

Rousseau e Mandeville: entre o luxo e a árvore oca

Prof. Dr. Rafael de Araújo e Viana Leite
Bolsista PNPd-CAPES na UFPA
rafael_vianaleite@hotmail.com

Resumo: O presente artigo pretende comparar a perspectiva de Jean-Jacques Rousseau e Bernard Mandeville a propósito da questão do luxo e sua relação com a virtude e a sociedade. De Rousseau, analisaremos alguns passos de obras como as Considerações sobre o governo da Polônia, o Projeto de Constituição para Córsega e o Discurso sobre as ciências e as artes. Quanto a Mandeville, o texto base será o poema intitulado A colmeia resmungona, ou patifes transformados em honestos. O objetivo é apontar que, para além das diferenças evidentes entre os dois filósofos, do ponto de vista estrutural há uma importante semelhança: ambos propuseram um mesmo diagnóstico em relação ao avanço do luxo a partir do que será chamado de 'disjunção político-econômica'.

Palavras-chave: Rousseau, Mandeville, luxo, moral, política, Iluminismo.

Rousseau and Mandeville: between the luxury and the hollow tree

Abstract: This article tries to compare some passages of Rousseau's texts, namely Considerations sur le gouvernement de la Pologne, the Projet de Constitution pour la Corse and the Discours sur les sciences et les arts with Mandeville's poem named The grumbling hive, or knaves turn'd honest. The point of comparison is the luxury and its influence on society as well as on the individuals. Our objective is to point out that, despite the great differences between the two philosophers there is one common diagnosis concerning the diffusion of luxury, which we will call a 'political-economic disjunction'.

Key-words: Rousseau, Mandeville, luxury, morals, politics, Enlightenment.

“O mal pior já está feito quando se tem pobres para defender e ricos para serem contidos”.
(ROUSSEAU, 2002, p. 59. Trad. Brasileira, 2006, p. 103).

“Estabeleci como máxima que não deve ser desassistida que os pobres devem ser mantidos estritamente apegados ao trabalho, e que se é prudente aliviar suas necessidades, seria uma loucura curá-las por completo”.
(MANDEVILLE, 1924, p. 248. Tradução nossa).

A indicação do título de que haverá uma aproximação entre o autor da *Fábula das abelhas* e o cidadão de Genebra, provavelmente encoraje no leitor a previsão de alguma tentativa de comparação na qual se exploraria, muito naturalmente, a forte oposição entre eles. Ora, da defesa do luxo promovida por Bernard Mandeville para a veemente crítica moral ao desenvolvimento das artes, realizada por Jean-Jacques Rousseau, caberia uma análise de semelhanças? Pois será esse meu objetivo. Para tanto, desenvolverei uma nota de rodapé escrita por Jean Starobinski a propósito do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade*, de Rousseau, presente nas obras completas, edição da *Pléiade*. Em acordo com a nota em questão, a de número três, “Rousseau poderia tudo reter das análises de Mandeville, exceto pelo fato de optar pelo partido da virtude contra as seduções do luxo e da riqueza” (ROUSSEAU, 1964d, p. 1.331, Nota 3. Tradução nossa).

A primeira parte da sentença de Jean Starobinski aponta para uma forte proximidade entre os dois filósofos, enquanto a segunda parte, iniciada por uma restrição (exceto), indica que a tomada de posição de Rousseau nos encaminharia para um importante e bem conhecido distanciamento em relação a Mandeville, pois este teria sido aquele que optou pelo luxo. Rousseau, nesses termos, resistente aos avanços sedutores da riqueza, teria se ligado à defesa da virtude. Essa diferença de postura os teria levado para lados opostos na famosa querela do luxo, debate de grande repercussão no século XVIII.¹ A questão em relação à qual buscarei resposta é: o que significa e, além disso, de que maneira Rousseau poderia “*tudo reter*” de Mandeville e acabar, finalmente, no lado contrário do debate sobre o valor moral do luxo? A pressuposição fornecida por Jean Starobinski de que um deles teria sido seduzido pela riqueza e o outro pela virtude parece sumarizar de modo superficial a questão e, para nossos propósitos, encobrir algo interessante, a similaridade de estrutura em relação ao diagnóstico dos dois filósofos sobre a disseminação do luxo em seu tempo, e também sobre a decisão política que essa mesma disseminação solicitaria.

Para alcançar o objetivo estipulado, minha estratégia será a de proceder à leitura de alguns passos de textos como o *Discurso sobre as ciências e as artes*, *Projeto de Constituição para a Córsega* e as *Considerações sobre o governo da Polônia*, cotejando-as com o poema de Mandeville intitulado *A colmeia resmungona, ou patifes transformados em honestos*, presente na obra *A Fábula das abelhas*.² Minha hipótese de leitura é a

¹ Sobre a querela do luxo ver, por exemplo, o livro de Giuseppe Barbini intitulado *Il lusso: la civilizzazione in un dibattito Del XVIII secolo*. Para uma abordagem mais panorâmica, ver o livro de Luiz Roberto Monzani, *Desejo e prazer na idade moderna*, Capítulo I, Luxo, pp. 21-73.

² O poema *A colmeia resmungona, ou patifes transformados em honestos* apareceu pela primeira vez em 1705. Nove anos depois veio a lume *A fábula das abelhas: ou, vícios privados, benefícios públicos*; obra em que o poema citado reaparece, acompanhado de um comentário em prosa, *Uma investigação sobre a origem da virtude moral* e vinte notas que desenvolvem as teses de *A colmeia resmungona*. Em 1723 uma nova edição foi publicada, e desta vez Mandeville ampliou tanto o conteúdo das notas quanto adicionou dois novos ensaios: *Um ensaio sobre caridade e escolas de caridade* e *Uma investigação sobre a natureza da sociedade humana*. Vale notar que nos anos que se seguiram o autor fez alterações de estilo, além de compor uma *Segunda Parte*, composta de um Prefácio e seis diálogos que desenvolvem ainda mais as teses presentes na obra.



de que “tudo reter”, para usar a expressão de Jean Starobinski, implica em uma estrutura de diagnóstico muito semelhante proposta pelos dois filósofos em relação ao luxo, e que se apresentaria na forma do que podemos chamar de uma ‘disjunção político-econômica’, algo não explorado pelo comentador e que me esforçarei por explicitar. Antes de confrontarmos os textos, façamos alguns apontamentos introdutórios.

A oposição entre Rousseau e Mandeville é, à primeira vista, evidente. Seja do ponto de vista do conteúdo de suas reflexões, mas também do ponto de vista do estilo responsável por caracterizar seus textos. Afinal, o tom normalmente acusador e grandiloquente de Rousseau não se confunde com a ironia, fraseado cheio de imagens irreverentes e conclusões em conflito com a moral tradicional frequentemente encontrados em Mandeville. A diferença parece ficar maior, mesmo antagônica, quando pensamos no posicionamento tomado por ambos, por exemplo, diante do fenômeno econômico-político do luxo. Não parece, portanto, haver muita concordância entre os dois autores, ponto aparentemente confirmado quando pensamos na apreciação de Rousseau enquanto leitor de Mandeville.

Na primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade* Rousseau se refere a Mandeville de maneira severa, como o leitor do segundo *Discurso* não terá dificuldade em se lembrar. Nesse passo da obra, a discussão gira em torno do tema da piedade, que seria uma paixão encontrada no homem natural, sua “única virtude natural”, característica essa que, em acordo com Rousseau, teria sido reconhecida até mesmo pelo “(...) detrator mais encarniçado das virtudes humanas [Mandeville]”, cujo estilo seria normalmente “frio e sutil”. (ROUSSEAU, 1964d, t. III, p. 154) Tradução nossa).³ Esse é o retrato pouco lisonjeiro de Mandeville. Apesar de não dizer explicitamente, Rousseau muito provavelmente está fazendo referência a um texto presente na *Fábula das abelhas* intitulado *Um ensaio sobre caridade, e escolas de caridade*. No quarto parágrafo desse texto, Mandeville faz a descrição de uma cena hipotética, imagem altamente dramatizada: uma criança sendo estripada por um animal feroz. O objetivo do autor ao descrever essa cena é mostrar como a piedade consegue prevalecer sobre a maioria de nossas outras paixões, a depender da situação para a qual somos expostos. Seja um assassino, um homem de negócios ou um camponês, todos teriam piedade de uma criança em situação de perigo extremo, ao menos se estiverem próximos do acontecimento, sendo afetados sensorialmente por ele, enfim, vendo e escutando a criança ter sua pele rasgada e seus ossos quebrados por uma fera faminta. Essa imagem, que Rousseau chama de “patética” (no sentido de que a descrição solicita forte emoção), fugiria do estilo frio e sutil do autor da *Fábula das abelhas*.

