

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS – UFSCar
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

PAULO FERREIRA JUNIOR

O INSTINTO, A PAIXÃO E SUAS NUAÇAS:
UM ESTUDO SOBRE O PAPEL DA SEXUALIDADE NO DESENVOLVIMENTO DA
SOCIABILIDADE EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU.

São Carlos
2015

PAULO FERREIRA JUNIOR

**O INSTINTO, A PAIXÃO E SUAS NUAÇAS:
UM ESTUDO SOBRE O PAPEL DA SEXUALIDADE NO DESENVOLVIMENTO DA
SOCIABILIDADE EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Luís Fernandes dos Santos Nascimento.

São Carlos

2015

Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da Biblioteca Comunitária UFSCar
Processamento Técnico
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

F383ip FERREIRA JUNIOR, PAULO
O instinto, a paixão e suas nuances : um estudo sobre o papel da sexualidade no desenvolvimento da sociabilidade em Jean-Jacques Rousseau / PAULO FERREIRA JUNIOR. -- São Carlos : UFSCar, 2015.
160 p.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2015.

1. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778 - crítica e interpretação. 2. Sexo. 3. Sociabilidade. 4. Instinto. 5. Paixão - sentimento. I. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato Paulo Ferreira Junior, realizada em 07/10/2015:

Prof. Dr. Luis Fernandes dos Santos Nascimento
UFSCar

Prof. Dr. Fernão de Oliveira Salles dos Santos Cruz
UFSCar

Prof. Dr. Ricardo Monteagudo
UNESP

DEDICATÓRIA

Para meus pais,
Dona Nenzinha e Seu Paulo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Prof. Dr. Luís Fernandes dos Santos Nascimento, pela orientação, a paciência, a cordialidade e, sobretudo, pela confiança em meu trabalho.

Aos membros da banca, pelas correções e sugestões que melhoraram meu texto: ao Prof. Dr. Ricardo Monteagudo, por me apresentar a Filosofia de Rousseau e pela primeira orientação quando eu ainda era aluno da UNESP-Marília; agradeço ao Prof. Dr. Fernão de Oliveira Salles, pelas lições sobre Filosofia do Século XVIII em geral.

Ao Prof. Dr. José Oscar, pela orientação durante a continuidade de minha graduação na Unicamp. Aos amigos da Unicamp: especialmente, ao Bryan Félix, pela paciência e camaradagem de sempre revisar meus textos desde a graduação, e ao Mateus Masiero, pela revisão que melhorou significativamente o texto final. Aos amigos da UNESP, em especial, Estevam Roosevelt, pelos bons tempos e boas conversas. Aos amigos da UFSCar, em especial, Luiz Henrique Monzani, pela cordialidade e pelos empréstimos bibliográficos que me ofereceu.

Agradeço à minha família, pelo apoio em minhas escolhas. Ao meu pai, pelo exemplo de esforço e determinação; à minha mãe, por sempre acreditar e apostar em mim. Devo à minha mãe o gosto que tenho pelos estudos.

À minha companheira Karen, por todo seu amor, carinho, cuidados e o suporte inestimável com que tem me agraciado.

Por fim, agradeço ao CNPq, pela concessão da bolsa que fomentou esta pesquisa.

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo investigar o papel da sexualidade no desenvolvimento da sociabilidade em Jean-Jacques Rousseau. Essa pesquisa trabalha em dois contextos. O primeiro compreende a desnaturação do homem em geral e a formação geral das sociedades; nesse caso, as obras que embasam essa leitura são: *Discurso sobre a origem da desigualdade*, *Ensaio sobre a origem das línguas*, *Contrato social* e *Fragmento da influência dos climas sobre a civilização*. O segundo contexto compreende a educação do homem da natureza preparado para viver em qualquer tipo de sociedade; nesse caso, a obra que embasa essa leitura é *Emílio, ou da educação*. Tanto no primeiro quanto no segundo contexto, o processo de socialização da espécie e o desenvolvimento da sociabilidade no indivíduo podem ser divididos em etapas distintas em que a sexualidade atua, alternadamente, nas nuances que separam esses estágios. A necessidade sexual, por sua natureza específica, permite um meio de compreensão da relação entre o instinto e a gênese das paixões. Nesse contexto, a sexualidade opera como uma espécie de catalisador das potencialidades sociais que coloca no horizonte do homem a sociedade como uma maneira possível de sobrevivência coletiva ou como uma destinação específica da espécie. Em suma, a sexualidade é um tema pouco estudado em Rousseau, no entanto, é uma chave de interpretação possível para compreender como o homem, que não era social por natureza, encontrou a sociabilidade como um elemento próprio à sua natureza.

Palavras-Chaves: Rousseau, Sexo, Sociabilidade, Instinto, Paixão, Nuance.

ABSTRACT

In the present study the aim is to investigate the role of sexuality in the development of sociability in Jean-Jacques Rousseau. This research works in two contexts. The first comprises the denaturation of man in general and the general formation of societies; in this case, the works that support this reading are: *Discourse on the Origin of Inequality*, *Essay on the Origin of Languages*, *Social Contract* and *Fragment of the Climates Influence on the Civilization*. The second context comprises the education of the man from nature prepared to live in any kind of society. In this case, the work that supports this reading is *Emilio, or On education*. In both, first or second context, the socialization process of specie and the development of sociability in the individual can be divided into distinct stages in which sexuality acts, alternately, in the nuances that separate these stages. By their specific character, the sexual need allows a way to understanding the relationship between the instinct and the genesis of passions. In this context, the sexuality operates as a kind of catalyst for social potentialities that places the society in the horizon of man as a possible way of collective survival or as a specific destination of specie. In short, the sexuality is a little studied topic in Rousseau; however, it is a possible interpretation key to understanding how the man, who was not social by nature, found the sociability as a proper element to their nature.

Keywords: Rousseau, Sex, Sociability, Instinct, Passion, Nuance.

Sumário

INTRODUÇÃO	1
PRIMEIRA NUANÇA:	9
1. Entre o estado de natureza e a formação das primeiras famílias.....	9
1.1 Instinto, solidão e independência.....	10
1.2 Descrição metafísica e moral.....	19
1.3 Paixão, relação e dependência.....	24
SEGUNDA NUANÇA:	38
2. O comércio entre as primeiras famílias.....	38
2.1 Amor-próprio e amor moral: a alegoria da festa no segundo Discurso.....	41
2.2 O amor como origem das línguas: a interdição do incesto na alegoria da festa no Ensaio.....	47
TERCEIRA NUANÇA:	60
3. Entre a sociedade familiar e o pacto político.....	60
3.1 Agricultura e propriedade.....	62
3.2 Acidentes naturais e liberdade.....	69
QUARTA NUANÇA:	78
4. Aspectos da sexualidade na sociedade civil.....	78
4.1 Emílio: a infância pré-sexual.....	81
4.2 Adolescência: entre os apelos do sentido e os apelos do coração.....	91
4.3 Entre a natureza e o artifício: a mulher.....	122
CONSIDERAÇÕES FINAIS	149
REFERÊNCIAS	152
Obras de Rousseau	152
Comentadores e outros autores.....	153

INTRODUÇÃO

Nascemos, por assim dizer, duas vezes: uma para existir, outra para viver; uma para espécie, outra para o sexo [...] É o segundo nascimento de que falei; é aqui que o homem nasce verdadeiramente para a vida e que nada de humano lhe é alheio.

Emílio, livro IV¹

¹ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 271-2/ O.C., IV, p. 489-90.

A sexualidade é um importante tema da filosofia de Jean-Jacques Rousseau. Essa afirmação não anuncia propriamente uma novidade, mas também não se tornou uma constatação comum em alguns circuitos de pesquisas rousseaístas. À primeira vista, a própria palavra sexualidade soaria um tanto anacrônica para um autor setecentista e poderia suscitar discussões de ordem metodológica. Nesse contexto, num trabalho recente, Jean-Luc Guichet afirma que se o termo *sexualité*, assim como o termo *sexuel*, não aparece diretamente nos textos de Rousseau, isso não quer dizer que o filósofo genebrino não tenha pensado verdadeiramente sobre a sexualidade humana.² De fato, dado o teor de algumas obras de Rousseau, podemos considerar a sexualidade como um objeto de suas reflexões e isso parece ter chamado a atenção de alguns estudiosos recentemente. Para elencarmos alguns desses estudiosos que se debruçaram especificamente sobre o tema da sexualidade na obra de Rousseau, podemos citar Joel Schwartz em seu livro *The sexual politics of the Jean-Jacques Rousseau* (1984), texto em que aponta para a relação intrínseca entre as ambivalências da sexualidade e da vida política. Segundo Schwartz, a sexualidade conduz à vida política e Rousseau percebeu os aspectos positivos e negativos de ambas; donde a complexidade no pensamento político de Rousseau e no seu entendimento sobre a sexualidade humana. Podemos citar também Yves Vargas em seu livro *Rousseau: l'énigme du sexe* (1997). Nesse texto, Vargas aponta que a sexualidade é o vetor da sociabilidade a partir do qual podemos pensar a emergência social no seio da natureza; Vargas defende essa tese, sobretudo, a partir de sua leitura da obra *Emílio*. Por fim, devemos lembrar do já citado estudo de Guichet; esse comentador organizou uma compilação com 18 artigos de diferentes autores, intitulada *La question sexuelle: interrogations de la sexualité dans l'oeuvre et la pensée de Rousseau* (2012). Essa compilação está organizada em cinco frentes, nas quais a sexualidade é abordada nos diversos aspectos do pensamento de Rousseau: o romanesco, o confessional, o antropológico, o social, o político e o educacional. Em todos esses autores podemos identificar uma leitura que aponta para a relação intrínseca e paradoxal entre a sexualidade e a sociabilidade; algo que o exame dos próprios textos de Rousseau confirma, de modo que um estudo introdutório em língua portuguesa sobre essa temática não nos parece inoportuno.

