* das “*conveniências do Estado*”, observamos nós – a única coisa capaz de unir Genebra e Paris, a república à monarquia, os católicos aos calvinistas. É, por extensão, a marca coletiva dessa “*cidadania*” distinta àquela do cidadão de Genebra.

Fixemos, pois, esse reverso. Rousseau advoga-se o “*cidadão de Genebra*” perante os interlocutores estrangeiros, evocação da feliz cidade desejada, na qual prevalece o geral sobre o particular, a coerência e a superioridade das leis e, especificamente, a recusa da tradição dos seus adversários. Mas esse cidadão assinala o genebrino *Philopolis* (1755, p. 73, tradução nossa, grifo nosso):

Admirável pelas cores do estranho quadro que pinta [...], porém, inadmissível pelo seu desejo e representação [...] *adota ideias opostas ao verdadeiro e pouco adequadas a torná-los felizes* [os seus concidadãos] – E conclui – *quando, portanto, Rousseau proclama com tanta veemência e obstinação contra o estado da sociedade, se*

⁹ ROUSSEAU, 2015, p. 76, tradução nossa.

eleva, sem pensar, contra a Vontade daquele que fez o Homem e ordenou aquele estado.

É certo, admite Philopolis, o Discurso rousseauísta é “engenhoso e expresso com elegância” (PHILOPOLIS, 1755, p. 70, tradução nossa); e, na refutação que faz da obra, “com toda a franqueza que a relação de compatriota autoriza” (PHILOPOLIS, 1755, p. 70, tradução nossa) em quase um simulacro da retórica rousseauísta, “apenas o amor pela verdade” (PHILOPOLIS, 1755, p. 76, tradução nossa) move sua resposta. Se tais medidas revelam ao leitor que o avesso ao *Discurso* que “defende a causa da humanidade” (ROUSSEAU, 1999b, p. 51) sabe assemelhar-se àquele em sua feição de grandeza, ele desnuda os elementos precisos da diferença. Segundo a apreciação autorizada do compatriota, move a palavra rousseauiana a força e a “*obstinação*” – que sugerem a teimosia que insiste em permanecer *fora do consenso* – e, principalmente, o elevar-se, “*sem pensar*”, contra a Vontade e a Ordem.

Se uma ideia paradoxal parece insinuada nas entrelinhas, podemos sugerir, a partir daqui, o posicionamento geral da questão, ou seja, a recepção que Rousseau faz da *Lettre de Philopolis* e, para o nosso interesse, a transfiguração do cidadão em estrangeiro. Eis, com efeito, a metáfora utilizada por Rousseau com a qual inicia a réplica ao genebrino: “*suponhamos que um espírito singular, extravagante, numa palavra, um homem de paradoxos, resolvesse, então, censurar nos demais o absurdo de suas máximas*” (ROUSSEAU, 1999b, p. 158).

Os termos dessa metáfora e a evocação desse homem de paradoxos que, na ordem do ideal e da prática, encarna o verdadeiro filósofo, surpreendem pela clareza e pela recorrência que permite fazer à concepção de cidade – ou à ideia do compatriotismo, como pôde sugerir Philopolis. O homem de paradoxos, com efeito, é *singular* e *extravagante*: uno e diverso, vagante fora da rota e fora do centro. É literalmente o estrangeiro, isto é, o estranho, cujas manifestações surpreendem e constroem a cidade.

Se apontamos neste sentido a cidadania que uniu Beaumont e Philopolis, partidários de uma mesma “*ordem do dever*”, podemos verificar igualmente a censura do estrangeiro dirigida – contra a tradição da sociabilidade, na *Carta a Philopolis*, sob a evocação da juventude e velhice do mundo – ao “*absurdo das máximas*”. O leitor pode, talvez, indagar o que elas significam para além da metáfora. Ora, assinala-nos Rousseau em outro momento no qual, ao cidadão e estrangeiro, somos apresentados ao preceptor: as máximas são as expressões “*precisas, claras e de fácil compreensão*” (ROUSSEAU,

2004, p. 304), capazes de nortear os homens. São, portanto, justamente a essas máximas sociais em sua ordem reguladora clara e precisa – quer na aspiração dos seus teóricos da modernidade ou no “*sem pensar*”, com o qual o Philopolis sugeriu os equívocos conceituais do *Discurso* – que o estrangeiro censura.