A apreciação é enfática. Estaríamos falando do “detrator mais encarniçado das virtudes humanas”. Mais do que isso, no Prefácio a *Narciso* a doutrina de Mandeville é classificada como perigosa, fruto dos esforços de alguém que procuraria unicamente se distinguir (ROUSSEAU, 1973, p. 430).⁴ Em um interessante fragmento político sobre o luxo de autoria de Rousseau, pode-se perceber mais uma menção a Mandeville, mesmo que não seja nominal. Lá se comenta como um autor cujo desejo exacerbado por glória e honrarias se tornou socialmente pernicioso: “depois de tantos séculos dois homens [possivelmente Jean-François Melon e Mandeville] procurando tornarem-se célebres por suas opiniões singulares (...) ousaram em nossos

³ Sean Gaston, em um artigo publicado em 2012, intitulado *The fables of pity: Rousseau, Mandeville and the animal-fable*, mostra semelhanças e diferenças no que diz respeito ao conceito de piedade no interior da filosofia dos dois autores.

⁴ Essa apreciação de Rousseau está ligada ao modo como a teoria das paixões de Mandeville funciona, mas não somente a isso. Em um texto como *Uma investigação sobre a origem da virtude moral*, presente na *Fábula das abelhas*, encontramos a defesa de que a virtude é um construto político, e teve como finalidade civilizar pessoas que estavam inclinadas tão somente a atender seus desejos. Segundo essa perspectiva, no início das sociedades políticas, com a ajuda da adulação e lisonja os homens foram divididos artificialmente entre os virtuosos – que negavam sua inclinação mais premente para agir de outro modo, a saber, em nome do grupo – e os viciosos, aqueles que agiam de maneira egoísta. Como diz Mandeville, “(...) quanto mais sondarmos a natureza humana, mais nos convenceremos de que as virtudes morais são a cria política resultante do cruzamento da adulação com o orgulho”. (MANDEVILLE, 2013, p. 94. Tradução nossa). Rousseau não concordaria com uma perspectiva como essa. .

diás reverter todas as máximas econômicas dos antigos políticos” (ROUSSEAU, 1964e, t. II p. 518).⁵ Esse é o modo pelo qual Rousseau aborda a defesa do luxo: enquanto uma tentativa de reverter as máximas econômicas de um tempo em que era possível encontrar virtude entre as pessoas.

*

Essas tentativas da parte de Rousseau para manter o afastamento teórico em relação a Mandeville não conseguem, porém, distanciá-lo completamente do autor da *Fábula das abelhas*, como já mostrou Malcolm Jack, no artigo *One state of nature: Mandeville and Rousseau*. De fato, o leitor que passar os olhos pela descrição do que os dois filósofos entendem por estado de natureza encontrará pontos de encontro e similaridades estruturais importantes (1978, p. 119). Ainda em acordo com Malcolm Jack, seria a atitude, eu diria o tom do texto, que separa os dois autores, enquanto em muitos momentos a estrutura do argumento é comum a ambos (1978, p. 124). Minha hipótese de leitura se vale de uma perspectiva como essa, capaz de encontrar uma semelhança de tom a despeito da oposição de conteúdo. Não é por acaso, é verdade, que no ano seguinte à publicação do *Discurso sobre a desigualdade* uma resenha dessa obra, assinada por Adam Smith, aproximou Rousseau de Mandeville.

Publicada na *Edinburgh Review*, a resenha aborda vários temas, dentre os quais o *Discurso sobre a desigualdade*, obra polêmica publicada pelo filósofo genebrino cuja celebridade só fazia aumentar entre o público letrado da França e de outros países da Europa. Adam Smith defende ter sido a segunda parte de *A Fábula das abelhas* a inspiração para o chamado segundo *Discurso*. Não é meu objetivo colocar em questão essa interpretação. Em todo caso, é notória a participação de Mandeville na querela do luxo no século XVIII francês, com forte repercussão em autores como Rousseau, Voltaire e Jean-François Melon, para ficar com três exemplos.⁶ Rousseau provavelmente pretendia em alguma medida responder a perspectiva de Mandeville. Meu objetivo, como já fiz menção, não é mostrar um débito essencial de Rousseau para com a *Fábula das abelhas*, como pretende Adam Smith. Tentarei fazer algo menos enfático: quando nos atemos à estrutura do diagnóstico efetuado por esses autores, pode-se perceber uma semelhança de diagnóstico importante. Começemos por Mandeville, autor bem menos lido e comentado no Brasil do que Rousseau.

*

Mandeville talvez seja o maior apologista do luxo do século XVIII. Apologia que envolve a reabilitação, a nível social, de paixões consideradas comumente viciosas, tais como a inveja, o orgulho e a vaidade. Essas paixões, na letra de Mandeville, ganharam o estatuto de motores sociais que promoveriam, quando bem administradas, o bem público. A despeito da ousadia dessa tese, em confronto direto com as quatro virtudes cardeais (temperança, prudência, força e justiça), o ponto para o qual gostaria de chamar atenção é o fato de que, para o autor da *Fábula das abelhas*, seria um projeto fracassado tentar conciliar em uma mesma sociedade tanto virtude quanto grandiosidade financeira e luxo. Tudo se passa como se estivéssemos falando sobre dois pesos de uma balança: quando um deles se eleva o outro tende forçosamente a se abaixar. Haveria, portanto, uma mútua rejeição entre virtude ascética e luxo ou, se quisermos, entre moral ascética

⁵ Jean-François Melon, autor do importante *Ensaio político sobre o comércio* é, muito provavelmente, um dos autores visado por essa passagem. Ele foi secretário de John Law, além de ter trabalhado com Montesquieu quando do estabelecimento da Academia de Bordeaux. Em 1734 publicou o *Ensaio político sobre o comércio*. Nesse texto, defende sem grande embaraço que o luxo beneficia o aparelho político. Algo impensável durante muito tempo, mas que depois de Mandeville tornou-se mais factível. O livro foi popular na França e uma segunda edição apareceu dois anos depois, acrescida de sete capítulos. Voltaire não só leu a obra de Melon como escreveu um texto comentando suas teses. Sobre a passagem de Rousseau, não penso que o segundo autor visado seja Voltaire, como alguns comentadores defendem, dado que ele nessa época já era célebre e, como vemos pela citação, Rousseau coloca o desejo de reconhecimento como algo que impulsionaria esse dois – não nomeados – defensores inauditos do luxo.

⁶ Propor que um autor tenha influenciado outro é algo normalmente vago e de difícil delimitação. Nigel Joseph, em artigo intitulado *The impartial spectator, amour-propre, and consequences of the secular gaze: Rousseau's and Adam Smith's responses to Mandeville*, classifica o próprio Adam Smith como alguém que teria trilhado um caminho aberto por Bernard Mandeville (2011, p. 34).

e economia.⁷ No fim do poema *A colmeia resmungona, ou patifes transformados em honestos*, lemos a título de *Moral* da história: “Então deixem de reclamações: tolos são os que se esforçam em fazer grande uma colmeia honesta (...)” (MANDEVILLE, 1924, p. 36, versos 409 e 410. Tradução nossa).

Eis um alerta, em forma de oposição, responsável por apontar para o iminente insucesso de todos os que pretenderem aliar grandeza econômica (é prioritariamente assim que devemos entender ‘grande’) e virtude. É justamente essa tese, basilar, que eu chamei de disjunção político-econômica. Ao que parece, é a mesma coisa que Rousseau defende, porém, em um estilo mais sentencioso, quando diz no *Discurso sobre as ciências e as artes*, conhecido por primeiro *Discurso*, que “o gosto pelo fausto em absoluto não se associa nas mesmas almas com aquele da honestidade” (ROUSSEAU, 1971b, p. 50, Tradução nossa). Mandeville opôs honestidade e grandeza, Rousseau fausto e honestidade: essa semelhança não é meramente acidental e não se limita apenas à superfície. Voltemos à *Moral* do poema mandeviliano para que possamos aprofundar a semelhança para a qual comecei a chamar atenção:

Gozar das conveniências do mundo,
Ser famoso na guerra, e também viver com comodidades,
Sem grandes vícios é uma vã utopia assentada no cérebro.
Fraude, luxo e orgulho precisam viver
Enquanto deles recebemos o benefício (MANDEVILLE, 1924, p. 37, versos 411-416. Tradução nossa).

A intensificação do comércio e o aumento do conforto material que uma parcela da população de algumas cidades europeias do século XVIII vivenciou, assim como os avanços das artes e ciências estariam, para Mandeville, atrelados a paixões consideradas pela moral ascética como altamente viciosas.⁸ De um ponto de vista conceitual, devemos nos lembrar de que em conformidade com a definição de virtude utilizada, toda ação guiada por uma paixão é tida como viciosa.⁹ Posto isso, compreende-se melhor como os versos separam inequivocamente o trio luxo, orgulho e inveja da virtude (entendida como comportamento racional não sujeito à influência das paixões). Vale ainda dizer que Mandeville não parece atacar o comportamento virtuoso em nome do luxo – ao menos não explicitamente –, mas leva ao absurdo a tentativa de conciliar virtude e opulência. O subtítulo da *Fábula das abelhas* é precisamente *Benefícios públicos, vícios privados*. Esse subtítulo mostra a cumplicidade entre paixões consideradas historicamente como prejudiciais e o aumento do conforto material trazido pelo luxo a partir, por exemplo, do avanço das trocas comerciais entre as nações. Vejamos agora de modo mais detalhado, na tentativa de retrair o horizonte de investigação de Mandeville, o poema *A colmeia resmungona, ou patifes transformados em honestos*, texto que abre *A Fábula das abelhas*.

