

Rousseau, a compaixão e as crises da modernidade**

Morreram as duas com uma diferença apenas de dias — uma era uma jovem e bela princesa, a outra uma freira velha e feia. Em vida poucos se lembrariam de as comparar. Na morte, contudo, ambas foram de imediato canonizadas, não pela Igreja de Roma, mas por uma outra, ainda mais universal: a do jornalismo popular.

Ambas foram declaradas modelos de compaixão, a única forma de santidade que hoje em dia impõe o respeito universal.

É verdade que a freira acuidiu a mais sofrimento do que a princesa, mas, por outro lado (muitos defenderam esta opinião), a princesa suportou mais sofrimento do que a freira. Desprezada por um marido negligente, menosprezada pelos membros da realeza seus afins, foi vítima confessa de bulimia e de outras enfermidades não reais. Morreu bruscamente e de uma forma brutal na companhia do amante de então, um *playboy* irresponsável de quem qualquer pai no seu perfeito juízo quereria proteger a filha. A circunstância de ser simultaneamente célebre, acessível e vulnerável fez de Diana uma pessoa moralmente cativante. Ela era a princesa do *jet set* que «se dava» às pessoas comuns. Granjeou estima e afecto não só porque expôs os seus sofrimentos, mas também porque se preocupou com os dos outros: que generosidade a sua não só compadecer-se de nós, como ainda consentir que nos compadecêssemos dela. Ninguém teria escrito um argumento melhor.

* Professor de Ciência Política na Universidade de Toronto.

** A presente comunicação remete, em grande parte, para dois ensaios anteriores, «Rousseau and the discovery of political compassion», in Clifford Orwin e Nathan Tarcov (ed.), *The Legacy of Rousseau*, Chicago, University of Chicago Press, 1997, pp. 296-320, e «Moist eyes — from Rousseau to Clinton», in *The Public Interest*, n.º 128, Verão de 1997, pp. 3-20. O autor agradece, reconhecido, à University of Chicago Press pela autorização concedida para a reimpressão de algum do material destes ensaios.

Já o caminho espinhoso percorrido por Madre Teresa obedeceu a um argumento bem mais antigo — a austeridade que impôs a si própria, o recato, a fé inabalável que devotou à teologia dogmática, a ausência de um sinal, mínimo sequer, de pendor esquerdista ou de tolerância pelas opções de vida da gente rica e célebre. Não nos surpreende que o jornalista Christopher Hitchens considerasse a sua vida quase uma afronta à dele.

Longe de mim tomar a defesa de Hitchens, pois dificilmente haverá assunto em que estejamos de acordo. No entanto, ele captou claramente o que, sem dúvida, escapou à maioria das pessoas, a saber: a «Madre», relíquia consumida que era, não foi verdadeiramente piedosa. Limitou-se, em vez disso, a praticar a caridade cristã. Amava o próximo porque amava Deus, e o mais insignificante de entre os seus semelhantes porque Ele assim havia ordenado: «Em verdade vos digo: cada vez que o fizerdes a um dos meus irmãos mais pequeninos a mim o fareis.» Culpada, como a acusa Hitchens, preocupava-a menos o alívio dos corpos do que a salvação das almas, prolongar a vida na Terra do que mostrar o caminho do reino de Deus. A compaixão, pelo contrário, é humana na sua essência (aqui Hitchens tinha uma vez mais razão) e totalmente deste mundo.

A compaixão tem-se alicerçado na longa tradição ocidental de caridade cristã — sobre isso não restam dúvidas. E, no entanto, o cristão não tem de lhe estar agradecido por isso, pois, ao procurar apoio na caridade, ela perde força e humilha-se. Enquanto a caridade exige dos cristãos que se elevem acima da sua natureza humana pecadora (invocando para tal o auxílio da graça divina), a compaixão é tão-só um sentimento natural (que assim comprova a bondade ou inocência da nossa natureza). Como tal, ela é, do ponto de vista do cristianismo, autocomplacente: uma forma de orgulho ou mesmo de idolatria¹.

Se foram muitos os factores que contribuíram para o ascenso da compaixão no Ocidente, Rousseau foi o pensador a quem isso se ficou sobretudo a dever. Em lado algum o seu génio inovador se manifesta tão claramente como aqui. A compaixão em Rousseau, além de representar a sua dívida para com o cristianismo e, simultaneamente, a sua rejeição, assinala o corte com os seus grandes antecessores seculares modernos, desempenhando um papel fulcral na sua resposta ao que entendeu como a crise da modernidade no seu

¹ Para um resumo da mais contundente crítica pós-rousseauiana da compaixão feita de um ponto de vista cristão, v. Nicholas Berdyayev, *Dostoyevsky*, trad. Donald Attwater (1934), Nova Iorque, Meridian Books, 1957, pp. 116-127; v. também Max Scheler, *The Nature of Sympathy* [*Wesens und Formen der Sympathie* (1921)], trad. Peter Heath (1954), Nova Iorque, Archon Books, 1970, e as suas críticas das teorias «naturalistas» da piedade, o argumento em que defende a dependência da compaixão em relação ao amor e o seu elogio do entendimento do amor tal como é articulado por São Francisco de Assis.

tempo — e que era também a crise do liberalismo —, apresentando-a, se não como a cura, pelo menos como um paliativo para essa crise.