A perspectiva torna mais clara a continuidade da metáfora. Com efeito, prossegue a *Carta a Philopolis*, assim protestam os circunstantes do homem de paradoxos:

Cessai, declamador intemerato, de fazer esses discursos ímpios. Ousareis, com isso, contradizer a vontade daquele que criou o gênero humano? [...] que fazeis, pois, nos vossos discursos sediciosos, senão atacar uma lei de natureza e, conseqüentemente a vontade do criador? (ROUSSEAU, 1999b, p. 159).

São interessantes os termos da censura dirigida ao estrangeiro e valeriam, um por um, dedicada atenção. Não basta, com efeito, que o discurso de Rousseau – de cores estranhas, promessa de paradoxo e contradição, prevê Philopolis (1755, p. 71) – seja apenas a declamação e o exercício externo de uma boa técnica estilística. Antes, precisa ser calado, pois é, em sua interioridade e em sua natureza, intemerato e ímpio. E a continuidade da afronta à tradição teórica – *lei de natureza* – ou religiosa – *vontade do criador* – não atraem agora tanto os nossos olhares de estudantes rousseauístas, testemunhas da polêmica. Outro termo, talvez imperceptível dentro da torrente da violência que cala, ilumina a questão desse estrangeirismo ousado – o discurso rousseauísta, ao atacar “*sem pensar*”, a máxima compartilhada pelo patriota é, particularmente, *sedicioso*.

Vemos, assim, sugerido na metáfora, Rousseau – estrangeiro – acusado precisamente do crime que, na evocação da *Dedicatória* e na polêmica com Beaumont, poderia ser atribuído àqueles que fazem prevalecer a vontade particular ou das suas facções sobre a verdade e o perfeito funcionamento do corpo político. A sublevação, mesmo cometida por um homem solitário é a ação danosa que perturba a cidade e a divide. Resulta, ao supormos tal perspectiva, o caráter paradoxal com o qual atribuímos as noções de cidadania e estrangeirismo. Ao proclamar-se cidadão, Rousseau encarna e recorda os deveres e os princípios de um corpo político legítimo em sua prevalência do interesse e da obra comum. Mas é, sugestivamente, ao mesmo tempo, para seus contemporâneos, a encarnação estrangeira de uma vontade particular, sediciosa, empecilho para a ordem geral. Seu discurso coerente para os franceses é, também, para

a sua pátria desejada e para as conveniências das cidades, a encarnação perfeita do que não é desejado ou legítimo.

* * * *

Admitida esta leitura, podemos esclarecer, igualmente, a ordens do dever e da prática, sugeridas pelo comentário de Starobinski. Tal perspectiva acenada pelos textos parece, com efeito, apenas esperar por sua fixação e pelas sugestões que aponta. A *ordem do dever*, tanto em Rousseau como nos seus adversários, é elaborada como sujeição – conveniência ou coerência – a princípios de conduta, norteadores da crítica. A *ordem da prática*, haurida daquele mandato, reproduz, assim, a estranheza, a condenação e a firmeza dos que se sentem constrangidos pela fala inconveniente ou impelidos ao discurso contestador.

Difícilmente podemos extrair dessa perspectiva a suposição de um vácuo ou, talvez, de uma ambiguidade sugerida pelo duplo estatuto de estrangeiro e cidadão. Poderia, entretanto, algum leitor incerto, conformar-se de que a posição adequada àquele sem lugar fixo, espécie de pária e caminhante, seria a indecisão e, por conseguinte, nesta ubiquidade suspeita, uma rigorosa ilegitimidade filosófica para falar ao gênero humano, expor a verdade e designar o universal. Seu local discursivo seria então, o utópico. Mas ao constituir-se animado contra os fatos, permanentemente comovido por seus princípios, extravagante e cidadão, o discurso rousseauísta, pensamos nós, seria o menos indicado para o *lugar nenhum* reservado ao imobilismo.

Referências

- PHILOPOLIS, *citoyen de Genève* (pseudônimo). *Lettre au sujet du Discours de M. J.J. Rousseau de Genève, sur l'origine & les fondemens de l'inegalité parmi les Hommes*. Mercure de France, dédié au roi, Octobre de 1755.
- ROUSSEAU, J. J. *As confissões*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1965.
- _____. *Carta a Cristophe de Beaumont* e outros escritos sobre a religião e a moral. Organização José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
- _____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Nova Cultural, (Os Pensadores), 1999b.
- _____. *Do Contrato Social, Ensaio sobre a origem das línguas*. São Paulo: Nova Cultural, (Os Pensadores), 1999a..
- _____. *Emílio ou da educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- STAROBINSKI, J. *Jean- Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*, Companhia de Bolso, São Paulo, 2011.