Interessa notar desde já que o poema é alegórico e se vale da imagem de uma colmeia para descrever uma sociedade que bem poderia ser humana, de modo que todas as funções, sejam elas de ordem política, jurídica ou social, poderiam ser nela encontradas. O poema, além disso, se

⁷ A tese da independência do âmbito político pelo econômico é proposta, por exemplo, por Louis Dumont, no livro *Homo Aequalis*.

⁸ Podemos nos perguntar por que o luxo exaltou tanto os ânimos dos intelectuais no séc. XVIII. A necessidade de uma discussão desse teor pode ser encontrada também nas mudanças político-econômicas que estavam tomando forma na época. Não queremos colocar toda a importância da querela do luxo sobre seu aspecto histórico e econômico, tal estratégia pretende simplesmente advertir o leitor da importância desse tema para os autores setecentistas: a ascensão burguesa e a ampliação comercial, por exemplo, possibilitou um aumento considerável de pessoas ricas e como consequência uma grande disseminação de artigos de luxo, algo que até então estava reservado para a nobreza e realeza. Em sua versão francesa, “a querela do luxo”, como diz Rosemaria Allard “é um debate sobre as vantagens ou desvantagens das mudanças vividas na França” (ALLARD, 2011, online).

⁹ Ver, por exemplo, a tese de doutorado de Ari Tank Brito chamada *As Abelhas Egoístas: vício e virtude na obra de Bernard Mandeville*: “A virtude (...) só pode ser uma ação (ou disposição para agir) que não tem origem em nenhum apetite em nenhuma paixão (...)” (BRITO, 2006, p. 63).

articula por um duplo movimento literário-argumentativo que manifesta de modo privilegiado a disjunção tema deste artigo. O primeiro movimento descreve diversos aspectos de uma sociedade afetada pelo luxo e paixões consideradas viciosas. A descrição apresenta ao leitor uma colmeia populosa e muito rica, cujas habitantes possuíam paixões como avareza, orgulho e inveja, consequentemente elas eram inclinadas a terem defeitos os mais diversos. Ainda assim, eram bem governadas e famosas por suas leis, além de fazerem germinar entre si tanto as artes quanto as ciências. O leitor tem diante de si um quadro amplo, cuja ênfase é dada nas relações sociais e não em alguma personagem específica. Tudo se passa, na verdade, como se o protagonista da história fosse a própria comunidade, e sua personalidade se confundisse com as relações sociais que lá eram articuladas. A composição do quadro é elaborada de modo a evidenciar que enraizadas aos vícios e ao luxo havia, porém, prosperidade e magnificência.

Esse quadro remete o leitor ao que há de essencial no primeiro movimento do poema quando aproxima, a partir de uma relação de cumplicidade, paixões viciosas e a florescência econômica de um Estado. As abelhas viciosas, consideradas moralmente reprováveis, como estamos vendo, teriam, ainda assim, participação direta no desenvolvimento da comunidade: haveria uma espécie de irmandade entre vícios e virtude.¹⁰ O artifício literário responsável por apresentar essa tese é a construção de um paralelismo recorrente no texto que marca a ligação entre vícios morais e prosperidade econômica. Algo percebido, por exemplo, quando é afirmado que “toda e qualquer parte era cheia de vício, ainda assim, o todo era um paraíso” (MANDEVILLE, 1924, p. 24, versos 155 e 156. Tradução nossa). Aqui, ‘vício e paraíso’ estão elencados como elementos interdependentes, algo capaz de criar um curto-circuito na moral tradicional em sua relação com o âmbito político. De modo abrangente, podemos dizer que são os próprios vícios e seu aliado, o luxo, os responsáveis por propulsionar a *démarche* política capaz de oferecer proteção contra intempéries (casas e abrigos), remédio contra o tédio (entretenimento) e dar vazão aos desejos das abelhas, o que faria da comunidade um paraíso. Avancemos mais um pouco no poema.

O segundo movimento literário-argumentativo, espécie de contraposição do primeiro, descreve o funcionamento de uma sociedade em que todos os componentes da colmeia têm seu comportamento pautado unicamente pela virtude. Isso aconteceu porque, em acordo com o enredo do poema, insatisfeitas com seus vícios, as abelhas pediram a uma entidade divina para que elas se tornassem completamente virtuosas, tendo retiradas de si toda e qualquer marca de depravação moral. Esse pedido foi estrategicamente concedido, ou seja, os patifes foram transformados em honestos. Entretanto, de que modo, o leitor logo se pergunta, a colmeia poderia ser afetada por uma mudança como essa? A resposta de Mandeville é rápida e não deixa de ser surpreendente para quem pensava que a virtude traria, por uma consequência natural, somente benefícios: “Quão vasta e repentina foi a alteração!” (MANDEVILLE, 1924, p. 28, verso 243. Tradução nossa), mas não exatamente para o melhor. A estrutura socioeconômica da colmeia mudou completamente, pois, uma vez que a virtude passou a temperar a conduta das abelhas, o poder econômico trazido pelo comércio efervescente e, junto com ele, a força política, se perderam. O comércio foi radicalmente afetado pela recente simplicidade das abelhas porque ele está a serviço de várias paixões como vaidade, orgulho e indolência. Deixando de atender aos clamores da vaidade, que convida o olhar do outro a nos aprovar pela posse do luxo, as abelhas pararam de incentivar a produção de artigos de segunda necessidade:

¹⁰ Como diz o autor: “Pode-se dizer que a virtude fez amizade com o vício quando pessoas boas e engenhosas mantêm suas famílias e educam decentemente seus filhos, pagam seus impostos e são, em vários aspectos, úteis membros da sociedade – não obstante – ganham seu sustento com algo dependente principalmente dos vícios dos demais ou que está estreitamente relacionado a eles” (MANDEVILLE, 1924, *Nota F*, p. 95. Tradução nossa).

Na medida em que o orgulho e o luxo decresceram
Concomitantemente elas deixaram os mares (...)
as artes foram negligenciadas.” (MANDEVILLE, 1924, p. 34, versos 381, 382 e 385. Tradução nossa)

Acontecimento motivado pelo fato de que o orgulho e a vaidade, exemplo utilizado acima, aliados a outras paixões, representam precisamente o que motivava as abelhas a deixarem sua própria segurança para desbravar os mares atrás de bons negócios, mas não só isso. Todas as funções sociais que lidavam de alguma maneira com o vício foram extintas, e as abelhas que trabalhavam nessas funções foram obrigadas a deixar a colmeia. Processo que pode parecer exagerado, porém, de que adiantaria ter alguém para vigiar prisões agora vazias, cujas celas não mais abrigavam abelhas que, como sabemos, passaram a ser completamente virtuosas? O mesmo se passa com os policiais, ferreiros e advogados. Funções que se tornaram desnecessárias entre abelhas honestas que não mais precisavam de proteção física ou jurídica. A comunidade, assim, reduziu de tamanho e suas habitantes deixaram de se relacionar com outras colmeias, pois optaram pela autossuficiência em detrimento da interdependência em relação a bens materiais fornecidos em trocas comerciais. O desfecho do poema é enfático:

Para evitar a extravagância.
Elas voaram para uma árvore oca,
Abençoadas pelo contentamento e honestidade (MANDEVILLE, 1924, p. 35, antepenúltimo, penúltimo e último versos. Tradução nossa).