O liberalismo foi, no seu sentido mais lato, o projecto intelectual de pensadores como Hobbes, Espinosa, Locke e Montesquieu, que, renunciando ao perfeccionismo comum ao pensamento clássico e ao pensamento cristão, procuraram incentivar, em sua substituição, um novo racionalismo, supostamente mais realista. O seu novo modelo da razão política era mais lógico do que nobre: não era o cidadão virtuoso que estava em causa, mas o actor racional ou o maximizador da sua utilidade. A necessidade de transcender o interesse próprio conduziria ao apelo ao interesse próprio esclarecido. De acordo com este cenário, as vantagens recíprocas unir-nos-iam de uma forma mais segura do que as virtudes cívicas. Em vez de impor, à semelhança das sociedades cristãs, a autoridade política de um objectivo espiritual, a nova sociedade esclarecida garantiria igual segurança e liberdade a todos os cidadãos, com a única condição de os seus empreendimentos serem pacíficos. Grandes repúblicas, tolerantes, comerciais, eram a chave que tornava possível este progresso humano na Terra.

Rousseau referiu-se ao interesse próprio esclarecido e à rede de dependências mútuas que ele gerava como «a obra-prima da política do nosso tempo»². Tratava-se, segundo ele, de um ensinamento nocivo, responsável por ter mergulhado a sociedade europeia numa crise sem precedentes. Por toda a parte, a aparência de prosperidade e de urbanidade mascarava uma realidade feita de inveja, suspeição, ambição mesquinha e de exploração do pobre pelo rico. O tipo ideal da nova sociedade comercial, o *bourgeois*, estava alienado de si próprio mesmo quando procurava dominar outros, confirmando, assim, a sua dependência deles. A sua vida era totalmente antinatural sem ser totalmente cívica; nem era verdadeiramente homem nem verdadeiramente cidadão³.

Enquanto os seus antecessores haviam procurado reformar a vida do ser humano enveredando pelo interesse próprio racional, Rousseau, por seu lado, invoca a solidariedade. No entanto, até neste distanciamento em relação a Hobbes está patente a sua dívida de gratidão para com ele. Se é verdade, por um lado, que rejeita o racionalismo de Hobbes, por outro, ratifica a sua

² V. o seu «Préface du Narcisse», in *Oeuvres complètes*, ed. Marcel Raymond e Bernard Gagnebin, Paris, Bibliothèque du Pléiade, 5 tomos, 1959-1995, 2, pp. 959-974. Obra extremamente útil para se compreender a crítica que Rousseau faz da sociedade, é hoje manifestamente pouco consultada, a não ser pelos especialistas em Rousseau. Mais conhecido é o seu *Discours sur les sciences et les arts*, a primeira manifestação desta crítica por Rousseau (*op. cit.*, 3, pp. 1-30), sobre ela, v. o meu artigo «Rousseau's socratism», publicado no *Journal of Politics*, Fevereiro de 1998.

³ Sobre os burgueses, v. Werner J. Dannhauser (nota introdutória), pp. 3-42.

decisão de refundar a vida do ser humano segundo uma orientação mais negativa do que positiva. Concorda com Hobbes (contrariando a filosofia política clássica) em que o que une os seres humanos não é um bem natural comum, mas uma natural fraqueza de carácter comum. Hobbes procurara apoiar-se directamente nesta fraqueza de carácter, fazendo apelo ao nosso receio de podermos, também nós, vir a sofrer. Promovera um auto-interesse racional baseado neste receio: devíamos abster-nos de magoar o outro sem qualquer preocupação com nós próprios.

Rousseau, em contrapartida, insiste numa reacção ao sofrimento dos outros assente na nossa própria experiência. Em vez de um interesse egoísta, invoca uma genuína preocupação mútua. Se é verdade que não existe, entre a espécie humana, um bem comum em que seja possível confiar, existe, no entanto, uma necessidade comum de auxílio que decorre do nosso próprio sofrimento. Os sofrimentos em si não são comuns — sou eu que tenho dor de dentes, e não o outro —, mas todos sabem o que é sofrer, o que proporciona uma base, ao nível dos sentimentos, para se estabelecer a verdadeira confraternidade. A compaixão é, pois, um elo positivo que decorre de uma experiência negativa.

Sublinhe-se que Rousseau não é mais «idealista» do que Hobbes. Pelo contrário, desmascara o apelo «realista» ao auto-interesse racional como sendo ele próprio idealista ou utópico. Ao preteri-lo pela compaixão, o filósofo deixa transparecer a sua convicção de que o interesse próprio, independentemente das formas engenhosas como é manipulado, não está à altura de constituir um suporte para uma moralidade sã. «Embora possa convir a Sócrates e a espíritos da sua índole adquirir a virtude por meio da razão, há muito que a espécie humana teria sucumbido se a sua preservação só dependesse do raciocínio dos seus membros⁴.» A razão requer um suplemento, motivo pelo qual não podemos deixar de atender ao sentimento. O nosso sentimento mais poderoso, aquele que partilhamos com os animais, é o que nos impele para a autopreservação. Ora, é precisamente este impulso que também se manifesta como compaixão.

A reputação de apóstolo da compaixão deve-a Rousseau ao seu *Discurso sobre as Origens e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, que regista a evolução do homem desde o estado natural — e do sentimento de prazer que o caracteriza — até à desordem assustadora, à opressão e miséria da sociedade civil, adoptando ora uma ora ambas de duas atitudes aparentemente contraditórias, cada uma das quais corresponde a um conceito totalmente novo na filosofia política. Por um lado, o profundo desespero ou a nostalgia da integridade e inocência perdidas e que não podem ser recupe-

radas; por outro, uma arreigada esperança de poder recriar essa integridade numa sociedade civil futura. Cada uma dessas atitudes constitui uma interpretação possível do papel central teórico da obra, a historicização feita por Rousseau da questão da natureza humana, e cada uma delas encontrou numerosos seguidores.