À guisa de introdução, se consideramos a descrição do selvagem na primeira parte do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, o sexo pode ser

² GUICHET, J-L. *La question sexuelle: interrogations de la sexualité dans l'oeuvre et la pensée de Rousseau*. Études réunis par Jean-Luc Guichet. Paris: Classiques Garnier, 2012, p. 10.

compreendido como uma necessidade natural puramente física que, embora envolva dois seres humanos, é incapaz de engendrar qualquer vínculo afetivo entre eles; como fez no *Ensaio sobre a origem das línguas*, Rousseau diria que a necessidade física antes afasta os homens que os aproxima.³ Porém, por outro lado, a necessidade sexual, por ter uma característica específica, pode oferecer uma explicação plausível para compreendermos como os homens, de solitários e independentes que eram, tornaram-se relativos e dependentes tais como os vemos, ou seja, como os homens, por sua própria natureza, desenvolveram a sociabilidade.

A perpetuação da espécie é um evento sem o qual os homens não poderiam se multiplicar e se espalhar pela terra. Assim, o acasalamento é o ato pelo qual os homens, dispersos, aproximam-se para se multiplicar, e depois se afastam novamente. Eis, portanto, um primeiro paradoxo do sexo: ele aproxima para espalhar e espalha para aproximar. Esse paradoxo pode ser observado em duas clássicas alegorias da festa primitiva que aparecem nos textos de Rousseau: a primeira aparece na segunda parte do *Discurso sobre a origem da desigualdade*, e a segunda aparece no final do capítulo IX no *Ensaio sobre a origem das línguas*. Foi na narrativa do comércio sexual entre as primeiras famílias que Rousseau marcou a passagem que torna possível discernir de modo mais preciso o que separa o animal solitário e “estúpido”,⁴ que era o homem, do ser inteligente e sensível no qual ele se tornara. É interessante notar que nessas duas alegorias, Rousseau esteja tratando de sentimentos oriundos da necessidade sexual, o instinto, e os associando ao nascimento das paixões de cunho propriamente social; podemos dizer, portanto, que o próprio Rousseau estabeleceu uma relação entre a sexualidade humana e a abertura social. Ora, não é bastante irônico o homem se tornar sociável por uma de suas necessidades mais grosseiras? E não será pela compreensão dos paradoxos de nossa sexualidade que se pode compreender os paradoxos da sociabilidade humana?

Considerando os principais textos da obra de Rousseau, podemos afirmar que o problema fundamental sobre o qual o cidadão de Genebra se debruçou foi exatamente o de explicar a passagem do estado natural para o estado civil, bem como tornar inteligíveis as implicações morais e políticas dessa passagem. É evidente que o processo de desenvolvimento da sociabilidade é bastante complexo e envolve uma série de fatores que dificilmente são

³ ROUSSEAU, *Ensaio*, 1978, p. 163/ O.C., V, p. 380. Para efeito de referência, o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, aparecerá em nosso texto como *Discurso sobre a desigualdade* ou apenas segundo *Discurso*; e o *Ensaio sobre a origem das línguas* também aparecerá como *Ensaio*.

⁴ ROUSSEAU, *Contrato Social*, 1978, p. 36/ O.C., III, p. 364.

mensuráveis num único estudo. O próprio Rousseau, por exemplo, ao se deparar com as dificuldades sobre a origem das línguas, dedicou um ensaio separado sobre esse assunto. Nesse contexto, nosso trabalho destacará o importante papel da sexualidade entre esses fatores num quadro explicativo dividido em quatro etapas:

1. A primeira etapa é o estado de natureza puro. Esse estado é um “marco zero” no qual o homem é absolutamente solitário e independente. É necessário ressaltar que esse “marco zero” é antes uma consequência metodológica do que um fato histórico.⁵ Rousseau, para enfrentar os problemas do Direito Natural Antigo e Moderno, teve de supor um homem totalmente desprovido de qualquer elemento social para nele verificar o que poderia realmente reivindicar como princípios do Direito Natural. Disso resulta em sua hipótese um homem natural, independente e isolado. A descrição sistemática desse estado de natureza se encontra na primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade*. Nesse estágio, a necessidade sexual é física e natural semelhantemente à alimentação e ao sono; e, nesse ponto, igualmente incapaz de engendrar qualquer vínculo entre seres humanos.
2. A segunda etapa trata do estabelecimento das primeiras famílias, isto é, da passagem do estado de solidão absoluta para as primeiras experiências de vida relativa. A família tem um estatuto bastante complexo na filosofia de Rousseau. Por exemplo, na primeira parte do segundo *Discurso*, a família aparece como algo não natural. Na segunda parte do mesmo texto, a distinção das primeiras famílias e o estabelecimento do uso das cabanas aparecem como a primeira revolução que introduziu uma “espécie de propriedade”. A propriedade, por sua vez, é um conceito chave para a fundação da sociedade civil. Contudo, não devemos confundir essa “espécie de propriedade” oriunda das primeiras famílias com o “direito de propriedade” oriundo do pacto político, pois, embora essas duas situações tenham um nexos causal implícito, como desejamos mostrar, são duas situações bastante diferentes. A economia do texto de Rousseau sugere que, anteriormente ao estabelecimento das primeiras famílias e o uso das cabanas, o homem tinha desenvolvido uma espécie de “prudência maquinal” a partir da qual inventara alguns instrumentos manuais usando pedras e galhos que logo resultou na invenção da cabana. Porém, mesmo o desenvolvimento de instrumentos rústicos, o uso das cabanas e o estabelecimento das famílias sendo a primeira mudança importante para a evolução na

⁵ ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, 1978, p. 228/ O.C., III, p. 123.

espécie humana, as consequências sociais e psicológicas são ainda bastante tímidas, o que coloca a distinção das primeiras famílias na ambiguidade entre um evento que não é mais natural, mas também que não é plenamente social. Tanto que no capítulo IX do *Ensaio*, Rousseau parte da descrição das famílias já formadas, mas nem por isso podemos dizer que as línguas derivam diretamente delas.⁶ As famílias primitivas do início do capítulo IX têm uma unidade absoluta semelhante àquela do homem no puro estado de natureza; elas viviam dispersas e independentes uma das outras, mal se encontravam, por isso não se comunicavam e não estabeleciam laços.⁷ Por fim, no capítulo II do livro 1 do *Contrato social*, Rousseau afirma que a família é a mais antiga e a única sociedade natural, porém adverte que a sociedade política não deriva da família, donde sua crítica arguta ao patriarcado político.⁸ Em suma, sob certos aspectos consideradas como naturais e, sob outros aspectos consideradas como artificiais, as primeiras famílias são importantes para um nível de desenvolvimento humano, porém, ainda insuficientes para compreensão da complexidade da vida social e política.

3. A terceira etapa trata do contato travado entre as primeiras famílias. Uma vez marcada a diferença entre esses grupos, podemos vislumbrar um intercâmbio entre eles. No segundo *Discurso*, o comércio sexual entre as famílias primitivas foi fundamental para o aprimoramento intelectual e afetivo do homem. O hábito de considerar novos objetos aprimorou a capacidade humana de fazer comparações, das quais se desenvolveram insensivelmente ideias de mérito e beleza. Segue-se a essa narrativa uma das clássicas alegorias da festa primitiva de Rousseau, na qual a atividade de comparar, relacionada às primeiras ideias abstratas de mérito e beleza, deu origem aos sentimentos e paixões de cunho propriamente social, tais como: preferência, estima pública, vaidade, desprezo, vergonha, inveja, consideração, em suma, as paixões sociais que podem ser resumidas no sentimento do *amor-próprio*. No final do capítulo IX do *Ensaio*, o comércio sexual entre as famílias foi importante para o desenvolvimento das línguas populares, das nações e também para o desenvolvimento de sentimentos mais complexos como, por exemplo, o amor. Também nesse trecho há outra alegoria da festa primitiva em que Rousseau nos mostra o papel da sexualidade e dos sentimentos oriundos dela como formas culturais

⁶ ROUSSEAU, *Ensaio*, 1978, p. 175/ *O.C.*, V, p. 395.

⁷ ROUSSEAU, *Ensaio*, 1978, p. 175/ *O.C.*, V, p. 396.