Esse seria o preço, por assim dizer, a ser pago para sermos virtuosos: estagnação econômica, pobreza, ausência de artes e ciências. De centro cultural que era a colmeia, com forças armadas e entretenimento, passou a ser uma pequena comunidade, permeada por virtude, sem luxo e comércio, privilegiando a simplicidade e a autossuficiência. Como diz Malcolm Jack, ao leitor resta uma severa escolha, “ou ele aceita a corrupção da grande e barulhenta colmeia, em que o vício é um agente social essencial ou deve ficar contente com uma existência austera em uma sociedade mais primitiva” (JACK, 1989, p. 25). Essa escolha pode ser traduzida como sendo uma disjunção político-econômica, já que coadunar luxo e virtude seria inviável. Ora, é preciso escolher entre um ou outro. Para fechar essa primeira parte do texto, cabe a pergunta: como não se surpreender com a semelhança entre a opção política que rejeita o luxo em nome de uma “existência austera em uma comunidade mais primitiva” com certa comunidade fictícia estabelecida no sopé dos Alpes, chamada Clarens, bem familiar ao leitor de Rousseau? Sigamos essa pista com mais cuidado.¹¹

*

Ainda que Rousseau trate em mais de um texto da questão do luxo, ele não é um economista no sentido estrito do termo. Esse ponto é amplamente reconhecido pela literatura secundária. Mais do que isso, ele foi durante muito tempo considerado alguém cuja posição nesse espectro seria arcaica. Nesse sentido, um texto como o verbete *Economia política*, escrito para a *Enciclopédia*, foi considerado de segunda importância diante de uma obra como o *Contrato social*. Sobre a relevância da economia no interior da filosofia rousseauiana,

¹¹ Qual é o primeiro livro que terá o jovem Emílio senão *Robinson Crusoe*? (Livro III, 2004 p. 244 e seguintes) A ilha na qual naufraga é um pouco como a árvore oca do final do poema mandeviliano, com o acréscimo de que vive sozinho. Sem a colaboração de semelhantes, sem praticamente nenhuma arte, contando apenas com poucos instrumentos e seu engenho. E, dessa maneira, Robinson consegue prover à sua subsistência. No parágrafo 96 da *Carta a d'Alembert*, Rousseau menciona elogiosamente o modo altamente autônomo com o qual os montanhese suíços levariam suas vidas. O autor chega a afirmar, sobre esses felizes camponeses, que comeriam aquilo produzido por suas mãos, além de jamais vidraceiros, marceneiros ou prestadores de serviços semelhantes a esses terem entrado nessas terras, cujas casas foram construídas pelos próprios moradores.

o debate entre Catherine Larrère (2007) e Bruno Bernardi (2002) é ilustrativo¹². O ponto para o qual gostaria de chamar atenção é o de que estamos diante de um tema controverso, a um só tempo ausente e presente, visto que assuntos ligados a esse universo são estratégicos para a compreensão da filosofia de Rousseau, porém, suas investigações não apresentam um tratamento técnico ou sistemático do tema.

De início, podemos dizer, na esteira de Catherine Larrère, que não devemos fazer de Rousseau um pensador como Quesnay em sua relação com assuntos de ordem econômica. Em outras palavras, seria equivocado perguntar pela economia de Rousseau, até mesmo porque essa disciplina, com pretensão científica, teria aparecimento posterior (2007, p. 118). Para Marcel Hénaff, quando pensamos em escritores como Cantillon, Melon ou Quesnay, fica evidente a disparidade de abordagem entre eles e o filósofo genebrino. Questões envolvendo renda, lucro, crédito, variações de valor na moeda, troca e indústria não são, enfim, pormenorizadamente investigadas nos textos do filósofo genebrino. Se ele conhece os princípios que serão os da nascente ciência econômica, desconheceria, porém, os dados específicos desse domínio (1989, p. 109). Michel Launay, por sua vez, chega a afirmar que diante da realidade econômica do seu tempo, Rousseau teria adotado uma “atitude defensiva, moral e, por vezes, sentimental” (LAUNAY, 1971, p. 223. Tradução nossa).

De todo modo, assuntos ligados à economia estão presentes, por exemplo, em textos como o verbete *Economia política*, principalmente na última parte, responsável por lidar com a imposição de impostos; pode-se citar ainda a descrição da estrutura de trabalho na fictícia Clarens, em *A Nova Heloísa*, basicamente na Quarta Parte, Carta X, e na Quinta Parte, Carta II; não nos esqueçamos da descrição dos montanhese suíços e seu estilo de vida simples, apresentados nos parágrafos 96 e 97 da *Carta a d'Alembert*. O leitor das *Considerações sobre o governo da Polônia* deve se lembrar de como, nos Capítulos X e XI, pode-se acompanhar uma discussão sobre questões de administração e sistema econômico. No *Emílio*, Livro II, estão presentes comentários sobre a noção de propriedade e, no Livro III, acompanha-se uma importante discussão sobre a divisão de trabalho, tema que é contemplado também no *Discurso sobre a desigualdade*. Para os propósitos deste artigo, é preciso ressaltar, o que mais importa é evidenciar a dicotomia apresentada entre riqueza e virtude, percebida no chamado primeiro *Discurso*, além da disjunção político-econômica encontrada, por exemplo, nas *Considerações sobre o governo da Polônia*.

Especificamente sobre o tema do luxo, Rousseau se comporta como um detrator clássico diante dos apologistas do século XVIII. Em meio aos prenúncios da Era industrial e do crescente comércio internacional, ele concede preferência a uma economia alinhada à agricultura, mostrando hostilidade para com a expansão do comércio, uso do dinheiro e a crescente relevância do âmbito econômico em relação ao político.¹³ Rousseau promove, na verdade, um movimento argumentativo pelo qual se subordina a economia à política e à moral. Fato é que, para o filósofo genebrino, a economia ligar-se-ia à administração estatal, além disso, podemos dizer que o envolvimento entre política/moral e economia é entendido como essencialmente conflituoso, isso porque haveria uma relação inversamente proporcional entre dever cívico e interesse

¹² Refiro-me à Introdução muito esclarecedora de Bruno Bernardi, presente na edição da VRIN do chamado *Discurso sobre economia política* (2002, pp. 7-36), e o artigo de Catherine Larrère, *Pourquoi faudrait-il faire de Rousseau un économiste?* (2007). Ainda sobre a pertinência do tema da economia em Rousseau e a recepção crítica do seu pensamento a respeito desse ponto, ver o artigo de Céline Spector, intitulado *Rousseau et la critique de l'économie politique: lecture du Livre III de l'Émile* (2013).

¹³ Sobre a agricultura, pode-se ler no Livro III do *Emílio*: “A primeira e a mais respeitável de todas as artes é a agricultura (...)” (ROUSSEAU, 2004, p. 250). Poucas páginas à frente encontramos uma afirmação igualmente elogiosa: “Todavia, a agricultura é o primeiro ofício do homem; é o mais honesto, o mais útil e, portanto, o mais nobre que ele pode exercer” (ROUSSEAU, 2004, p. 262). No verbete *Economia política*, Rousseau dirá: “(...) e pode-se dizer que um governo chegou ao seu último grau de corrupção quando não tem outro nervo senão o dinheiro” (ROUSSEAU, 2002, p. 68/69. Tradução nossa). No *Contrato social*, Livro III, Capítulo XV, afirma-se que “desde que o serviço público deixa de constituir a atividade principal dos cidadãos e eles preferem servir com a sua bolsa a servir com sua pessoa, o Estado já se encontra próximo da ruína. Se lhes for preciso combater, pagarão com tropas e ficarão em casa (...)” (ROUSSEAU, t. III, 1964a, p. 428. Tradução nossa).



particular.¹⁴ Caso o interesse particular não seja alinhado àquele denominado comum, a própria estrutura de uma sociedade saudável encontra-se em perigo. Podemos, desse modo, afirmar juntamente com Céline Spector que a economia não está como que em segundo plano quando comparada com a política, mas, diferentemente, é a condição de possibilidade da justiça política (2002a, p. 196).

Desde pelo menos a publicação do *Discurso sobre as ciências e as artes*, de 1750, Rousseau apresenta e desenvolve a mesma disjunção explicitada por Mandeville e analisada na primeira parte deste artigo. O primeiro *Discurso* é estruturado de modo a investigar uma relação entre dois termos, a saber, o par ciências/ artes e, de outro lado, os costumes, em uma relação específica, a de aprimoramento. Ao analisar as relações sociais de Paris e outras nações ricas, Rousseau, assim como Mandeville, percebe a conjunção entre o investimento social nas ciências\artes e a corrupção dos costumes, ou seja, que as relações entre as pessoas são construídas, no mais das vezes, por meio de dissimulação e engano. Apontando a distância entre o modo como os indivíduos se comportam e as suas intenções, a obra indica como “(...) seria doce viver entre nós, se a contenção exterior fosse sempre a imagem das disposições do coração, se a decência fosse a virtude, se nossas máximas nos servissem de regra (...)” (ROUSSEAU, 1964c, t. III, p. 7. Tradução nossa). Três oposições, cada uma delas responsável por colocar uma distância entre a intenção e o comportamento: temos claramente as cores de um quadro de corrupção moral.

De certo modo, é como se estivéssemos falando da colmeia viciosa e cheia de esplendor pintada por Mandeville. De maneira distinta, porém, Rousseau não clama saudosamente pela volta da virtude perdida, ele procura pela causa da corrupção dos costumes. O desenvolvimento das ciências e artes, juntamente com a disseminação do luxo, conforme o texto, são os responsáveis. O esforço da obra é precisamente mostrar a conjunção constante na história dos povos entre o aparecimento e desenvolvimento de polidez\artes\ luxo e a corrupção dos costumes (1964c, t. III, p. 10-11).