A compaixão, tal como outros grandes temas do *Discurso*, deve ser relacionada com este núcleo teórico e é parte integrante desta ambiguidade crucial. Numa das passagens mais vibrantes deste seu empolgante trabalho Rousseau apresenta a compaixão como a única moralidade que é pura e natural, um vestígio inestimável da bondade primitiva do homem⁵. Ela é a voz, ainda com dificuldade em fazer-se ouvir, do sentimento original que persiste por entre as nossas alucinadas paixões de seres racionais. O argumento oficial que utiliza é o de que o declínio da compaixão é inevitável, à medida que a razão e o *amour-propre* forem ganhando terreno. A solidariedade que reinava entre os homens por força da natureza resultava da ausência da razão e, conseqüentemente, de individualidade; agora, que a razão se interpôs, pode lamentar-se a perda de uma piedade natural, mas não é possível recuperá-la. É, pois, na piedade que Rousseau encontra um apoio eloquente para o seu elogio do estado natural e para a correspondente censura que dirige à sociedade civil.

Por outro lado, e pela mesma razão, a compaixão avulta no *Discurso* como o padrão de moral por que deve reger-se o homem civil. Pela forma como apresenta a nossa compaixão, enquanto pálida relíquia do resplandecente ser humano natural, Rousseau espera conseguir estimular em nós a vontade de fortalecê-la. Ainda temos ao nosso alcance, portanto, uma alternativa natural; a situação não é totalmente desesperante. No estado de profundo alheamento da natureza em que nos encontramos, a compaixão é o último refúgio natural que nos resta, a única possibilidade de comunhão ou intimidade com o próximo. Enquanto alternativa à razão e ao *amour-propre*, ela representa, no *Discurso*, a resposta genuína, sincera, autêntica — numa palavra, natural —, à actual condição antinatural do ser humano.

Apesar de as críticas conservadoras poderem hoje condená-la pela sua brandura, as razões que levam Rousseau a promovê-la nada têm de brandas, chegando a ser maquiavélicas. Tal como no-la apresenta, não é a base mais perfeita da moralidade, mas a mais eficaz. Como já deixei entender, o elogio que faz da compaixão é uma das características do seu realismo moral. Consideremos a seguinte nota ao livro IV do *Émile*:

Mesmo o preceito segundo o qual devemos proceder com os outros como quereríamos que procedessem connosco não tem outro verdadeiro

⁵ *Oeuvres complètes*, 3, pp. 154-157.

fundamento que não seja a consciência e o sentimento; com efeito, onde reside a razão exacta para, continuando eu a ser quem sou, agir como se fosse um outro, sobretudo quando existe em mim a certeza moral de nunca vir a encontrar-me na mesma situação? E quem me garante que, sendo fiel a esta máxima, farei com que outros a sigam de modo semelhante ao meu? O homem perverso aproveita-se da probidade do justo e da sua própria injustiça. Sedu-lo o facto de todos, com excepção dele próprio, serem justos. Deste acordo, diga-se o que se disser sobre ele, não advêm grandes vantagens para os homens bons. Contudo, quando a força de uma alma expansiva faz com que me identifique com o meu semelhante e me sinta como se estivesse nele, é porque não quero sofrer que também não quero que ele sofra. O meu interesse por ele resulta do amor que tenho a mim próprio, estando a razão do preceito contida na própria natureza, que inspira em mim o meu desejo de bem-estar onde quer que sinta a minha existência. Concluo daqui não ser verdade que os preceitos da lei natural se fundamentem apenas na razão. Têm uma base mais sólida e segura. O amor dos homens, que decorre do amor a si próprios, é o princípio de toda a justiça humana. A súpula de toda a moralidade é transmitida pelo Evangelho na sua súpula da lei⁶.

«O meu interesse por ele resulta do amor que tenho a mim próprio»: é nisto, acima de tudo, que reside a atracção de Rousseau pela compaixão. A razão divide os homens; só o sentimento os une de forma segura. Cada um destes pontos exige ênfase. Contrariando Hobbes, Locke e seguidores, Rousseau insiste em que nenhuma argumentação baseada no interesse próprio levará alguma vez a uma verdadeira preocupação com o próximo, por oposição a uma exibição fraudulenta desse interesse. Contudo, ao invocar o Evangelho, Rousseau induz em erro, porque aquilo que o profeta retira do amor completamente desinteressado de Deus por nós (e da consequente obrigação de lho retribuirmos) retira-o ele do amor sub-racional e natural de cada ser vivo por si próprio. A decência entre os seres humanos fundamentar-se-á, não na *imitatio dei*, mas no regresso à bestialidade. Estamos aqui perante um passo fundamental na jornada de modernidade de Maquiavel a Heidegger e cuja palavra de ordem é a de que o homem tem de aprender a ser fiel à sua natureza.

Seria fácil, contudo, empolar a animosidade de Rousseau contra a razão. Se a razão, por si só, não basta como base da moralidade, o mesmo se passa em relação à compaixão sem o concurso da razão. Consideremos, por exemplo, a evocação de Rousseau, *no Discurso sobre a Desigualdade*, das «grandes almas cosmopolitas», esses sábios raros, mas extremamente valiosos, que «quebram as barreiras imaginárias que separam os povos e que, seguindo o

exemplo do Ser soberano que os criou, estendem a sua bondade sobre toda a espécie humana»⁷. Por grande alma cosmopolita entenda-se, não o menos, mas o mais sensato dos homens, aquele que se eleva o mais possível acima das convenções que, como palas, nos tolgem a visão. A compaixão é aqui apresentada como a base de uma nova moralidade que, não tendo seguramente como único fundamento a razão, só está aberta a esses seres humanos dotados de maior clarividência.