⁸ ROUSSEAU, *Contrato Social*, I, cap. II, ss.

importantes para a conservação das sociedades humanas. Rousseau se refere à lei de interdição do incesto; lei que, para Rousseau, foi de grande importância, tanto para uma abertura social mais ampla e um desenvolvimento mais geral das línguas, quanto para reforçar virtudes oriundas das primeiras convenções sociais como, por exemplo, a honestidade.

4. A quarta e última etapa trata do estado civil plenamente formado. *Grosso modo*, podemos dizer que a passagem para o estado civil e o estabelecimento da sociedade política observa alguns fatores essenciais, tais como: a instituição de uma língua popular, o estabelecimento de leis e a urgência da conservação coletiva. Trata-se aqui em considerar, retrospectivamente, a contribuição da sexualidade para chegar ao estado civil, bem como considerar quais são as implicações morais e políticas do sexo em sociedade.

Em resumo, são quatro as etapas que destacamos no processo de desenvolvimento da sociabilidade: (i) o puro estado de natureza, (ii) a formação das primeiras famílias, (iii) o comércio entre as famílias e (iv) o estado civil. Considerando inicialmente as três primeiras etapas, veremos que a sexualidade opera nas nuances que separam esses três estágios distintos. Considerando a etapa (iv), em que o estado civil está plenamente formado, notamos que, do mesmo modo que as leis e os costumes regulam a vida moral e política na sociedade civil, as leis e costumes também passaram a regular a vida sexual e afetiva dos indivíduos. Essa regulação fecha o ciclo que conduziu o homem do puro instinto à modificação e expressão desse mesmo instinto em sua forma civilizada, isto é, a paixão amorosa autorizada pelo casamento civil. Podemos dizer que, na perspectiva de Rousseau, se os costumes são bons, eles impedem que o homem retorne à animalidade por uma das vias que o civilizou e o retém dentro daquilo que é moralmente aceitável. Nesse contexto, o percurso pedagógico do *Emílio* e a trama do romance *Júlia ou A nova Heloísa* são casos exemplares. No caso da obra *Emílio*, que ocupa um lugar central no sistema rousseauiano, o despertar do desejo sexual do aluno é um evento no qual a sociedade, e os conflitos oriundos dela, não podem mais ser evitados por muito tempo; a educação, nesse estágio, não pode mais ser meramente negativa, por isso o preceptor deve fazer do desejo sexual não um obstáculo à educação e à sociedade, mas antes um atrativo para ambas por meio de uma paixão moralizante como o amor. No caso d'*A nova Heloísa*, um dos maiores sucessos literários de Rousseau, o que se tem em jogo é a tensão entre o desejo erótico e o dever

moral; no romance epistolar, o sentimento do amor estabelece uma unidade entre esses polos antagônicos e dá embasamento à crítica sobre os costumes das grandes sociedades. Tanto no *Emílio* quanto no *A nova Heloísa*, Rousseau confere à mulher um papel importante no desenvolvimento das paixões, na regulação da opinião e na manutenção dos bons costumes.

Nosso trabalho consistirá em tornar mais inteligíveis as nuances que separam as etapas sugeridas acima para tornar mais nítido o tema da sexualidade como um dos objetos de reflexão de Jean-Jacques Rousseau. Com essa chave de leitura esperamos lançar luz sobre um tema ainda pouco abordado em Rousseau, mas não menos importante para uma compreensão adequada de seu pensamento. De modo geral, “nuança” pode ser definida como cada uma das diferentes fases ou aspectos de alguma coisa, por menor que sejam as diferenças entre essas fases ou aspectos. Nesse sentido, “nuança” pode ser entendida também como mudança, movimento e transição. Assim, do mesmo modo que as dicotomias e ambivalências que recaem sobre o homem interessavam Jean-Jacques Rousseau, como, por exemplo, a oposição entre natureza e sociedade, *amor de si* e *amor-próprio* etc., essas mesmas dicotomias o obrigavam a tornar filosoficamente inteligível a relação entre polos dicotômicos. Essa exigência conduzia insensivelmente ao abrandamento da oposição para explicá-la nas suas nuances, isto é, em seus detalhes e em cada fase de seu movimento. Nessa perspectiva, uma nuança cara à explicação da sociabilidade em Rousseau é aquela que comporta a passagem do instinto para a paixão. Rousseau amplifica e dinamiza os significados das palavras instinto e paixão, e, parece-nos, que o tema da sexualidade pode oferecer uma perspectiva interessante para abrandar e compreender a polarização entre esses termos.

No primeiro capítulo de nosso estudo, analisaremos, portanto, o tema da sexualidade numa primeira nuança, qual seja, aquela que separa a solidão no puro estado de natureza da formação das primeiras famílias. No segundo capítulo, analisaremos o tema da sexualidade na segunda nuança, aquela que faz a fronteira entre as famílias primitivas. No terceiro capítulo, abordaremos a terceira nuança, aquela que traduz a passagem da sociedade familiar para a sociedade política. Por último, no quarto capítulo, abordaremos alguns aspectos da sexualidade da sociedade já estabelecida.

Para elaboração de nosso trabalho utilizamos as traduções das obras de Rousseau como a da coleção *Os pensadores* (1978), a tradução do *Emílio* da Martins Fontes (1995) e da *Nova Heloísa* da editora da Unicamp (1994). As passagens citadas seguem também com a

referência em francês na edição crítica das *Oeuvres Complètes* da coleção *Bibliothèque de la Pléiade* (1964-1995), abreviado por *O.C.*, seguido do volume e página. Nos casos em que não há referência em português, as traduções são de nossa autoria.

PRIMEIRA NUANÇA:

- 1. Entre o estado de natureza e a formação das primeiras famílias.**

1.1 Instinto, solidão e independência.

O primeiro sentimento é o amor e o primeiro amor do homem foi ele mesmo. O *amor de si* é o termo pelo qual Rousseau expressa o sentimento natural que dirige todo homem à autoconservação. Um amante simples, o selvagem de Rousseau precisa de apenas duas coisas: do amado, isto é, de si mesmo, e da natureza, que torna possível sua conservação. Sendo assim, imaginá-lo solitário e independente é fácil, pois o pouco que precisa está sob suas mãos.

Essa descrição prévia do conceito de *amor de si* não é gratuita, ela nos convida a enfrentar o nosso primeiro problema, qual seja: o de deixar o mais claro possível o que é sexo na filosofia de Rousseau e qual a sua relação com a sociabilidade. Sexo não é um termo unívoco, ele varia seu significado segundo a perspectiva que tomamos da obra do filósofo genebrino. Semelhantemente aos dicionários dos séculos XVII e XVIII,⁹ o termo *sexe* aparece literalmente nos textos de Rousseau como aquilo que faz a diferença entre o macho e a fêmea, o masculino e o feminino. Essa “definição” é, porém, inseparável da noção do ato sexual e é nesse sentido que o termo não é unívoco. Vejamos um exemplo: na primeira parte do segundo *Discurso*, Rousseau afirma que “o entendimento muito deve às paixões”, que é “pela sua atividade que nossa razão se aperfeiçoa”, que as “paixões, por sua vez, encontram sua origem em nossas necessidades e seu progresso em nossos conhecimentos”.¹⁰ Podemos dizer, então, que Rousseau estabelece uma relação “instrumental” entre as necessidades humanas, as paixões, e o entendimento. Dito de outro modo: segundo o raciocínio de Rousseau, apenas conhecemos aquilo que desejamos conhecer e o motor dos desejos são as necessidades e as paixões. Porém, o selvagem só experimenta paixões primitivas segundo as necessidades físicas, e as faculdades intelectuais estão adormecidas no espírito humano como em estado de potencialidade,¹¹ donde: “Os únicos bens que [o selvagem] conhece no universo são a alimentação, uma fêmea e o repouso; os únicos males que ele teme, a dor e a fome.”¹²

Tomemos essa relação “instrumental” inicialmente do ponto de vista de um esquema de desenvolvimento progressivo entre necessidade, paixão e entendimento. Esse esquema pode se limitar em necessidade física e paixão primitiva (ou natural), como é o caso do homem no puro

⁹ Cf. DICTIONNAIRES D’AUTREFOIS. Disponível em: <<http://artflx.uchicago.edu/cgi-bin/dicos/pubdico1look.pl?strippedhw=sexe&submit=>>>. Acesso em: 01/07/2014.

¹⁰ ROUSSEAU. *Segundo Discurso*, 1978, p. 244/ *O. C.*, v. 3, p. 143.

¹¹ ROUSSEAU. *Segundo Discurso*, 1978, p. 251/*O.C.*, III, 152.