Importa notar ainda que Rousseau ataca de modo enfático o luxo em praticamente todas as oportunidades em que fala dele. Assim como Mandeville, ele discorre sobre o mesmo fenômeno, na medida em que nota a importância crescente do luxo nas relações humanas, formulando uma caracterização desse objeto econômico-social de modo surpreendentemente semelhante. Quanto a Rousseau, ele afirma que “a questão do luxo trata precisamente de quê? De saber o que importa mais aos impérios: serem brilhantes e momentâneos ou virtuosos e duráveis” (ROUSSEAU, 1964c, t. III, p. 20. Tradução nossa). A dicotomia clássica entre riqueza e virtude é ainda uma vez colocada em pauta. A passagem citada explicita uma oposição capaz de, em um primeiro nível, dizer respeito à escolha político-moral tomada por um povo. Assim, de um lado teríamos o brilho, metáfora que aponta para o luxo e, de outro lado, a virtude. Essa oposição tem um resultado também de caráter temporal, dado que com o luxo advém a fragilidade política representada pela efemeridade.

A relação conflituosa entre virtude e comércio é retomada insistentemente. Isso se dá, por exemplo, com a contraposição entre antigos e modernos, bem ao gosto de Rousseau, quando é afirmado, de modo emblemático, que os antigos falavam constantemente de costumes e virtudes, enquanto os políticos setecentistas falavam somente de comércio e de dinheiro (1964c, t. III, p. 19). Essa afirmação está

¹⁴ Ver o verbete *Economia política*: “(...) mas, infelizmente, o interesse pessoal se encontra sempre na razão inversa do dever (...)” (ROUSSEAU, 2002, p. 48. Tradução nossa). Rousseau já havia dito, poucas páginas antes que “(...) os abusos são inevitáveis, e suas consequências são funestas em toda sociedade em que o interesse público e as leis não possuem nenhuma força natural e são, incessantemente, atacadas pelo interesse pessoal e as paixões dos chefes e dos membros” (ROUSSEAU, 2002, p. 43. Tradução nossa). No *Emílio*, Livro V, podemos encontrar a mesma ideia, agora acrescentada do efeito contrário. Se o interesse particular concorre para os abusos, o interesse público ajuda na conservação da sociedade: “(...) pois o interesse privado sempre tende a privilegiar, enquanto o interesse público tende à igualdade” (ROUSSEAU, 2004, p. 684). Chamo atenção, por fim, para o *Contrato social*, Livro II, Capítulo I: “a vontade particular tende por sua natureza às preferências e a vontade geral à igualdade” (ROUSSEAU, 1964a, t. III, p. 368).



inteiramente acertada, pelo menos quando pensamos na publicação de textos envolvendo o luxo no período. Ora, muitos foram os autores que comentaram sobre esse ponto, mais de cem obras tomando o luxo como objeto de estudo foram publicadas na França entre 1736-1786¹⁵. Em tom crítico em relação ao avanço de uma postura essencialmente econômica frente aos indivíduos, o que aconteceria em detrimento de valores políticos, Rousseau recusa veementemente que um cidadão tenha sua importância cívica convertida em mera capacidade de consumo (1964c, t. III, p. 20). Entre a cidadania e uma caracterização social pautada no consumo das pessoas, haveria uma contraposição essencial capaz de conduzir o modo como o autor aborda o tema, aspecto que mostra o interesse atual de sua reflexão econômica, ao questionar uma perspectiva que pode ser chamada de aritmética político-social. Respondendo às refutações que o primeiro *Discurso* sofreu, o caráter moral do tratamento dado é evidenciado de modo direto: “vejo que me falam sempre de fortuna e de grandeza. Eu mesmo falei de costumes e virtude” (ROUSSEAU, 1964c, t. III, p. 79. Tradução nossa). A mesma estratégia mandeviliana pode ser percebida, responsável por montar paralelismos, mas aqui o sinal é invertido, no preciso sentido de que eles são elaborados com o objetivo de explicitar a tensão existente entre virtude e luxo, e não a cumplicidade entre vícios e esplendor. Afirma-se a mesma coisa, contudo, de modo invertido.

No Prefácio a *Narciso, ou o amante de si mesmo*, o autor escreve de modo sentencioso e excessivamente generalizador que as cruzadas, a descoberta das Índias e a intensificação do comércio, ou seja, tudo o que aproxima um povo do outro, altera de modo prejudicial os costumes. Nessas trocas, o que teríamos como saldo final se confundiria com a assimilação dos vícios e crimes de outras nações, e não suas virtudes (1964g, t. II, p. 964). Contrariamente ao que é afirmado por Voltaire ou Jean-François Melon, o filósofo genebrino defende que o luxo é diametralmente oposto aos bons costumes (1964c, t. III, p. 19)¹⁶. Estamos em uma atmosfera moral, o que é corroborado quando a riqueza dos ornamentos, signo de opulência, é contraposta às vestimentas rústicas de um lavrador, signos mais precisos por onde se reconheceria a pessoa sã e robusta (1964c, t. III, p. 8). O filósofo genebrino, respondendo aos seus adversários, é tão direto em seu diagnóstico quanto poderia ser: “Meu sentimento é o de que absolutamente não se precisa dele. Tudo é fonte de mal quando se ultrapassa a necessidade física” (ROUSSEAU, 1964c, t. III, p. 95). Esse é o diagnóstico, reflexão localizada no âmbito do possível, portanto, não se trata de aniquilar todo e qualquer resquício de luxo, entendido como aquilo que ultrapassa o necessário para subsistência, pois, em âmbito prático ou factível, levando em conta uma sociedade datada historicamente, e na qual o luxo já esteja imiscuído, tal projeto não seria ao menos possível. Isso não quer dizer que, por ser uma contaminação da qual não se pode extirpar as pessoas, o luxo passe a ser algo politicamente vantajoso:

Não pretendo reduzir os homens ao contentamento do simples necessário. Sei muito bem que não se deve formar o quimérico projeto de assim fazer pessoas de bem: mas me vi na obrigação de dizer, sem muitas voltas, a verdade que me perguntaram. (ROUSSEAU, 1964c, t. III, p. 95. Tradução nossa)¹⁷

O primeiro *Discurso* é, como se sabe, enfático e, em mais de uma ocasião, se vale de figuras de linguagem capazes de preencher com força suas afirmações, porém, o tom não é de demolição, em um espírito de reforma austera. Sobre a inutilidade de estabelecer leis contra o luxo onde ele já se espalhou, Rousseau usa uma expressão eloquente em uma carta endereçada ao padre Raynal, quando da polêmica sobre o primeiro

¹⁵ Informação fornecida por Jeremy Jennings, no artigo *The debate about luxury in eighteenth-century French political thought* (2007, p. 86). Sobre isso, ver também o livro de Luis Roberto Monzani, *Desejo e prazer na idade moderna* (2011, p. 26).

¹⁶ Remeto o leitor ao poema de Voltaire, no qual ele faz a apologia do luxo, chamado *O mundano*: “Eu rendo graças à natureza que sabiamente/ e para o meu bem, fez-me filho deste tempo presente/ tão criticado pelos revestidos de autoridade:/ meus costumes são feitos para estes tempos de profanidade./ Amo o luxo e mesmo a suavidade,/ todos os prazeres, as artes de várias espécies,/ o asseio, o bom gosto, mesmo os ornamentos:/ todo homem honesto goza de tais sentimentos./ (...) o paraíso terrestre é onde estou.” (VOLTAIRE, 1909, versos 5-12 e 123. Tradução nossa).

¹⁷ Respondendo às refutações levantadas contra o *Discurso sobre as ciências e as artes*, Rousseau volta a afirmar a impossibilidade de extrair o luxo de onde ele já se fixou: “Em vão cortarías os alimentos da vaidade, da ociosidade e do luxo (...) seus corações, uma vez corrompidos, o serão para sempre” (ROUSSEAU, 1964c, t. III, p. 56).



Discurso: “Não ignoro que quando um homem está morto não é preciso chamar médicos” (ROUSSEAU, 1964f, t. III, p. 33. Tradução nossa). A mesma coisa se dá quando falamos de uma cidade tal qual Paris e o teatro (aliado do luxo) lá existente. Mesmo se na *Carta a d’Alembert*, para ficar com um exemplo importante e polêmico, Rousseau recusa o benefício da introdução de uma companhia de comédia no interior dos muros de Genebra, de um ponto de vista programático ou factível, por outro lado, isso não significa que seja estratégico retirar o teatro de uma cidade como a parisiense, onde ele já está enraizado. Compreender esse ponto é perceber como o caso particular, circunstancial, vai se coadunando, sendo assimilado ao diagnóstico que se engaja com o sistema filosófico em sua universalidade. Rousseau pendula, em seus textos, entre o possível, em nível de diagnóstico, e o factível, ou seja, o que é viável levando em conta as especificidades de algum contexto social preciso.