Afinal, é o próprio realismo que impele Rousseau a preferir a uma base racional da moralidade uma base sentimental que também o obriga a cooptar a razão para o seu projecto. Qualquer que tenha sido a base da compaixão no estado natural, na sociedade ela depende da educação adequada dos nossos sentimentos através quer da razão, quer da imaginação. A estratégia retórica de Rousseau propõe-se dar continuidade a essa educação, sendo o próprio *Discurso* um bom exemplo dessa estratégia. A partir dela apercebemo-nos, como nunca antes acontecera, de como o sofrimento domina a vida social e, deste modo, acabamos por sentir vergonha da ausência de resposta a ele no passado.

Um moralista (sobretudo um moralista «realista») tem de tomar a crise em mãos e trabalhar consoante o que as circunstâncias lhe permitirem. Mesmo apresentando-a como uma acusação formal à sociedade burguesa, Rousseau parece ter considerado a sua moralidade da compaixão adequada a essa sociedade. A compaixão não pressupõe uma vida pública sã (a que é informada pela vontade de todos), mas constitui como que uma alternativa. Nunca na sociedade burguesa lhe faltarão oportunidades para reparar injustiças e confortar mágoas. Uma vez que se alicerça na imaginação e, conseqüentemente, incide, sobretudo, em casos específicos de sofrimento, e não no bem comum da sociedade, a justiça que rege a compaixão é suspeita — e neste ponto Rousseau antecipa Kant. Mas na sociedade burguesa (segundo Rousseau) a injustiça é tão generalizada — e tão diminuta a esperança de que seja feita justiça — que é preferível ficarmo-nos pela compaixão. Em resumo, numa sociedade cujo membro característico Rousseau descreve como «nada» a compaixão, com o apelo que contém a uma nova sensibilidade claramente moderna ou pós-cristã, fornece uma estratégia moral que é ligeiramente melhor do que nada⁸.

Ao fomentar assim a causa da decência na sociedade burguesa, Rousseau atribuiu à compaixão a sua característica política distintiva de modernidade. Foi ele o primeiro a transformar a compaixão num problema de classes sociais, algo de que os ricos, por serem ricos, eram devedores aos pobres, simplesmente por serem pobres. Foi ele quem, pela primeira vez, ousou dizer aos ricos que eram injustos pelo simples facto de serem ricos e que os pobres, inversamente, eram oprimidos pelo simples facto de serem pobres.

⁷ *Ibid.*, 3, p. 178.

⁸ Sobre o problema da compaixão em geral, v. *Émile*, livro IV, *Oeuvres complètes*, 4. 313

A apresentação que Rousseau faz do povo é menos sentimental do que a sua reputação nos faria supor: «O povo mostra-se tal como é e não inspira naturalmente simpatia [...]»⁹ No entanto, mais do que compensa esta sua afirmação com a hostilidade com que se refere aos ricos: «Mas a gente da sociedade precisa de se mascarar: se se apresentasse como realmente é, causar-nos-ia repugnância»¹⁰. A verdade deste último veredicto é comprovada por dois aspectos particularmente desabonatórios. O primeiro prende-se com a crueldade dos ricos, que considera um dos seus atributos que mais necessitam de ser ocultados. (Disfarçam-na por meio das várias racionalizações que Rousseau lhes imputa.) Essa hipocrisia é ainda mais odiosa do que *em qualquer explicação secular prévia* e resulta de uma outra trave mestra do novo moralismo (pós-cristão, pós-iluminista) de Rousseau — a glorificação da sinceridade¹¹. De facto, parece justo dizer-se que o único vício, de acordo com o cânone rousseauiano, que é tão odioso como a hipocrisia é a falta de compaixão, sendo precisamente esses dois vícios que apresenta como característicos dos ricos.

É verdade que, na sua forma peculiar de apresentar os ricos, Rousseau os mostra como seres terrivelmente infelizes, mas logo acautela a nossa comiseração comparando o infortúnio deles com o dos pobres. «Fosse [o homem rico] mais infeliz do que o homem pobre, ainda assim não seria digno de piedade, porque os seus infortúnios são obra exclusivamente sua e a felicidade só depende dele»¹². A desgraça dos ricos é «imaginária»; não passam fome, ninguém lhes bate.

Mas (e de novo segundo Rousseau) não terá isto como resultado que se abstraia da responsabilidade da «sociedade» pelos infortúnios do homem social, seja ele rico ou pobre? Será que está na mão dos ricos dominarem as suas desgraças «imaginárias»? Só se olharmos o problema do *amour-propre* ou da dependência social como superficial e contingente. Com efeito, para Rousseau, a situação é idêntica ao problema da própria sociedade. Algo de parecido com esta ambiguidade irá repetir-se em Marx, para quem o *bourgeois* é, simultaneamente, um predador e uma vítima, um opressor e uma simples peça na engrenagem opressiva do sistema, que prolonga a sua infelicidade tanto quanto a do proletário.

Não é minha convicção que Rousseau detestasse os ricos: mesmo no contexto de uma das mais ardentes críticas que lhes faz, deixa claro que

⁹ *Émile*, livro IV, *Oeuvres complètes*, 4, p. 509; cf. «Un ménage de la Rue St-Denis», fragmento assim intitulado pelos editores de Rousseau, *Oeuvres complètes*, 2, p. 1256.

¹⁰ *Émile*, cit.

¹¹ V. Arthur Melzer, «Rousseau and the modern cult of sincerity», in *The Legacy of Rousseau* (nota introdutória), pp. 274-295, e Ruth W. Grant, *Hypocrisy and Integrity: Machiavelli, Rousseau and the Ethics of Politics*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.