¹² *Ibidem*, p. 244/ *O.C.*, III, p. 143.

estado de natureza; ou se desdobrar no entendimento e tomar um movimento cíclico que faz surgir necessidades e paixões não naturais; nesse caso, o homem no estado social avançado é o melhor exemplo. Assim, podemos dizer que, na descrição do homem no puro estado de natureza, o sexo é uma necessidade física e natural que dá origem a uma paixão pouco ativa, que podemos denominar como “amor-físico”:

Começemos a distinguir, no sentimento do amor, o moral do físico. O físico é esse desejo (*désir*) geral que leva um sexo a unir-se a outro [...] Limitados unicamente ao aspecto físico do amor [...] os homens devem sentir menos frequente e menos vivamente os ardores do temperamento [...] cada um recebe calmamente o impulso (*impulsion*) da natureza, entrega-se a ele sem escolha, com mais prazer (*plaisir*) que furor, e, uma vez satisfeita a necessidade (*besoin*), extingue-se o desejo.¹³

Notemos nessa passagem que a noção acerca do ato pelo qual os homens se reproduzem envolve uma série de outros termos, tais como: *necessidade, desejo, impulso e prazer*. Porém, a despeito das variantes que orbitam em torno dessa noção no texto de Rousseau, devemos ressaltar que, no puro estado de natureza, o sexo não tem nenhuma implicação social ou psicológica para o homem, pois, como diz Rousseau, uma vez satisfeita a necessidade, extingue-se o desejo. No estado de natureza, em que os homens vivem de maneira dispersa e isolada, eles sentem o impulso sexual com calma e pouca frequência, o que torna o ardor menos vivo; conseqüentemente, o sexo é também pouco combativo e não proporciona violências gratuitas: “[...] entre inúmeros desses animais, entrando toda a espécie ao mesmo tempo em efervescência, surge um momento terrível de ardor comum, de tumulto, de desordem e de combate, momento que não aparece na espécie humana, na qual nunca o amor é periódico.”¹⁴

O impulso sexual é, portanto, pacífico e moderado, e de certo modo se iguala às necessidades de alimentação e sono; donde os únicos bens que o selvagem conhece no universo são a alimentação, o repouso e a reprodução. Como sugere Salinas Fortes, “todas as paixões derivam do *amor de si*, inclusive a própria *pitié* e o impulso sexual”;¹⁵ nesse sentido, poderíamos afirmar que o “amor-físico” coincide com o *amor de si*, o que explica, apesar da sexualidade, a solidão e independência do selvagem.

Todavia, em outros textos (e.g, *Emílio, ou da educação*, ou o *Fragmento da influência dos climas sobre a civilização*), Rousseau apresenta outra exposição da relação

¹³ Ibidem, p. 255ss./ *O.C.*, III, p. 157ss.

¹⁴ Ibidem, p. 256/ *O.C.*, III, p. 158.

¹⁵ SALINAS FORTES, L. R. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997, p. 56.

necessidade-paixão em que a necessidade sexual parece ter um estatuto diferenciado. No livro II do *Emílio*, Rousseau afirma que:

A sociedade enfraqueceu o homem não apenas lhe tolhendo o direito que tinha sobre suas forças, mas sobretudo tornando-as insuficientes. Eis por que seus desejos se multiplicam junto com sua fraqueza, e eis o que faz a fraqueza da infância relativamente à vida madura. Se o homem é um ser forte e a criança um ser fraco, não é porque o primeiro tem mais força absoluta que o segundo, mas porque o primeiro pode naturalmente bastar a si mesmo e o outro não. Portanto, o homem deve ter mais vontades e as crianças mais *fantasias*, termo pelo qual entendo todos os desejos que não são verdadeiras necessidades e que só podemos satisfazer com o auxílio de outrem.¹⁶

Já no livro IV, quando o preceptor trata especificamente do despertar do desejo sexual do aluno, Rousseau afirma que a “necessidade dos sentidos [isto é, a necessidade sexual] não é propriamente uma necessidade física, não é verdade que seja uma verdadeira necessidade.”¹⁷ Portanto, nesse caso, a necessidade sexual não é estritamente física e depende do auxílio do outro para satisfazer. Nesse sentido, é também sinal de fraqueza e insuficiência. No limite, diríamos que no caso de um indivíduo em formação numa sociedade já formada, que é uma situação bastante diferente do selvagem na primeira parte do segundo *Discurso*, o sexo é antes uma fantasia, um efeito da imaginação sobre os sentidos, do que uma verdadeira necessidade. É bastante curiosa essa associação que Rousseau faz entre o enfraquecimento do homem e a necessidade do outro. Ora, não será a imperiosa necessidade sexual o primeiro sinal natural de nossa insuficiência e dependência?

Já no *Fragmento da influência dos climas sobre a civilização*, que aparece como fragmento X na edição das obras completas da *Bibliothèque de la Pléiade*, Rousseau afirma que:

O homem não pode bastar-se a si mesmo; suas necessidades sempre nascentes o colocam na necessidade de procurar fora de si os meios de provê-las. Ele depende sempre das coisas e frequentemente de seus semelhantes [...] Nossas necessidades são de muitas espécies; as primeiras são aquelas que mantêm a subsistência e da qual depende nossa conservação. Elas são tais que todo homem pereceria se cessasse o poder de satisfazê-las: essas são chamadas de necessidades físicas porque nos são dadas pela natureza e nada pode nos livrar delas. Há apenas duas necessidades dessa espécie, a saber: a alimentação e o sono.¹⁸

Notemos que nesse texto, Rousseau também não considera o sexo como sendo uma das “primeiras necessidades físicas”, mas apenas a alimentação e o sono. A paixão natural que corresponde a essas necessidades físicas é, sem dúvida, o *amor de si*. Nesse mesmo texto,

¹⁶ ROUSSEAU. *Emílio ou da educação*, 1995, p. 76/ *O.C.*, IV, p. 309-310. Grifo nosso.

¹⁷ *Ibidem*, p. 458/ *O.C.*, IV, p. 662.

¹⁸ ROUSSEAU, *O.C.*, III, p. 529. Tradução nossa.

Rousseau continua:

Outras necessidades tendem menos à nossa conservação do que ao nosso bem-estar e são propriamente apenas apetites, mas às vezes tão violentos que atormentam mais que as verdadeiras necessidades; contudo, nunca é de uma absoluta necessidade de prover, e todos sabem muito bem que apenas viver não é viver no bem-estar.

As necessidades dessa segunda classe têm por objeto o luxo da sensualidade, da languidez, a união dos sexos e tudo aquilo que agrada nossos sentidos.¹⁹

Como podemos notar nesse excerto, a necessidade sexual é uma necessidade de segunda classe, ou segunda ordem, que tende antes ao prazer e ao bem-estar do que a conservação; isso significa, então, que o homem pode abster-se de sexo sem que com isso comprometa sua conservação individual. Porém, do ponto de vista da espécie, podemos inferir que a abstenção sexual compromete a conservação coletiva, porque sem a multiplicação dos indivíduos a espécie se extingue. Nesse sentido, a conservação via sexualidade é uma determinação da espécie e não do indivíduo. A necessidade sexual pode ser ainda tomada antes como um apetite (*appétit*) do que uma verdadeira necessidade.

Para finalizar sua tese da relação necessidade-paixão, Rousseau, nesse texto, conclui:

Uma terceira ordem de necessidades que, nascidas após as outras, não deixam enfim de ter o primado sobre todas, são aquelas que vêm da opinião. Tais são as honras, a reputação, a posição social, a nobreza e tudo isso que apenas tem existência na estima dos homens, mas que conduz para essa estima bens reais que nós não obteríamos sem ela.

Todas essas diversas necessidades estão encadeadas umas as outras, mas as segundas e as terceiras apenas se fazem sentir nos homens quando as primeiras são satisfeitas.²⁰ Tanto que quando nós apenas nos ocupamos em procurar viver, cuidamos pouco da volúpia, e menos ainda da vaidade: o amor pela glória atormenta pouco as pessoas famintas.²¹

Certamente, a paixão que resume e corresponde a essa terceira ordem de necessidades é o *amor-próprio*. Notemos que, a partir desse fragmento, podemos compreender a passagem da paixão natural (*amor de si*) para a paixão social (*amor-próprio*) pela mediação de uma paixão de cunho sexual cuja necessidade que a origina tem um estatuto ambivalente. Não nos parece gratuito o estatuto ambivalente da necessidade sexual. Tal ambivalência pode oferecer uma chave teórica interessante para pensarmos a passagem das necessidades e paixões naturais para as necessidades e paixões não naturais e, assim, encontramos um modo de compreender o

¹⁹ Ibidem, p. 530.

²⁰ No original: «mais les premiers et les seconds ne se font sentir aux hommes que quand les premiers sont satisfaits». Segundo Derathé, há nesse trecho um lapso evidente que o sentido permite corrigir sem hesitação. (Cf. Variante “a” in ROUSSEAU, *O. C.*, III, p. 1534).

²¹ ROUSSEAU, *O.C.*, III, p. 530. Tradução nossa.

desenvolvimento da sociabilidade não apenas como o resultado de causas fortuitas, mas também a partir de um elemento próprio à natureza. A necessidade de alimentação e sono nos leva a crer, como dissemos acima, que o homem precisa apenas de duas coisas: da natureza e de si mesmo. A necessidade da opinião é aquela em que os homens precisam do juízo de outros homens. Mas e a necessidade sexual, como compreendê-la em sua especificidade? Yves Vargas, em seu livro *Rousseau: L'énigme du sexe* (1997), afirma que Jean-Jacques nega que o sexo seja uma necessidade natural para poder manipulá-lo no quadro de causalidades natural e social; para ele, o sexo é substituído pelo amor e, assim, a finalidade de perpetuação da espécie é substituída pela finalidade de socializar a espécie.²² Essa é uma tese bastante interessante com a qual devemos concordar. O amor é sentimento complexo ao qual Jean-Jacques Rousseau dedicou boa parte de sua obra, tanto em textos pedagógicos como em literários, algo bem percebido em trabalhos notáveis como os de Daniel Mornet, Jean Starobinski, Jean-Louis Lecercle e Allan Bloom.²³ Acreditamos também que, se Rousseau mantém um estatuto ambivalente sobre a necessidade sexual, isso manifesta uma intenção teórica; tal necessidade fica entre as naturais e as artificiais para estabelecer um vínculo de transição entre elas, uma nuance. A necessidade sexual é semelhante às necessidades de primeira ordem, mas, por envolver outro ser humano, também se assemelha às necessidades de terceira ordem.