Voltemos ao ponto principal deste artigo. É a virtude aliada da igualdade e da liberdade que, em acordo com o chamado primeiro *Discurso*, forneceria aos Estados maior durabilidade, mesmo se o *Contrato social* preveja a degenerescência de todo governo humano, conforme o Livro III, Capítulo X. Nesse ponto vemos quão distante Rousseau parece estar de Mandeville. Se para o autor da *Fábula das abelhas*, como vimos, virtude é abordada como a execução de uma ação racional, desapaixonada, acontece outra coisa quando lemos os textos rousseauianos. Tal qual aparece no primeiro *Discurso*, temos a um só tempo abundância de ocorrências do termo, porém, pouco esforço de definição. A virtude é tomada como algo capaz de guardar em si positividade, fala-se de uma característica combativa ou profundamente ativa. Ela é definida, de modo explícito, unicamente como força e vigor da alma (1964c, t. III, p. 8). No Livro V do *Emílio* essa postura é corroborada por uma perspectiva etimológica: “a palavra virtude vem da força; a força é a base de toda virtude” (ROUSSEAU, 2004, p. 656). Em um fragmento político intitulado *Da honra e da virtude*, vemos como não se trata de princípios impositivos que regeriam a conduta de uma pessoa, mais precisamente, na forma de uma ação desapaixonada. De outro modo, estaríamos tratando de um sentimento, espécie de fogo celeste capaz de arder todos os corações, de modo que até mesmo o mais perverso, nesses termos, poderia sentir os poderes da virtude (1964b, t. III, p. 507). Por aí se vê que não temos nada de rigor ascético nessa definição sentimental, mas sim uma universalidade capaz de fazer frente ao próprio indivíduo. Caso tomemos em mãos as *Cartas morais*, veremos como a compreensão de virtude ali exposta indica que ela seria uma tentação, tão natural como seria impossível lhe fazer frente para sempre (2004, p. 171).

De um ponto de vista político, não haveria coincidência entre luxo e força ou potência. De fato, os povos ricos, diz Rousseau em mais de um momento em seus textos, são no mais das vezes batidos e conquistados por populações pobres.¹⁸ Contudo, essa diferença de postura não consegue abafar a semelhança estrutural do argumento entre os dois filósofos. Desenvolvamos, então, em Rousseau, a disjunção político-econômica tema deste artigo em outros textos onde ela aparece de maneira clara, a saber, nas obras intervencionistas.

Nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, encontramos uma perspectiva sobre o luxo segundo a qual seria preciso tomar uma decisão de ordem política e de caráter incontornável: trata-se de escolher entre o luxo e a virtude. Se essa oposição é semelhante àquela encontrada em Mandeville, para Rousseau os valores dados aos termos parecem trocados. Os próprios conceitos usados ganham outra acepção na medida em que temos uma apropriação subversiva de alguns termos muito usados pelos apologistas do luxo. O esquema teórico do filósofo genebrino assimila, portanto, os termos usados por seus adversários e altera sua significação: é também do interior do vocabulário dos defensores do luxo de onde sai a crítica rousseauiana. A estratégia envolve a mudança de acepção de palavras como ‘florescência’ e ‘abundância’. Em cidades grandes, a aparente abundância defendida, por exemplo, por Voltaire era, segundo Rousseau, destinada a poucas pessoas que oprimiam a maioria miserável da população, de tal maneira que o termo

¹⁸ Ver, por exemplo, a Primeira Parte do *Discurso sobre as ciências e as artes* (1964, t. III, p. 10/11) e as *Considerações sobre o governo da Polônia*, capítulo XI, Sistema econômico (2007, p. 246).



‘abundância’, ainda que parecesse abrangente, teria uma acepção bem limitada. Pode-se ler no fragmento sobre *O luxo, o comércio e as artes* que “em relação à abundância, não compreendo tal palavra como uma situação em que alguns particulares gozam de todas as coisas, enquanto que o resto do povo fica constrangido a recorrer àqueles poucos para receber sua subsistência” (ROUSSEAU, 1964e, t. III p. 523-524. Tradução nossa). Por detrás de um adjetivo cuja acepção, de caráter expansivo, parece capaz de abarcar de modo plural o substantivo que a ele se liga, esconde-se a exclusividade. Abundância, mas somente para alguns, sob o preço da miséria da maioria.

O verdadeiro signo de prosperidade de uma nação seria, na verdade, de ordem demográfica: a prosperidade é alcançada quando a população aumenta e é espalhada pelo país de maneira equilibrada. Não é, portanto, a partir do dinheiro que classificaremos a potência de um povo. É contra o avanço do luxo, enquanto marca da desigualdade, que Rousseau adverte os habitantes da ilha de Córsega, em um texto chamado *Projeto de constituição para a Córsega*, para o fato de que o dinheiro “só é útil como signo da desigualdade, quanto menos ele circular na ilha, tanto mais reinará nela uma abundância real” (Rousseau, 1964h, p. 921. Tradução nossa).¹⁹ A abundância de ordem demográfica, sim, seria real, em contraposição àquela perniciosa, obtida com o luxo, cujo benefício somente uma pequena parte da população usufruiria. A disseminação deste último tipo de abundância criaria entraves para a igualdade, causando a corrosão do alicerce do Estado. Parece ser justamente nesse contexto que Rousseau conta uma anedota sobre Platão no *Contrato social*: o filósofo ateniense teria se recusado a fornecer leis para os cirenaicos e arcadianos, pois sabia “que esses povos eram ricos e não suportariam a igualdade” (ROUSSEAU, 1964a, t. III, p. 385. Tradução nossa). Aqui também temos a oposição entre riqueza e uma estruturação política moral da sociedade, a saber, aquela em torno do qual se dá a igualdade entre os membros do soberano, esquematização tanto política quanto psicológico-social capaz de prestigiar a orientação dada pela vontade geral.

Quando lemos as *Considerações sobre o governo da Polônia*, especificamente o capítulo XI, podemos notar de modo claro a mesma disjunção já apresentada por Mandeville. No limite, os poloneses teriam duas opções, representadas pelos dois movimentos do poema *A colmeia resmungona*, a saber, a grandiosidade de uma comunidade populosa, rica e, conseqüentemente, recheada por vício (nos termos de Rousseau, uma grandiosidade parcial, pois a riqueza alcança uma porção mínima da população) ou a simplicidade de uma comunidade pequena, austera, porém, igualitária e virtuosa. Vejamos a primeira opção:

Se vocês não quiserem outra coisa a não ser tornarem-se barulhentos, brilhantes, temíveis e influenciar os outros povos da Europa (...) cultivem as ciências, as artes, o comércio, a indústria, tenham tropas regulares, lugares fortificados, Academias e, sobretudo, um bom sistema de finanças que faça bem circular o dinheiro (...) trabalhem para torná-lo muito necessário a fim de ter o povo em dependência, e para fomentar o luxo material e de espírito (...) (ROUSSEAU, 2007, p. 244-245. Tradução nossa).

A colmeia mandeviliana, a do primeiro movimento literário-argumentativo, bem poderia ser descrita dessa maneira: barulhenta, temível e brilhante. Nela cultivavam-se, igualmente, as artes, o comércio e as ciências. Elas eram ainda respeitadas na paz e temidas na guerra, o que indica prosperidade e a formação de forças armadas. O luxo material, na forma de bens, mas também o do espírito, pautado na ostentação e no desejo por exclusivismo, enfim, também caracterizavam a descrição da colmeia resmungona. Rousseau continua a descrição, aumentando ainda mais a semelhança com o poema:

¹⁹ É conhecida a passagem no *Contrato social* em que Rousseau afirma que a ilha de Córsega, por seu valor, surpreenderia a Europa. Em 31 de agosto de 1764, Buttafoco, capitão corso, a pedido do líder revolucionário Pascal Paoli, escreve uma carta ao célebre autor convidando-o a redigir uma legislação para seu povo. Rousseau aceita o convite para escrever um plano de governo para a ilha, porém, o projeto fica inacabado. Hoje conhecemos o texto como *Projeto de constituição para a Córsega*, título que não foi escolhido pelo filósofo.

Dessa maneira vocês formarão um povo intrigante, ardente, ávido, ambicioso (...) mas vocês estarão entre as grandes potências da Europa, farão parte de todos os sistemas políticos, em todas as negociações procurarão sua aliança (...) (ROUSSEAU, 2007, p. 245. Tradução nossa).

É precisamente essa a situação da comunidade de abelhas no início do poema. No entanto, como já foi antecipado por mim, o tom do texto é distinto. Para Rousseau, essa situação acarretará em divisão e enfraquecimento da comunidade, dado que existirá forçosamente um conflito entre o interesse comum e o desejo de dominação insuflado pelo egoísmo e amor-próprio. Como se pode ler no Livro II, Capítulo I, do *Contrato social*, a vontade particular tende para as preferências enquanto que a vontade geral segue em direção da igualdade (1964a, t. III, p. 368). Parece ser, então, como havia anotado Jean Starobinski, em nome da virtude austera que é possível resistir à sedução faustosa. Contudo, existe outra possível resposta para a questão: é porque a igualdade e a liberdade perseveraram, de preferência, comunidades pequenas e autossuficientes. É nesse aspecto que podemos encontrar o ponto de diferenciação fundamental entre os dois autores.