¹² *Émile*, livro IV, *Oeuvres complètes*, 4, p. 509.

Émile tem de aprender a «amar todos os homens, mesmo os que desprezam os homens»¹³. Contudo, foi ele o primeiro filósofo a ensinar os ricos a detestarem-se. E fê-lo na esperança de os instigar a comportarem-se de forma menos odiosa em relação aos pobres. Os seus leitores eram, antes de mais, aqueles que tinham uma vida próspera; era a eles que a sua retórica prioritariamente se dirigia. Poder-se-ia dizer que Rousseau inventou a culpa liberal; antes dele, os partidários da modernidade iluminada estavam notoriamente isentos de culpa.

Rousseau politizou, pois, a compaixão na esperança de moderar a arrogância dos ricos numa sociedade que ainda era pertença deles. Mas, ao ensiná-los a detestarem-se, não pôde deixar de também nos encorajar a fazê-lo. Rousseau atribui aos ricos (que agravam a sua responsabilidade com a indiferença) a culpa pelos males dos pobres e (em relação a eles deveríamos, por isso, reagir com indiferença) pelos seus próprios males. Ao fustigá-los pela sua total insensibilidade, a fim de estimular a sua sensibilidade, Rousseau deixou a impressão de que, não se predispondo eles à compaixão, não podiam exigir recebê-la. Esse foi o seu contributo para o discurso da Revolução Francesa, bem como para o de todas as outras que se lhe seguiram.

Apesar de muitos historiadores poderem discordar da influência de Rousseau na revolução, ela foi, sem dúvida, a primeira manifestação do poder da sua retórica sobre a compaixão política. Robespierre e Saint-Just apresentaram o Terror como a vanguarda dos que sentem compaixão. Foram eles que fomentaram a compaixão enquanto base de uma nova política de reconciliação entre ricos e pobres, poderosos e fracos: por meio dela, os ricos tornar-se-iam solidários com os pobres. Por esta mesma razão, contudo, o rico ou o poderoso que não a tivesse condenava-se a si próprio ao extermínio. Ser um verdadeiro revolucionário (entre tantos que o não eram) significava assumir o fardo do sofrimento das massas e senti-lo ainda mais intensamente do que elas próprias. Tratava-se, pois, de chamar a si uma raiva tão ilimitada e tão devastadora como esse sofrimento. É nesta última acepção, extremamente ambígua, que, segundo Hannah Arendt, os padrinhos de todas as revoluções modernas foram homens de compaixão¹⁴, parecidos com

¹³ *Ibid.*, 4, p. 510.

¹⁴ Para um tratamento sugestivo, embora polémico, do papel da compaixão na Revolução Francesa, v. Hannah Arendt, *On Revolution*, ed. rev., Nova Iorque, Viking Press/Compass Books, 1966, pp. 53-110; cf. Jan Marejko, *Rousseau et la dérive totalitaire*, Lausana, L'Age de l'Homme, 1984, pp. 83-85. Ran Halévi deu-me a entender que Rousseau estaria avançado mais do que uma geração em relação ao seu tempo: os jacobinos (mesmo os mais radicais) pensavam em termos de nobreza e de povo (estigmatizando todos os supostos opositores como «aristocratas»); só no século XIX se teria a percepção clara do problema político em termos de ricos e de pobres. Sobre a influência de Rousseau na Revolução Francesa, v. François Furet, «Rousseau and the French Revolution», in *Legacy of Rousseau* (nota introdutória), pp. 168-182.

Stevie, o idota inocente de *The Secret Agent*, de Joseph Conrad, que é induzido a tentar colocar uma bomba no Observatório de Greenwich invocando a raiva incipiente contra o sofrimento resultante de uma crueldade que conhece bem de mais. Só lhes falta a idiotice que justifica que Stevie seja apresentado como inocente.

Seja qual for a sua responsabilidade nas violentas convulsões políticas dos últimos dois séculos, a revolução que verdadeiramente contava para Rousseau era de natureza moral. Do seu grande mestre Montesquieu havia aprendido que a política se baseava nos *moeurs*, ou costumes, e estes, por seu turno, na educação dos sentimentos. Assim, enquanto Maquiavel, por exemplo, introduzira «novos modos/estilos e novas ordens» — nós diríamos novas instituições —, Rousseau introduziu novos estados de espírito e formas de sentir. Aspirava a uma revolução feita a partir de dentro, não a uma revolução da razão, mas a uma revolução das razões do coração que a razão desconhece. Os seus escritos mais pessoais e também mais poéticos, os de natureza autobiográfica, foram também os mais políticos. A nova sensibilidade que incutiu nos seus leitores revelou-se mais importante do que qualquer das suas doutrinas. Assim legislam os grandes pensadores.

O Rousseau apóstolo da humanidade suplantou, pois, o Rousseau agitador político. A sua reinterpretação da moralidade humana como sentimento não só expressou como fomentou uma ampla reacção à moralidade baseada no egoísmo racional pregada pelos iluministas irredutíveis. Foi, simultaneamente, o maior teórico do novo sentimentalismo e, sobretudo nos seus escritos autobiográficos e apoloéticos, o herói e mártir autoproclamado desse sentimentalismo — aspecto da sua influência que podemos considerar mais «reformista» do que «revolucionário».