Segundo Robert Derathé²⁴ e Victor Goldschmidt,²⁵ a redação desse fragmento sobre a influência dos climas pode ser situada seja entre 1749-1750, seja entre 1753-1754. Eles consideraram essas duas datas em função da relação que esse fragmento tem com o período, ainda incerto, de composição do *Ensaio sobre a origem das línguas* (e a relação deste com os verbetes sobre música para a *Encyclopédie*, 1749-1750), e o período de composição do *Discurso sobre a origem da desigualdade*, entre 1753-1754. Portanto, podemos considerar esse fragmento no conjunto do que avaliamos como o núcleo duro da produção intelectual de Jean-Jacques Rousseau, pois, embora não publicado, esse fragmento foi composto durante o período de maior produção intelectual de Rousseau, aquele que compreende desde a publicação do *Discurso sobre as ciências e as artes* (1750) até a publicação do *Emílio* (1762).²⁶ Nesse fragmento encontramos

²² VARGAS, *Op. Cit.*, p. 57.

²³ *La nouvelle Héloïse de J.-J. Rousseau* (s/d), *A transparência e o obstáculo* (2011), *Rousseau et l'art du Roman* (1969) e *Amor & Amizade* (1996), respectivamente.

²⁴ DERATHÉ, R. "notes et variantes" in ROUSSEAU. *O.C.*, III, p. 1533.

²⁵ GOLDSCHMIDT, V. *Antropologie et politique: Les principes du système de Rousseau*, 1983, p. 162.

²⁶ Desconsideramos aqui as obras de cunho autobiográfico e de autodefesa, mas que, de modo algum, deixam de ser

de maneira bastante sintética ecos de algumas teses apresentadas em textos consagrados de Rousseau, tais como: as necessidades e as paixões como causas das ações humanas e, portanto, como os motores da História (tese presente, por exemplo, no livro IV do *Emílio*); a determinação das necessidades e das paixões pela articulação de aspectos ambientais e sociais, e os acidentes naturais como causas possíveis da associação humana (essas duas teses também estão presentes tanto no segundo *Discurso* quanto no *Ensaio*). Segundo Derathé, esse fragmento ainda remete à leitura de Rousseau do *Espírito das leis* de Montesquieu, em que também se aborda o tema da influência dos climas cuja questão atraiu a atenção de Rousseau e que ele também retoma no *Contrato social* (III, 8). Rousseau, diz Derathé, empresta de Montesquieu uma concepção do clima; no entanto, ambos se limitam a distinguir países quentes e países frios, como se não houvesse outro fator determinante do clima senão o calor e a temperatura. De qualquer maneira, finaliza o comentador, esse fragmento não é estranho ao projeto de escrever as *Institutions politiques*.²⁷ Portanto, trata-se de um fragmento bastante importante para os estudiosos de Rousseau, no qual ele articula de maneira sintética muitas de suas teses mais clássicas e também apresenta de modo mais preciso a especificidade da necessidade sexual.

Nesse tocante, Goldschmidt tem uma explicação interessante que permite classificar de modo bastante satisfatório as necessidades humanas a partir deste fragmento de Rousseau. Ele considera a alimentação e o sono como necessidades naturais e necessárias; a união dos sexos como necessidades naturais não-necessárias; e, por fim, as necessidades que vem da opinião como necessidades que não são nem naturais nem necessárias.²⁸ Portanto, podemos considerar que uma “necessidade natural não necessária” pode explicar o desdobramento do entendimento, a partir do qual se passa para necessidades que não são “nem naturais nem necessárias”, isto é, as necessidades que vem da opinião. Podemos dizer que a sexualidade humana encerra uma ambivalência que permite a transição entre polos opostos como a natureza e o artifício.

Assim, para compreendermos um pouco melhor o tema da sexualidade, devemos frisar que não é o mais importante focar na terminologia empregada por Rousseau: necessidade, impulso, apetite, desejo, paixão, fantasia etc.; mas sim no que está em jogo, do ponto de vista do desenvolvimento da sociabilidade, quando Rousseau toca nesse termo. Por exemplo, no puro estado de natureza, que é antes uma hipótese que um fato, a necessidade sexual é física e a paixão

importantes para a compreensão da filosofia geral de Rousseau, sobretudo, no tema da sexualidade.

²⁷ DERATHE, R. Notes et variants. In : ROUSSEAU, *O.C.*, III, p. 1533.

²⁸ GOLDSCHMIDT, V. *Op. Cit.*, p. 236.

é natural, porém elas não criam a possibilidade de vínculo afetivo porque o desejo se extingue com a satisfação e o impulso não produz a permanência. Além disso, se a sexualidade não tem implicação afetiva, nem mesmo a rivalidade entre homens ela poderia acarretar, pois “os homens devem sentir menos frequente e menos vivamente os ardores do temperamento” e “cada um recebe calmamente o impulso da natureza”. Portanto, nem comunhão nem rivalidade o sexo poderia proporcionar.²⁹ O sexo pode ser reduzido ao instinto ou, como mostrou Salinas Fortes, ao *amor de si*. Na transição, o momento indefinido em que o homem não é mais absolutamente um ser natural, mas também não é plenamente social; a necessidade sexual e as paixões oriundas dela permanecem na indeterminação típica da transição. Tais paixões e sentimentos são necessários para o desenvolvimento intelectual e afetivo, de onde derivam, por exemplo, o amor conjugal e paternal; porém, esses sentimentos são insuficientes para criar um liame social mais complexo. Ao passo que, uma vez começada a sociedade, o sexo nunca mais será mera perpetuação da espécie; uma vez formada a sociedade, o sexo envolve a liberdade, a moral, a política, a arte e tudo aquilo que nos constitui enquanto seres sociais.

Porém, posto que aqui ainda tratamos do puro estado de natureza, o sexo não compromete a independência e a solidão do selvagem porque, limitado pelas necessidades físicas e naturais, a única paixão que afeta o homem natural é o *amor de si*, que, como sabemos, é o instinto de conservação fechado em si mesmo e que mantém o homem na solidão. Assim, limitado às necessidades naturais, o selvagem facilmente as satisfaz imitando a indústria dos demais animais. Esse modo ativo de vida contribui para sua força e vigor físico, o que o torna independente por excelência, isentando-o até mesmo de depender de algum tipo de arranjo semelhante à família.

Detenhamo-nos um pouco no tema das famílias, pois elas têm um estatuto bastante complexo na filosofia de Rousseau. No segundo *Discurso*, no tocante às dificuldades sobre a origem das línguas, Rousseau afirma que o selvagem, sendo solitário e independente, não tem necessidade nem de se comunicar nem de estabelecer vínculo:

[...] os machos e as fêmeas uniam-se fortuitamente segundo o acaso, a ocasião e o desejo, sem que a palavra fosse um intérprete necessário das coisas que tinham a dizer-se, e separavam-se com a mesma facilidade. A mãe a princípio aleitava seus filhos devido à sua própria necessidade; depois, tendo o hábito lhos tornado caros, alimentava-os por causa da necessidade deles. Os filhos, assim que tinham forças para procurar

²⁹ Segundo Goldschmidt (1983, p. 360 ss.), a ideia de um selvagem pacífico no tocante à perpetuação da espécie é uma oposição de Rousseau à Pufendorf.

pasto, não tardavam a abandonar a própria mãe e, como quase não havia outro meio de encontrarem-se senão o de não se perderem de vista, logo encontravam-se em situação de nem sequer se reconhecerem uns aos outros³⁰.