Não seria muito precipitado dizer que uma comunidade ideal, para o filósofo genebrino, talvez fosse bem parecida com a das abelhas remanescentes do poema de Mandeville: pequena, pobre e livre, como Genebra é definida na *Carta a d'Alembert* (1967, p. 64). Para a Córsega ele oferece, de fato, um “sistema rústico” do ponto de vista econômico, perspectiva que está alinhada ao contexto final do poema mandeviliano, quando as abelhas virtuosas se mudaram para uma árvore oca, “abençoadas com satisfação e honestidade” (MANDEVILLE, 1924, p. 37, último verso. Tradução nossa). De um lado temos ironia e, de outro, um diagnóstico crítico que, porém, não está comprometido necessariamente com um projeto de reforma. Em Mandeville temos a valorização de um sistema econômico que impulsiona trocas comerciais, enquanto Rousseau propõe um que seja fundamentalmente agrário e realizado a partir de trocas de mercadorias, evitando a todo custo a disseminação do dinheiro, símbolo factício de riqueza. O conselho dado aos poloneses a propósito da alternativa aberta pela disjunção político-econômica analisada parece esclarecer esse ponto:

(...) Mas se por acaso vocês preferirem formar uma nação livre, pacífica e sábia que não tenha medo e nem necessidade de ninguém, que seja autossuficiente e feliz, então é preciso tomar um método todo diferente; manter, restaurar entre vocês costumes simples, gostos sãos, um espírito marcial sem ambição, formar almas corajosas e desinteressadas. (ROUSSEAU, 2007, p. 245. Tradução nossa).

É sempre pelos caminhos disjuntivos de uma dicotomia que somos levados quando se trata da relação virtude/luxo. De um lado o luxo e de outro a virtude ascética: a dicotomia é frequente e basilar. Tudo indica que Rousseau, de fato, convida os poloneses a morarem na árvore oca. O mesmo conselho é dado ao povo da Córsega, cujo modelo a ser seguido deveria ser tirado dos camponeses suíços, ao menos antes da disseminação do luxo entre eles, cuja vida isolada e simples teria tornado as pessoas robustas e independentes (1964h, t. III, p. 916). O elogio que ele faz da vida dos montanhese da república helvética, na já mencionada *Carta a d'Alembert*, ou a descrição da vida fraternal e simples de uma comunidade fictícia como Clarens não deixam dúvida da preferência de Rousseau. Alternativa possível, importa ressaltar, mas não por um desejo sempre aceso pelo retorno às condições primitivas/originárias, responsáveis por caracterizar o estado de natureza. A recomendação para os poloneses não seria a mesma dada aos parisienses. Entre o que prescreve a norma ou ideal de uma comunidade política e o contexto histórico de um caso particular existe uma importante mediação, a saber, a do que é factível. Aspecto muito bem exemplificado pela figura do legislador, dado que sua excelência se encontrará justamente na capacidade de saber equilibrar a norma e o fato, fornecendo não as melhores leis, porém, as mais apropriadas ao povo para o qual elas são apresentadas. No parágrafo 110 da *Carta a d'Alembert* Rousseau afirma que uma boa legislação é, do ponto de vista teórico, facilmente encontrada. Contudo, a dificuldade aparece no momento de sua aplicação. Efetivamente, o que dará sinais de um bom legislador é a sua capacidade de adequar as leis, tomadas em sua legitimidade, e as especificidades do povo para o qual elas foram feitas. É esse o esquema teórico, de



tipo pendular, que permite entender o fato de que os poloneses, eles sim, seriam capazes de suportar um sistema econômico rústico porque não estavam completamente submetidos pelo luxo.

As coisas se passam de modo diferente quando estamos falando de uma grande cidade como eram Londres ou Paris do século XVIII. Esses dois últimos povos, enredados como estavam na vida luxuosa, não poderiam simplesmente arrancá-la como fizeram as abelhas do poema, em uma espécie de reviravolta literária. Pode-se dizer que o desfecho do poema de Mandeville não se apresentaria como possível para alguém como Rousseau, a despeito das tentativas de fazê-lo um primitivista saudoso dos tempos do homem natural. Não seria viável, nem ao menos produtor, o retorno de uma vida opulenta para uma ascética ou, se quisermos, do luxo para a virtude. Seja como for, isso não impede que percebamos uma importante semelhança na estrutura do diagnóstico de Rousseau quando comparada à perspectiva apresentada por Mandeville na *Colmeia resmungona*. Até mesmo porque parte do esforço deste artigo foi justamente colocar de lado, sem esquecê-lo, o tom imposto pelos autores para analisar a estrutura do argumento.

Encaminhando-me para a conclusão, gostaria de apontar como um Estado bem constituído, o que em Rousseau normalmente está no âmbito ideal, será conduzido de modo que cada um dos membros cumpra seus deveres e se conecte intimamente aos seus concidadãos e sua cidade, de modo que não haverá conflito entre seus desejos e deveres. Estamos falando de um Estado pequeno, de modo que os cidadãos se conheçam e possam reunir-se, sempre que for preciso, para tomar alguma decisão importante. Simplicidade quanto aos costumes e igualdade de direitos entre os cidadãos são do mesmo modo encontradas. Não há riqueza excessiva, baseada no dinheiro, nem pompa, é verdade. Além disso, a vida será simples e com pouca ambição. Contudo, é como Rousseau avisa aos poloneses sobre a liberdade, fruto e mantenedor desse quadro ideal: eis um alimento forte, que não pode ser digerido por qualquer estômago. Não estamos falando de uma panaceia, capaz de ser aplicada a todos indistintamente. Quando o Estado se corrompe, e é criado um ambiente de ociosidade, responsável por incentivar as artes, o luxo e os divertimentos sem relação direta com as funções públicas, esse é um contexto sobretudo de tipo histórico-efetivo em que a estrutura da sociedade se compõe de outro modo. Eis que entramos no âmbito circunstancial ou empírico, no qual o pensador político pode empregar estratégias para fazer com que o mal ele mesmo resulte em benefício. De tal maneira que, em uma sociedade corrompida, cujos habitantes são subjugados por atividades perniciosas, o teatro torna-se uma distração estratégica ou, diferentemente, o luxo pode ser benéfico quando vira alvo de tributação estatal. Essa é a lógica de usar o problema como parte da solução em uma saída do tipo antiofídica. Não se pode simplesmente sobrepor o melhor, em termos ideais, no caso particular. Essa conjugação, entre o ideal e o factível, é o que permite a compreensão de como podem coexistir coerentemente em Rousseau a produção literária e a crítica às artes; a defesa e o eventual emprego do luxo. Leiamos uma importante passagem presente em *Rousseau juiz de Jean-Jacques*:

Obstinaram-se em acusá-lo [Rousseau] de querer destruir as ciências, as artes, os teatros, as academias e mergulhar o universo outra vez em sua primeira barbárie, e ele sempre insistiu, ao contrário, na conservação das instituições existentes, sustentando que sua destruição faria unicamente que se acabasse com os paliativos deixando os vícios, e substituir a corrupção pelo banditismo. (ROUSSEAU, 1959, t. I, p. 935. Tradução nossa)²⁰

²⁰ Essa perspectiva é amplamente encontrada. No Prefácio a *Narciso*, por exemplo: “Minha opinião é, então, a de que, e já o disse em mais de uma ocasião, se deixem subsistir e mesmo estimulem com zelo as Academias, os Colégios, as Universidades, as Bibliotecas, os Espetáculos, e todos os outros divertimentos que possam distrair a maldade dos homens, e impedi-los de ocupar sua ociosidade com coisas mais perigosas” (ROUSSEAU, t. II, 1964g, p. 972). É essa a lição dada também no Livro IV do *Emílio*: “Esperando maiores luzes, preservemos a ordem pública; em todo país, preservemos as leis, não conturbemos em absoluto o culto que é prescrito, não levemos os cidadãos à desobediência, pois certamente não sabemos se é um bem para eles colocar fim em suas opiniões em nome de outras, e sabemos muito certamente que é um mal desobedecer as leis” (ROUSSEAU, 2004, p. 443). Apoiado por um argumento como esse, Rousseau pôde negar logo de partida o benefício da entrada de um teatro do tipo francês em Genebra, cidade na qual esse tipo de divertimento era proibido por lei.