O sentimentalismo da compaixão em Rousseau acarretou uma noção nova e (parece justo dizê-lo) mais feminina da masculinidade. Mais do que qualquer entendimento anterior da perfeição humana, tende para a androginia, pois caracteriza a própria excelência masculina em termos de sensibilidade aos outros, ou, em última instância, sensibilidade ao seu sofrimento. Vejamos a famosa resposta de Goethe a Frau von Stein, uma filantropa que em 1787 lhe escrevia exaltando o progresso moral do seu tempo: «Também penso, devo confessá-lo», respondeu Goethe, «que é verdade que a humanidade acabará por triunfar. Apenas receio que, ao mesmo tempo, o mundo se transforme num grande hospital e cada um de nós se torne o enfermeiro caridoso do outro¹⁵.»

¹⁵ «Auch muss ich selbst sagen halt ich es für wahr dass die Humanität endlich siegen wird, nur fürcht ich dass gleicher Zeit die Welt ein grosses Hospital und einer des andern humaner Krankenwärter werden wird.» Carta de Roma datada de 8 de Junho de 1787, in *Goethes Briefe*, Hamburgo, Christian Wegner Verlag, 1964, vol. 2, p. 60. Usei no texto a tradução de Walter Kaufmann na sua edição de *On Genealogy of Morals*, de Nietzsche, Nova Iorque, Vintage Books, 1967, 124n.

Goethe tinha já uma visão clara do problema que, um século mais tarde, iria absorver Nietzsche: a dinâmica através da qual todos passariam a ser simultaneamente doentes e enfermeiros, vítimas do sofrimento e portadores de alívio para o sofrimento. Receava um mundo em que o único critério de virtude fosse a solicitude em relação ao sofrimento, um mundo em que o «eu sinto a tua dor, não te importas, por favor, de também sentir a minha?» substituiria padrões mais rigorosos — e também mais enobrecedores. Goethe ensaiava, assim, uma primeira restrição à autoridade moral da compaixão. Se a influência de Rousseau foi preponderante no século XIX, a luta contra essa influência não o foi menos.

Schopenhauer foi o grande sistematizador da moralidade da piedade. Longe de ser um agitador, Schopenhauer preconizava uma piedade profundamente apolítica. Só a condição humana enquanto tal, e não uma classe específica de seres humanos, era digna de piedade. Procurava, assim, popularizar e até radicalizar o ensinamento de Rousseau, ao mesmo tempo que rejeitava a ideia de que a piedade (e por isso a moralidade) fosse matéria sobre a qual os seres humanos pudessem receber educação. Pondo de parte as especulações de ordem psicológica, aspirava àquilo a que Rousseau não aspirara, uma metafísica da compaixão — inspirada, neste caso, pelas religiões orientais¹⁶. Por isso exaltou a piedade ainda mais do que Rousseau — ao mesmo tempo que a subordinava à negação da vida e à rejeição da civilização ocidental.

Não surpreende, pois, que no prefácio à sua *Genealogia da Moral* Nietzsche lamentasse que a «moralidade da piedade, que não pára de se propagar, já se tenha apoderado dos próprios filósofos e feito com que ficassem doentes»¹⁷. Justamente porque aceitava a ligação que Schopenhauer estabelecia entre a piedade e a negação da vida (argumentando que essa negação informava todas as manifestações de «humanitarismo»), a sua orientação foi no sentido de renunciar à piedade quase de modo tão radical como Schopenhauer a havia defendido. Para si, o carácter apolítico da doutrina do seu antecessor era tão-só aparente, escondendo um objectivo que era ambigualmente político e apolítico: a vingança das formas de vida doentes, degeneradas, destroçadas pela dor, contra as que prosperam. Nietzsche pensava conseguir inspirar uma política de repúdio pela piedade¹⁸. Essa política foi

¹⁶ Arthur Schopenhauer, *On the Basis of Morality* [*Über die Grundlage der Moral* (1841)], trad. E. F. J. Payne, Indianapolis, Bobbs-Merrill/Library of Liberal Arts, 1965, esp. pp. 138-214.

¹⁷ Nietzsche, *On The Genealogy of Morals* (1887), trad. W. Kaufmann e R. J. Hollingdale, publicado com *Ecce Homo*, Nova Iorque, Vintage Books, 1967, 19, prefácio, secção 5.

¹⁸ *Daybreak*, secções 132-139, 146, 467; *The Gay Science*, secções 289, 338, 345; *Thus Spoke Zarathustra*, 1.9, 2.3, 4.2; *Beyond Good and Evil*, secções 62, 82, 199, 202, 206, 222, 225, 260, 293; *Genealogy of Morals*, 3.º ensaio, secção 14; *Twilight of the Idols*, «Expeditions of an untimely man», 37. Para uma abordagem recente do pensamento de Nietzsche sobre a compaixão e a profundidade e ambiguidade da sua influência na reflexão posterior sobre o assunto, v. Luc Boltanski, *La souffrance à distance*, Paris, Métailié, 1993, pp. 189-214.

parar às mãos erradas. Contudo, regressar ao caso do jacobinismo significa não esquecer que a política da compaixão é ela própria altamente ambígua. Os extremos tocam-se e fazem-no com exigências de compaixão ou de crueldade que só se coadunam com superseres humanos.

O facto de o pensador que existia nele ter antecipado e criticado quase todos os excessos do retórico e, por isso, dos seus antigos discípulos é um dos testemunhos da grandeza de Rousseau (bem como da ambiguidade do seu legado). Ele foi, simultaneamente, a fonte próxima e o crítico mais presciente das correntes de pensamento que dominaram o século XIX, o que é verdade tanto no caso da compaixão como em muitos outros. É que a sua tentativa de fazer fluir o poder da compaixão era informada por uma clara consciência dos seus limites¹⁹.