Portanto, para Rousseau, é insuficiente assumir a língua como instituição social, mas, ao mesmo tempo, supor que ela tenha surgido “no comércio doméstico dos pais, das mães e dos filhos”, pois seria necessário explicar antes o surgimento das primeiras famílias para em seguida afirmar o surgimento das línguas. Porém, o homem no puro estado de natureza, afirma Rousseau, não tem necessidade nem da palavra nem de família. Ainda nesse trecho, Rousseau insere uma longa nota,³¹ na qual, opondo-se a John Locke, afirma que, no estado de natureza, nem a gestação nem o parto exigem a permanência ou a coabitação entre o macho e a fêmea:

O Sr. Locke evidentemente dá por suposto aquilo que está em questão, pois não se trata de saber por que o homem ficaria ligado à mulher depois do parto, mas por que se ligaria a ela depois da concepção. Satisfeito o apetite, o homem não tem mais necessidade de tal mulher, nem a mulher de tal homem. Este, talvez, não tenha a melhor preocupação, nem talvez a menor ideia das consequências de sua ação. Um vai para um lado, o outro para outro lugar, e não há probabilidades de que, ao fim de nove meses, tenham lembrança de se terem conhecido.³²

Portanto, no puro estado de natureza, o filho depende da mãe o mínimo possível antes de se tornar forte, robusto e independente. A mãe, igualmente, forte, robusta e independente, não depende nem dos filhos nem do homem com quem copulou.³³ Nesse sentido, devemos salientar que a necessidade sexual deve, doravante, dar origem a uma paixão capaz de estabelecer e manter as famílias para além da necessidade natural; uma paixão que crie um vínculo entre pai e filho através da mãe. Estabelecido esse sentimento de vínculo e essa convivência, pode-se pôr em marcha o desenvolvimento intelectual, afetivo e moral do homem.

Não podemos deixar de lembrar que, no *Ensaio*, Rousseau parte das famílias já formadas na investigação acerca da origem das línguas. Porém, não há contradição entre esse texto e a descrição do selvagem como solitário e independente. Como bem nos lembra Goldschmidt, a família do *Ensaio* é natural, mas não implica na ideia de semelhante porque as famílias primitivas eram fechadas em si mesmas.³⁴ Diz Rousseau no *Ensaio*:

Tinham a ideia de um pai, de um filho, de um irmão, porém não a de um homem. Sua

³⁰ ROUSSEAU. *Segundo Discurso*, 1978, p. 247/ *O.C.*, III, p. 147.

³¹ Nota “I” in ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, 1978, p. 302 ss./ Nota “XII” in *O.C.*, III, p. 214 ss.

³² Idem, *ibidem*.

³³ É interessante notar que, ao menos nessas passagens do segundo *Discurso*, Rousseau não defende que haja alguma consequência “moral” das diferenças físicas entre macho e fêmea.

³⁴ GOLDSCHMIDT, V. *Op. Cit.*, p. 433 ss.

cabana continha todos os seus semelhantes: para ele, era a mesma coisa um estrangeiro, um animal, um monstro. Além de si mesmos e de sua família, todo o universo nada significava para eles.³⁵

Goldschmidt acrescenta ainda que pode ser equivocado ler o *Ensaio* como uma correção do segundo *Discurso*, pois, além dos indícios de anterioridade, há na primeira parte desse texto sutilezas argumentativas ricas que não devem ser sacrificadas pelo capítulo IX do *Ensaio*. Com efeito, a hipótese do homem solitário, independente e desprovido de qualquer elemento social resulta bastante convincente e responde com reconhecido sucesso à pergunta proposta pela Academia de Dijon; hipótese essa muitas vezes reiterada pelo próprio Rousseau. Obviamente, seria um equívoco interpretativo desconsiderar as teses de Rousseau na primeira parte do segundo *Discurso* em função do capítulo IX do *Ensaio*, isso certamente resultaria num prejuízo em sua teoria moral e política. Nesse contexto, acreditamos que o estatuto das primeiras famílias encerra uma ambivalência semelhante à da necessidade sexual: sob certos aspectos a família é natural, mas em outros aspectos ela é artificial. A solidão natural é uma hipótese; a família pode ser considerada natural enquanto há uma real necessidade de que a conservação dependa dela, e, uma vez cessada a necessidade natural, a família só se mantém pelo artifício. Como bem observa Vargas, a família primitiva do *Ensaio* não é senão uma espécie de floresta ainda virgem, sem relações humanas verdadeiras.³⁶

Em suma, no puro estado de natureza, nesse “marco zero”, o homem é solitário e independente; conhece o universo unicamente pelas sensações de um corpo forte e robusto, e pelas imposições das necessidades físicas sobre esse mesmo corpo. Seu principal sentimento é o *amor de si*, com o qual se ocupa exclusivamente a própria conservação. O sexo é uma necessidade, um apetite, um impulso que consagra seu bem-estar, porém, como ignora a si mesmo, apenas sente o que sente, mas não sabe o que sente; ignora-se como sujeito do prazer assim como ignora o objeto do prazer; por isso ele não tem necessidade nem de palavras nem permanecer em família. Conclusão: mesmo submetido à necessidade sexual, o selvagem é solitário e independente.

³⁵ ROUSSEAU. *Ensaio*. 1978, p. 175/ *O.C.*, V, p. 396.

³⁶ VARGAS, *Op. Cit.*, p. 70.

1.2 Descrição metafísica e moral.

Antes de passarmos para a narrativa da formação das primeiras famílias, devemos fazer algumas considerações sobre a descrição metafísica e moral do homem primitivo no segundo *Discurso*. Para Rousseau, o animal e o homem são como que máquinas dotadas de sentidos; o primeiro é guiado pelo instinto, o segundo, pela liberdade. Assim, a primeira característica que distingue o homem dos demais animais é, por assim dizer, metafísica:

Não é, pois, tanto o entendimento quanto a qualidade de agente livre possuída pelo homem que constitui, entre os animais, a distinção específica daquele. A natureza manda em todos os animais, e a besta obedece. O homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir [...]³⁷

Notemos que Rousseau foge um pouco à tradição em salientar que a distinção específica do homem não se dá tanto pela razão, que é um produto tardio cultivado em sociedade, quanto se dá pela liberdade, que, segundo o filósofo, é uma característica intrínseca a todo ser humano. Rousseau facilmente trocaria a clássica proposição “O homem é um animal racional” pela proposição “O homem é um animal intrinsecamente livre”. Em seguida, o autor associa a liberdade à consciência e à espiritualidade:

[...] e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma, pois a física de certo modo explica o mecanismo dos sentidos e a formação das ideias, mas no poder de querer, ou antes, de escolher e no sentimento desse poder só se encontram atos puramente espirituais que de modo algum serão explicados pelas leis da mecânica.³⁸

Portanto, Rousseau nos mostra que o homem é um tipo específico de animal e que sua principal característica é a de agente livre; conseqüentemente, ele não pode ser reduzido nem a um mero organismo vivo que, embora alguns até produzam sentimentos e ideias, como os animais, mas estão todos submetidos à lei do instinto e, portanto, não são intrinsecamente livres; tampouco o homem pode ser reduzido a um corpo material que está submetido às leis imutáveis da mecânica. Podemos compreender o raciocínio de Rousseau do seguinte modo: corpos orgânicos e materiais não são livres como o homem, assim, há na composição deste último algo para além da matéria que explica sua qualidade específica.

Na sequência do texto, Rousseau afirma que a *perfectibilidade* é outra característica distintiva da espécie humana:

³⁷ ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, 1978, p. 243/ *O.C.*, III, p. 141-2.

³⁸ *Ibidem*.

[...] haveria uma outra qualidade muito específica que os distinguiria e a respeito da qual não pode haver contestação – é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo [...]³⁹

Portanto, a primeira característica metafísica é a liberdade e a segunda, a perfectibilidade. Notemos que esta é uma faculdade a partir da qual todas as outras vão se desenvolver como, por exemplo, as faculdades do entendimento: razão, imaginação, memória; bem como que, por essas faculdades, também se torna possível o desenvolvimento da linguagem. Podemos, então, compreender melhor porque Rousseau identifica antes a liberdade que o entendimento como característica especificamente humana; o entendimento depende das faculdades mentais bem formadas e estas só se desenvolvem com o tempo e a experiência, ou seja, com o aperfeiçoamento humano. Já a liberdade, não; o homem é naturalmente livre e pode se tornar moralmente livre, porque tanto no estado de natureza quanto no estado de sociedade, a liberdade está presente, embora, neste último estado, ela tenha outras implicações.

No tocante ao aspecto moral do homem natural, Rousseau diz o seguinte:

Parece, a princípio, que os homens nesse estado de natureza, não havendo entre si qualquer espécie de relação moral ou de deveres comuns, não poderiam ser nem bons nem maus ou possuir vícios e virtudes, a menos que, tomando estas palavras num sentido físico, se considerem como vícios do indivíduo as qualidades capazes de prejudicar sua própria conservação, e de virtudes aquelas capazes de em seu favor contribuir, caso em que se pode chamar de virtuosos àqueles que menos resistissem aos impulsos simples da natureza.⁴⁰

Portanto, segundo Rousseau, o homem no estado de natureza é amoral; e, quando Rousseau considera o homem natural de um ponto de vista “moral”, a acepção da palavra aqui empregada não se identifica literalmente com moral como concebemos. Como nota Ricardo Monteagudo (2006), “no estado de natureza, os homens não se relacionam entre si [...] e não têm nenhuma espécie de obrigação moral. Vícios e virtudes aí se definem apenas em sentido físico, isto é, pelo que contribui ou pelo que prejudica a preservação.”⁴¹ Assim sendo, devemos interpretar o aspecto moral do homem natural não na sua relação moral com outros homens, pois ela não existe no estado de natureza; mas sim nas possíveis relações físicas que possam ser estabelecidas entre eles e que possam contribuir ou prejudicar a conservação.