Que a eloquência por vezes enfática de Rousseau não nos precipite em classificações exageradas, pois não estamos diante de um adversário convicto das artes, cujo desejo fosse aniquilá-las todas juntamente com as salas de teatro e todo luxo, para assim, finalmente, lançar as pessoas no estado de natureza, reino de transparência. A ideia, do ponto de vista da intervenção, é completamente outra: preservar as instituições. Caso não compreendamos o movimento pendular entre universal e particular, entre o possível e o viável, essa posição parecerá flagrantemente contraditória. A citação está em confronto com as especificidades de uma sociedade, tomando a corrupção moral enquanto fato incontornável e, nesse caso, a intervenção não deve tentar expurgar o mal, saída contraproducente, mas justamente utilizá-lo para tentar refrear a corrupção moral, espécie de terapia antiofídica, como já mencionei. Diante de uma sociedade onde o luxo já se imiscuiu na rotina das pessoas, melhor do que tentar extrair o mal enraizado, seria empregá-lo para obter algum benefício, por exemplo, na forma de tributação sobre o luxo, como é discutido na última parte do verbete *Economia política*.

Nesse passo da obra, defende-se que principalmente os bens luxuosos deveriam ser taxados, o objetivo dessa estratégia sendo o de onerar a riqueza e aliviar a pobreza (2002, p. 79). Melhor do que estabelecer leis sumptuárias, cujo objetivo é principalmente interditar o acesso e emprego de bens luxuosos, seria conectar o seu uso a uma tributação, recolhida pelo Estado, responsável por fazer com que haja alguma redistribuição de benefícios para os mais desfavorecidos. O alvoroço por possuir bens exclusivos, como carruagens, tecidos e lustres, além do acesso a serviços prestados por comediantes ou dançarinos, característico dos mais ricos, nesse caso, seria convertido em bem comum, contribuindo para a igualdade republicana. Essa não seria uma estratégia bem mandeviliana, caracterizada por propor a transformação do vício particular (desejo por luxo) em benefício público (arrecadação de impostos sobre produtos luxuosos para favorecimento dos mais pobres)?

Referências

ALLARD, R. *La querelle du luxe au siècle XVIII: Voltaire, Rousseau et la question du Bonheur*. 2003. [Online]. Acessível em <http://agora.qc.ca/rousseau>. Último acesso realizado em 08\03\2016.

BARBINI, G. 2009. *Il lusso: La civilizzazione in un dibattito del XVIII secolo*. Padova: Cleup.

BRITO, A. T. 2006. *As abelhas egoístas: vício e virtude na obra de Bernard Mandeville*. São Paulo. 149p. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, para obtenção do título de Doutor em Filosofia. Orientador: Renato Janine Ribeiro.

DUMONT, L. *Homo Aequalis*. 2000. Trad. José L. Nascimento. São Paulo: EDUSC.

GASTON, S. The fable of pity: Rousseau, Mandeville and the Animal-Fable. 2012. In: *Derrida Today*. Vol 5, Nº 1, pp. 21-38.

GRISWOLD, C. L. Smith and Rousseau in dialogue: sympathy, pitié, spectatorship and narrative. In: *The Adam Smith Review*. 2010. Vol. 5. The Philosophy of Adam Smith. Org. Vivienne Brown and Samuel Fleischacker. New York: Routledge.

HÉNAFF, M. Rousseau et l'économie politique: système rustique et 'système de finances'. In: *L'esprit de la révolution*. 1989. pp. 103-128. Vol. 25, Nº 2-3.

JACK, M. *Corruption and Progress: The Eighteenth-Century Debate*. 1989. New York: AMS Press.

_____. One state of nature: Mandeville and Rousseau. 1978. In: *Journal of history of ideas*. Vol. 39, N° 1, pp. 119-124.

JOPEH, N. The impartial spectator, amour-propre, and consequences of the secular gaze: Rousseau's and Adam Smith responses to Mandeville. 2011. In: *Lumen: selected proceedings from the Canadian society for Eighteenth-Century Studies*. Vol. 30, pp. 33-44.

LARRÈRE, C. *L'invention de l'économie au XVIII^e siècle: du droit naturel à la physiocratie*. 1992. Paris: PUF.

_____. Pourquoi faudrait-il faire de Rousseau un économiste? 2007. In: *Cahiers d'économie politique*. pp. 115-133. N° 2, Vol. 53.

_____. Sentiment moral et passion politique: la pitié selon Rousseau. 2002. In: *Cahiers philosophiques de Strasbourg*. pp. 175-199. Tomo XIII.

LAUNAY, M. *Jean-Jacques Rousseau Écrivain Politique*. 1971. A.C.E.R. Grenoble (France).

MANDEVILLE, B. *Fable of the bees: or private vice, publick benefits*. 1924. With a Commentary Critical, Historical, and Explanatory by F. B. Kaye. First Volume. Oxford: Clarendon Press.

_____. *La Fabula de las abejas, o, los vicios privados hacen la prosperidad Publica*. 2001; Trad. José F. Mora. México: Fondo de cultura econômica.

_____. Uma investigação sobre a origem da virtude moral. 2013. In: *Filosofia moral britânica*. Campinas: Ed. UNICAMP.

MATHIOT, Jean. Politique et économie chez Rousseau. 2000. In: *Rousseau antecipateur-retardataire*. pp. 19-39. Laval: L'Harmattan.

MELON, J. F. *Essai Politique sur Le Commerce*. 1966. Collection des Principaux Economistes, tome I, Economistes Financiers du 18 siècle.

MONZANI, L. R. *Desejo e prazer na idade moderna*. 2011. Curitiba: Champagnat.

NIGEL, J. The impartial spectator, amour-propre, and consequences of the secular gaze : Rousseau's and Adam Smith's responses to Mandeville. 2011. In: *Lumen*. pp. 33-44. N° 30.

ROUSSEAU, J.-J. Cartas morais. 2005 ; In: *Carta a Christophe de Beaumont e Outros Escritos sobre a Religião e a Moral*. Org. José Oscar de A. Marques. SP. Ed. Estação Liberdade.

_____. Contrat social. 1964a In: *Oeuvres Complètes*. Tome III. Org. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Paris: Pleiade.

_____. Considérations sur le gouvernement de la Pologne et sa reforme projetée. 2007. In: *Textes politiques*. Org. Tanguy l'Aminot. Lausanne: ed. L'Âge d'Homme.

_____. De l'honneur et de la vertu, 1964b. In: *Oeuvres Complètes*. Tome III. Org. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Paris: Pleiade.

_____. *Discours sur l'économie politique*. 2002. Introdução e comentário de Bruno Bernardi. Paris: VRIN.

_____. Discours sur les sciences et les arts. 1964c. In: *Oeuvres Complètes*. Tome III. Notas de Jean Starobinski. Org. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Paris: Pleiade.

_____. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. 1964d. In: *Oeuvres Complètes*. Tome III. Notas de Jean Starobinski. Org. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Paris: Pleiade.

_____. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les homes*. 1971a. Paris: Flammarion.

_____. *Emílio ou da Educação*. 2004. Trad. Roberto Leal Ferreira. Marins Fontes. São Paulo.

_____. Fragment politique Sur le luxe, les commerces et les arts. 1964e. In: *Oeuvres Complètes*. Tome III. Notas de Jean Straobinski. Org. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Paris: Pleiade.

_____. Lettre au M. L'Abbé Raynal; 1964f In: *Oeuvres complètes*. Tomo III. Org. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris: Pleiade.

_____. *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*. 1967. Apresentação de Michel Launay (pp. 13-37). Paris: Flammarion.

_____. Prefácio a Narciso. 1973. In: *Jean-Jacques Rousseau*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Ed. Abril Cultural.

_____. Préface a Narcisse. 1964g. In: *Oeuvres complètes*. Tomo II. Org. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris: Pleiade.

_____. Projet de constitution pour la Corse. 1964h. In: *Oeuvres complètes*, Tomo III. Org. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Paris: Pleiade.

_____. Rousseau juge de Jean-Jacques. 1959. In: *Oeuvres complètes*, Tome I. Org. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Paris: Pleiade.

_____. *Textes politiques*. 2007. Apresentação de Tanguy L'Aminot, pp. 7-47. Lausanne: L'Âge de l'homme,

_____. Verbete Economia (moral e política). 2006. In: *Verbetes políticos da enciclopédia*. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Ed. UNESP e Discurso editorial.

SMITH, A. A Letter to the Authors of the Edinburgh Review. 1811. In: *The works of Adam Smith*. Vol. 5, Strahan and Preston Printer-street, Londres, pp. 567-584.

SPECTOR, C. L'hommo oeconomicus peut-il être mécancolique? De la Théorie des sentiments moraux à la Richesse des nations et retour. 2012. In: *Klesis*. pp. 1-10. N° 22.

_____. Rousseau et la critique de l'économie politique : lecture du Livre III de *l'Émile*. pp. 125-140. 2013. In: *L'économie politique et la sphère publique dans le débat des Lumières*. Collection de la Casa de Velásquez. Madri.

VOLTAIRE. Le Mondain. 1909. In: *L'Apologie du Luxe au XVIII siècle. Étude critique sur Le Mondain et ses sources*. Org. André Morize. Paris: H. Didier, Libraire-éditeur.