Constitui sempre um risco recuperar uma figura do passado enquanto crítico do presente. Concluirei, no entanto, assinalando um desenvolvimento dos nossos dias em relação ao qual não me parece despropositado presumir que Rousseau se lhe referiria com amarga ironia. Trata-se da burocratização maciça da compaixão em grandes sistemas de assistência pública. Na sua edição de Março de 1992 a *Atlantic* publicou um artigo sobre o Dr. Ralph G. H. Siu, autor de *Less Suffering for Everybody*²⁰. O Dr. Siu é o fundador de uma nova ciência, a *panética/panemática**, que se propõe ajudar a diminuir o sofrimento definindo critérios científicos que permitam a sua medição. (Designou a sua unidade de sofrimento *foi dukkha*, a partir do páli, língua sagrada usada no cânone budístico.) Uma vez determinado o quociente em *dukkhas* de todos os tipos de sofrimento conhecidos, poderíamos construir diagramas de fluxo *dukkha*, que mostrariam o custo (ou benefício) líquido do sofrimento resultante de políticas alternativas, registando num gráfico o nível até ao qual o total de *dukkhas* imposto por uma determinada política excederia o de *dukkhas* por ela libertada (ou ficaria aquém dele). «Um dia», na opinião do Dr. Siu, «será possível obter um diagrama global dos Estados Unidos.» E o Dr. Siu prossegue: «Já imaginou as torrentes de milhares, de milhões de *dukkhas* que entrariam e sairiam²¹?» Utilizando esses dados, poderíamos conceber políticas eficazes em termos de sofrimento.

O Dr. Siu é, sem dúvida, um homem respeitável, mas o seu plano é digno dos projectistas de Swift. E, tal como os planos que Swift lhes atribuiu, a caricatura deste projecto acarreta com ele uma dificuldade real. De facto, a

¹⁹ Sobre os limites da compaixão, v., em especial, as três máximas sobre o assunto no início do livro IV do *Émile*, bem como a posterior discussão, mais à frente no mesmo livro, sobre a necessidade de generalizar a compaixão a fim de a expurgar da sua tendência para a injustiça.

²⁰ Cullen Murphy, «The first brick», in *The Atlantic*, Março de 1992, pp. 20-22.

* Formada à semelhança de *kinetics* = cinética/cinemática. (*N. da T.*)

²¹ Cullen Murphy, *op. cit.*, 22.

institucionalização ou racionalização da luta contra o sofrimento implica a sua quantificação ou despersonalização. No entanto, o sofrimento, pelo menos enquanto característica distintiva do ser humano, é sempre de ordem pessoal e, como tal, resiste a quantificações. O que diria o Dr. Siu a (ou de) Anna Karenina? O total de *dukkhas* relativo a ela subiria ao ponto de fazer rebentar a escala? Ou (num mundo em que tantos sentem na pele a miséria e a opressão) situar-se-ia abaixo do valor médio que lhe permitiria ser registado no gráfico? No romance *Cancer Ward*, de Solzhenitsyn, a deportada Elizaveta Anatolyevna afirma, a propósito do sofrimento de Anna, que neste século ninguém poderia levá-lo a sério. «Quando comparadas com aquelas por que temos vindo a passar, estas tragédias literárias só conseguem provocar-nos o riso²².» Uma afirmação sobre a qual vale a pena ponderar. Seja qual for o nosso veredicto final sobre ela, confirma-se a dificuldade de conceber uma medição em *dukkhas*. É óbvio que há sofrimentos maiores do que outros, mas não deixa de ser igualmente óbvio que certas pessoas (como Anna) sofrem mais intensamente do que outras.

Estas perplexidades recordam uma pretensa incongruência na defesa que Rousseau faz da compaixão: a sua oposição às estruturas de modernidade. Desde o seu início que a modernidade aspirou a aliviar o sofrimento — pensemos no *slogan* de Bacon «O alívio da condição do homem». E tudo levava a crer que o próprio Rousseau aprovava este objectivo, em especial a decisão moderna de melhorar o destino dos pobres. Ao elaborar a sua terceira máxima da compaixão, por exemplo, denuncia o que viria a chamar-se «a culpabilização da vítima», isto é, culpabilizar o pobre pela sua pobreza quando isso resulta, de facto, de circunstâncias que escapam ao seu controle. Rousseau defende o ponto de vista segundo o qual «o homem é sempre o mesmo em todos os estratos» (uma posição que favorece a compaixão em relação aos pobres), mas não o dos «nossos sábios», que proclamam haver «a mesma proporção de felicidade e de infortúnio em todas as estações — uma máxima tão extrema como indefensável». «Se todos são igualmente felizes, porquê então incomodar-me com alguém?» Ao fazer um rol dos infortúnios a que os pobres estão sujeitos, Rousseau denuncia a passividade dos ricos perante eles. Quanto à apatia dos pobres, é indício do seu bom senso: percebem que não têm outra opção senão adaptarem-se à sua miséria²³. Rousseau parece, pois, saltar por cima dos reformadores do século XIX, que procuravam melhorar a sorte dos pobres aperfeiçoando a sua moral, para vir situar-se à cabeça dos reformadores do século XX, para quem os pobres são vítimas, não dos seus maus hábitos, mas de um «sistema» relativamente ao qual estes hábitos constituem uma resposta sensata (se não mesmo um desafio).

²² Alexander Solzhenitsyn, *Cancer Ward*, trad. Nicholas Bethell e David Burg, Nova Iorque, Bantam Books, 1969, p. 479.

²³ *Emile*, livro IV, *Oeuvres complètes*, 4, pp. 508-510.