É nesse tocante que Rousseau se opõe de maneira mais enfática a Thomas Hobbes,

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, 1978, p. 251/ *O.C.*, III, p. 152.

⁴¹ MONTEAGUDO, R. *Entre o direito e a história: a concepção do Legislador em Rousseau*. São Paulo: Editora Unesp, 2006, p. 28.

pois além do desejo de conservação, que teoricamente poderia engendrar possíveis conflitos, Rousseau concebeu outro princípio que naturalmente evitaria possíveis excessos do *amor de si*. A *piedade natural* é um sentimento que, como o *amor de si*, Rousseau toma como base do direito natural. A comiseração funciona como um princípio de conservação da espécie que, no estado de natureza, ocupa o lugar das leis e dos costumes:

Há, aliás, outro princípio que Hobbes não percebeu: é que, tendo sido possível ao homem, em certas circunstâncias, suavizar a ferocidade de seu amor-próprio ou o desejo de conservação antes do nascimento desse amor, tempera, com uma repugnância inata de ver sofrer seu semelhante, o ardor que consagra seu bem-estar. Não creio ter a temer qualquer contradição, se conferir ao homem a única virtude natural que o detrator mais acirrado das virtudes humanas teria de reconhecer.⁴²

Assim sendo, a piedade natural suaviza o desejo de conservação antes que ele cometa excessos. No tocante à “piedade”, esse termo (*pitié*) vem do latim *pietas*, *-tatis*; num sentido geral, significa sentimento de dever cumprido, virtude, justiça, fidelidade, lealdade seja aos deuses, à pátria ou aos pais; mas, mais interessante, é que pode ainda significar também amor, amizade, dedicação e benquerença.⁴³ Sem dúvida, Rousseau tinha domínio da riqueza semântica do termo piedade. A *piedade* que, embora em outro sentido, não deixa também de ser uma forma de amor e de amizade, modera o instinto de sobrevivência e encerra os problemas do Direito Natural Antigo e Moderno, pois, faz o homem, um ser sensível, alcançar o seu bem com o menor mal físico possível para os outros seres igualmente sensíveis. Mais precisamente, pela sensibilidade, comum e natural em homens e animais, os princípios adquirem a amplitude de lei natural.

No desenvolvimento da sociabilidade, a piedade natural exerce um papel importante, pois dela, diz Rousseau, decorrem todas as virtudes sociais:

Com efeito, que são a generosidade, a clemência, a humanidade, senão a piedade aplicada aos fracos, aos culpados ou à espécie humana em geral? Até a benquerença e a amizade são, bem entendidas, produções de uma piedade constante fixadas num objeto especial, pois desejar que alguém não sofra não será desejar que seja feliz?⁴⁴

Segundo Monteagudo, “a piedade no homem (devido à liberdade) também participa

⁴² ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, 1978, p. 252-253/ O.C., III, p. 154.

⁴³ Cf. SARAIVA, F. R. S. *Novíssimo dicionário latino-português*. Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Livraria Garnier: 1993, p. 898; e DAUZAT, A. *Dictionnaire etimologique de la langue francaise*. Paris, Librairie Larousse: 1938, p. 562.

⁴⁴ ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, 1978, p.254/O.C, III, p. 155.

da possibilidade de desenvolvimento da sociabilidade (e, por conseguinte, da moralidade).”⁴⁵ Já para Jean-Luc Guichet, a piedade deve ser levada em conta no tema da sociabilidade, mas o interesse que ela exprime pelo outro é muito limitado, pois ela é negativa; a piedade nos inspira não o desejo positivo pelo outro, mas simplesmente o desejo de não o ver sofrer e, sobretudo, de não sofrer pelo seu sofrimento; definida como repugnância, essa piedade primitiva, diz Guichet, está bem longe de ser um princípio de atração ao outro.⁴⁶ De fato, como podemos notar, a *piedade* é a base sobre a qual Rousseau pensa a possibilidade de relações sociais harmoniosas; mas, nesse caso, ainda que nos coloquemos “no lugar daquele que sofre”, trata-se antes de um regulador da relação, mas não necessariamente de um impulso em direção à relação. Resta, então, na análise do aspecto “moral” do homem natural, verificar se o impulso para o outro não estaria em outra paixão natural. Como vimos na seção anterior, o *amor de si* mantém o homem ocupado com sua própria conservação e ignorante do outro, ademais, a piedade natural modera o desejo de conservação e anula a hipótese hobbesiana segundo a qual o homem é naturalmente violento e movido por paixões como a vaidade, a consideração, a estima ou desprezo etc.; paixões essas que no fundo são sociais, mas que Hobbes as tomava como naturais. Resta, pois, o “amor-físico” que, se no estado de natureza não produz a permanência, ao menos impulsiona o homem em direção ao outro; além disso, como mostramos na análise do *Fragmento da influência dos climas sobre a civilização*, o sexo é uma necessidade ambivalente, tal necessidade pode ser considerada natural, mas também como não natural e, por isso, pode produzir paixões igualmente ambivalentes.

Note que, embora Rousseau considere o homem natural solitário e independente, a caracterização metafísica e moral encerrava desde sempre as condições de possibilidade de desenvolvimento da sociabilidade. Nesse tocante, as interpretações mais tradicionais de Rousseau consideram, no aspecto metafísico, a liberdade e a perfectibilidade, e, no aspecto “moral”, apenas a piedade como causas possíveis inerentes aos seres humanos para o desenvolvimento social, não dando o devido tratamento teórico, por exemplo, às paixões oriundas da sexualidade. No entanto, como vimos, para Rousseau, o entendimento humano muito deve às paixões e estas encontram sua origem nas necessidades. Assim, necessidades, paixões e entendimento se desenvolvem e progridem sistematicamente. Devemos, então, nos concentrar agora na relação que a necessidade sexual estabelece com a liberdade e a perfectibilidade para encontrar o lugar da sexualidade neste

⁴⁵ MONTEAGUDO, 2006, p. 31.

⁴⁶ GUICHET, J-L. Sexualité, égalité, liberté ? Déterminations et ouvertures du rapport sexuel et amoureux chez Rousseau. In: _____. *La Question sexuelle*. Paris : Classiques Garnier, 2012, p.197-98.

longo processo da socialização da espécie.

O selvagem é livre e perfectível e, a partir da perfectibilidade, as faculdades mentais podem se desenvolver. Assim, perceber, sentir, querer e temer são quase que as únicas operações da alma humana no puro estado de natureza. Segundo Monteagudo, a liberdade é virtual no homem natural e ela só se manifesta quando algo escapa ao instinto para a sobrevivência; semelhantemente ocorre com a perfectibilidade: ela também é virtual no estado de natureza.⁴⁷ No tocante à relação paixão e entendimento, Starobinski afirma que a originalidade de Rousseau consiste em afirmar a interdependência das paixões e do entendimento a partir da noção primeira de necessidade (*besoin*). O comentador de Rousseau acredita que nisso se formula em resumo toda uma filosofia da evolução humana, na qual necessidades, transformações sociais e progresso intelectual se juntam estreitamente.⁴⁸ Nesse sentido, devemos nos perguntar: que tipo de necessidade pode atenuar o instinto de sobrevivência e ao mesmo tempo aperfeiçoar o homem pelo homem? Dito de outro modo: que tipo de necessidade pode desvirtualizar a liberdade e ativar a perfectibilidade?

Notemos que a descrição metafísica e moral do homem primitivo é bastante complexa: o homem no estado de natureza, em muitos pontos, opõe-se ao homem no estado civil; no entanto, essa oposição não é total, a oposição não iguala o homem a qualquer animal, pois, entre eles, devemos lembrar, o homem é o único potencialmente livre e perfectível. Assim, ao contrário do que ironizou Voltaire, Rousseau não quis que voltássemos a andar de quatro patas. Aliás, é bem o contrário disso, pois, sendo solitário, independente, forte, robusto, distinto dos demais animais, mas, ao mesmo tempo, em equilíbrio com todos, torna-se mais fácil assemelhá-lo a uma divindade. O próprio Rousseau sugere essa semelhança, mais especificamente, ele o assemelha à estátua de Glauco. A diferença entre Glauco da mitologia e o homem natural de Rousseau é que o primeiro ascendeu à condição de divindade enquanto que o segundo, que se assemelhava a uma divindade, decaiu na condição de homem civil:

Como a estátua de Glauco, que o tempo, o mar e as intempéries tinham desfigurado de tal modo que se assemelhava mais a um animal feroz do que a um deus, a alma humana, alterada no seio da sociedade por milhares de causas sempre renovadas, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões, por assim dizer mudou de aparência a ponto de tornar-se quase irreconhecível [...]⁴⁹

⁴⁷ Confira MONTEAGUDO, R. Rousseau existencialista. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, n. 27, v. 1, p. 53-54, 2004.

⁴⁸ STAROBINSKI, Notes et variantes. In : ROUSSEAU, *O. C.*, III, p. 1319.

⁴⁹ ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, 1978, p.227/ *O. C.*, III, p. 122.