Será então Rousseau um defensor do Estado-Providência? Sim e não. É óbvio que imprimiu um extraordinário impulso ao reformismo em todas as suas manifestações, e não apenas em França. Por outro lado, não pode ter sido seu propósito encorajar sistematicamente o ascenso dos pobres às fileiras da classe média no quadro da sociedade comercial. É verdade que Rousseau antecipa um dos principais equívocos de Marx, ao argumentar que a concentração da riqueza nas mãos de muito poucos e o empobrecimento cada vez maior das massas é uma tendência inevitável do comércio (ou «luxo»). Ainda assim, esta não é a única nem sequer a principal objecção que levanta à sociedade comercial. Critica severamente a prosperidade a que o comércio aspira, quer pelos seus efeitos sobre aqueles que a ele têm acesso, quer pelos seus efeitos sobre aqueles que o não têm. Se todos os elementos da sociedade burguesa fossem completamente medianos, continuariam, ainda assim, a ser completamente miseráveis. Rousseau é o precursor de todos aqueles críticos sociais que, mais do que integrar os pobres na sociedade liberal, procuram fazer da sua existência uma permanente acusação a essa sociedade.

Na medida em que a filantropia se expressa, sobretudo, na promoção da própria modernidade (política, económica, ideológica e tecnológica), Rousseau insiste em que, na melhor das hipóteses, se orienta na direcção errada. Foi ele o primeiro a proclamar que, apesar das suas pretensões, a modernidade aumenta, de facto, o sofrimento humano, que o seu avanço se faz a par e passo com a miséria que a caracteriza. A modernidade, ou o iluminismo, começa por inflamar toda a espécie de paixões ambiciosas, suscitando o dissabor, mesmo quando supostamente quer aliviá-lo. Além disso, favorece vastas estruturas políticas impessoais, tão «alienantes» como opressivas; novas concentrações de riqueza e, por essa via, novas desigualdades em massa; a erradicação de modos de viver estáveis e sãos; a disseminação em massa de formas de pensamento que corroem a decência e o sentimento de prazer; uma actividade frenética em todas as frentes que só produz infelicidade; o envenenamento das relações humanas na sua origem, relegando-nos para a solidão, a desconfiança e a falsidade. Pior do que tudo, a modernidade não afrouxa os vínculos de dependência pessoal, antes os aperta.

Nesta altura este diagnóstico deixou de ser simplesmente bem conhecido para passar a estar enraizado e, ao proclamá-lo, Rousseau antecipa a subsequente obsessão moderna com estes sintomas. Mas também denuncia as nossas insatisfações com a institucionalização de esforços para as mitigar. Para começar, declara inequivocamente a compaixão incompatível com qualquer estilo de vida que faz do alívio do sofrimento profissão. «Pois é à força de verem a morte e o sofrimento que os padres e os médicos se tornam impiedosos²⁴.» Confrontada com a rotina, a compaixão extingue-se. E, à

medida que se extingue, aqueles que abraçam uma carreira dedicada a zelar pelos outros passarão a ser movidos por sentimentos menos caridosos. Também as relações de zelo e de ajuda são relações de dependência. Como acontece em todas as relações sociais, a dependência é mútua. Os clientes dependem dos benfeitores, mas estes, por seu lado, também dependem dos primeiros. E a dependência, que Rousseau apresenta sempre como o mal fundamental da humanidade, alimentará, como sempre faz, desprezo e ressentimento, arrogância e rancor, nunca compadecimento. «A compaixão organizada» na obra de Rousseau emerge como uma contradição de termos, pois qualquer organização (incluindo a terapêutica) corresponde a uma estrutura de dependência que, enquanto tal, fomenta o próprio infortúnio que deveria ser objecto da terapia²⁵.

Rousseau propôs-se edificar uma moralidade terrena, igualitária, pós-cristã e pós-iluminista. Prevendo o declínio da cristandade, procurou substituí-la por um fac-símile secular, uma religião da natureza cujas virtudes cardeais seriam a compaixão e a sinceridade. Antecipando uma era em que o espírito de comércio seria predominante, procurou atenuar o seu *ethos* de calculismo em proveito próprio. Antecipando o facto de nas sociedades do futuro tanto a masculinidade como a feminilidade virem a ser ameaçadas, procurou fornecer uma moralidade adequada a versões modificadas de ambas. Receando uma hipertrofia da razão, fomentou uma moralidade que a partir dela apelasse ao sentimento original. Em todos estes aspectos se revelou profético, embora a compaixão tenha levantado problemas específicos. Quase sempre em demasia ou deficitária, demasiado intensa ou demasiado esporádica, susceptível de excesso irracional como de hipocrisia calculada, a compaixão é tudo menos a base fiável de uma política pública, seja ela qual for. Em abono da verdade, Rousseau também não pensou que ela pudesse vir a sê-lo. E talvez tenha sido este, precisamente, o seu maior equívoco. Repito: assim legislam os grandes pensadores. E assim nos deixam, a nós, a tarefa de juntarmos os bocados.

Tradução de Manuela Pena Gomes

²⁵ Para uma crítica contemporânea das consequências da institucionalização da compaixão dentro do Estado-Providência, v. Marvin Olasky, *The Tragedy of American Compassion*, Indianapolis, Henry Regnery, 1992. A crítica de Olasky é feita a partir de um ponto de vista «da direita»; na intelectualidade de esquerda há paralelos surpreendentes entre a argumentação de Rousseau e a célebre e polémica posição defendida por Michel Foucault de que os métodos da terapia moderna são, antes de mais, métodos de controle. Esta controversa posição deu origem a um vasto conjunto de literatura cujo tema é a crítica do Estado-Providência (cf. Boltanski, *La souffrance à distance*, 247n3).