A metáfora ciosamente utilizada por Rousseau, além de apontar para a dimensão do principal problema com o qual o cidadão de Genebra se ocupou, a saber, a passagem do estado de natureza para o estado civil, revela também, nesse processo, a difícil condição humana, qual seja, aquela de tornar-se suscetível por si mesmo à corrupção e à degeneração. A complexidade em se falar em processo de sociabilidade em Rousseau reside no fato de não se tratar apenas de mera mudança, mas em se tratar de algo mais complexo como cisão, oposição, sobreposição e transformação. Por exemplo, os sentimentos primitivos como o *amor de si* e a *piedade* não deixam de existir com a passagem para o estado civil, eles são cindidos e transformados em outros sentimentos que os ocultam, modificam e os corrompem, mas seu substrato permanece cravado nas profundezas da natureza humana, natureza essa mutante por excelência. Eis um paradoxo bastante claro aos olhos de Rousseau: o homem muda sempre, sem, no entanto, deixar de ser o que é.

Ademais, constata-se, ulteriormente, que essas duas características, liberdade e perfectibilidade, são as causas manifestas da corrupção e da degeneração. Pela liberdade o homem pode fazer um joguete com as leis naturais, tornar-se o tirano de si mesmo; com a perfectibilidade, aprimora-se a razão, o entendimento e se desenvolve a linguagem; desse arranjo, inicia-se o descompasso entre o homem e a natureza, distanciando o “bom natural” do homem. A natureza se tornará um lugar estranho e o homem, no mais das vezes, só se sentirá bem em sociedade. Resta-nos, portanto, investigar nos detalhes e nas nuances quais foram as causas não tão manifestas que desvirtualizaram a liberdade e a perfectibilidade e por quais motivos o instinto se tornou insuficiente para a sobrevivência individual.

1.3 Paixão, relação e dependência.

O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo [...] Grande é a possibilidade, porém, de que as coisas já então tivessem chegado ao ponto de não poder mais permanecer como eram, pois essa ideia de propriedade, dependendo de muitas ideias anteriores que só poderiam ter nascido sucessivamente, não se formou repentinamente no espírito humano.⁵⁰

O início da segunda parte do *Discurso sobre a desigualdade* é bastante emblemático

⁵⁰ ROUSSEAU. *Segundo Discurso*, p. 259 ss./ *O.C.*, III, p. 164.

e, num só golpe, Rousseau desnaturaliza a desigualdade entre os homens, marcando na mesma gênese tanto o artifício, ou seja, a sociedade, quanto as situações históricas de miséria e dominação, isto é, a desigualdade econômica. Depois do *Discurso* de Rousseau, a riqueza e o luxo sempre podem ser vistos com desconfiança e certa indignação.

Notemos que o cidadão de Genebra inicia a segunda parte de seu *Discurso* com duas noções importantes: a propriedade sobre a terra e a ideia de propriedade que a fundamenta. Portanto, a sociedade civil tem origem no consentimento desse adjetivo de pertencimento individual sobre a terra e o respeito ao direito sobre ela; nesse sentido, só podemos falar em sociedade civil considerando-a em seu aspecto político e jurídico. Mais adiante, Rousseau adverte que entre o estado de natureza e a instauração da propriedade, há uma distância considerável que explica a evolução intelectual do selvagem e, conseqüentemente, o surgimento da ideia de propriedade no espírito humano.

Uma ideia complexa como a da propriedade fundiária depende de “muitas ideias anteriores” que só chegaram ao entendimento do homem pelo corpo, “o único instrumento que o selvagem conhece.” Os dados sensíveis, por sua vez, proporcionam sensações, ideias e conhecimento. É nessa perspectiva que acreditamos haver um nexó implícito entre a formação das primeiras famílias, a introdução dessa “espécie de propriedade”, como base empírica para a ideia de propriedade sobre pessoas e objetos. A conformação dos seres humanos em famílias convencionais produziu uma mudança substancial na relação do homem consigo mesmo e com a terra, pois, como disse Rousseau no *Ensaio*: “Não mais houve agricultura durante a primeira dispersão do gênero humano, enquanto a família não se assentou e o homem fixou habitação.”⁵¹

Entretanto, é importante sublinhar novamente que, no puro estado de natureza, a mera necessidade física é incapaz de engendrar qualquer laço social e que, em Rousseau, a sociedade política não deriva diretamente da “sociedade começada”, isto é, a família:

[o impulso sexual] não engendrou senão um pacto puramente animal; uma vez satisfeita a necessidade, os dois sexos não se reconheciam mais e o próprio filho, assim que podia viver sem a mãe, nada mais significava para ela.⁵²
[...] só se prendem os filhos ao pai enquanto dele necessitam para a própria conservação. Desde que tal necessidade cessa, desfaz-se o liame natural.⁵³

Portanto, do ponto de vista do desenvolvimento da sociedade, sobretudo, em seu

⁵¹ ROUSSEAU, *Ensaio*, 1978, p. 176/ *O.C.*, V, p. 397.

⁵² ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, 1978, p. 260/ *O.C.*, III, p. 164.

⁵³ Idem, *Contrato Social*, 1978, p. 23/ *O.C.*, III, p. 352.

aspecto jurídico e político, a necessidade sexual exerce inicialmente um papel secundário. Ora, se derivássemos a sociabilidade diretamente da sexualidade, ela nunca seria a expressão da liberdade humana, a sociedade seria natural e o poder patriarcal seria legítimo, o que não é o caso em Rousseau. A sexualidade tem relevância no processo de desenvolvimento da sociabilidade, mas, como bem observou Vargas (1997), ela age como uma causa oculta. A sexualidade supõe algum nível de desenvolvimento intelectual para que ela possa catalisar esse desenvolvimento e aplicá-lo sobre seres humanos; dito de outro modo, a liberdade e a perfectibilidade se manifestam independentemente da sexualidade, mas suas expressões adquirem uma primeira implicação social no comércio sexual. Para Rousseau, são os obstáculos do mundo físico os primeiros elementos que podem forçar uma espécie de “prudência maquinal”⁵⁴ no selvagem, algo que seria a gênese do desenvolvimento intelectual do homem:

Mas logo surgiram as dificuldades e impôs-se a vencê-las [...] Aprendeu a dominar os obstáculos da natureza, a combater, quando necessário, os outros animais, a disputar sua subsistência com os próprios homens ou a compensar-se daquilo que era preciso ceder [...] A diferença das terras, dos climas, das estações pôde forçá-los a incluí-la na sua própria maneira de viver.⁵⁵

Portanto, os obstáculos para satisfazer as necessidades físicas fizeram com que os homens desenvolvessem alguns instrumentos de acordo com a necessidade de subsistência. Mais adiante, Rousseau acrescenta:

Essa adequação reiterada dos vários seres a si mesmos e de uns a outros levou, naturalmente, o espírito do homem a perceber certas relações. Essas relações [...] comparadas ao azar da necessidade e quase sem pensar nisso, acabaram por produzir-lhe uma espécie de reflexão, ou melhor, uma *prudência maquinal*, que lhe indicava as precauções mais necessárias à sua segurança.⁵⁶ As novas luzes, que resultaram desse desenvolvimento, aumentaram sua superioridade sobre os demais animais, dando-lhe consciência delas [...] Assim, o primeiro olhar que lançou sobre si mesmo produziu-lhe o primeiro movimento de orgulho; assim, apenas distinguindo as categorias por considerar-se o primeiro por sua espécie, dispôs-se desde logo a considerar-se o primeiro como indivíduo.⁵⁷

Portanto, como se pode notar, o desenvolvimento do entendimento para Rousseau é empírico. Do enfrentamento com o mundo físico, o selvagem percebe relações e aprende a fazer comparações (grande, pequeno, rápido, lento etc.); das comparações surge uma *prudência maquinal*. Essa prudência aplicada à sobrevivência deu origem aos primeiros instrumentos e

⁵⁴ Segundo Goldschmidt (1983, p. 409 ss.), a prudência maquinal é um mínimo de empresa sobre o futuro breve, mas ainda pertence à máquina animal, portanto, estamos ainda no campo do instinto.

⁵⁵ ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, 1978, p. 260/ *O.C.*, III, p. 165.

⁵⁶ *Ibidem*, grifo nosso.

⁵⁷ *Ibidem*.

armadilhas, como uma forma de se antecipar no momento presente. A tomada de consciência dessas vantagens deu origem ao sentimento de si mesmo, base para o sentimento de orgulho (*orgueil*). Notemos que antes mesmo de ter uma ideia mais complexa, o homem descobriu um sentimento bastante complexo, o orgulho, que supõe a unidade e a identidade do sujeito.⁵⁸ Ora, se por um lado, nesse estágio, o selvagem tenha uma noção ainda bem vaga de si mesmo, ele, por outro lado, está mais sensível às suas próprias sensações. Com essa vaga noção de si mesmo, o homem pode agora conhecer o prazer individual que antes ele ignorava. E não será o conhecimento prévio do próprio prazer algo que pode inflamar uma necessidade, transformá-la em apetites “às vezes tão violentos que atormentam mais que as verdadeiras necessidades”? Sem dúvida, a necessidade sexual proporcionava a sensação de prazer ao selvagem, porém ele não sabia o que sentia, enquanto que, nesse estágio, a necessidade sexual dá a consciência de que aquele prazer tempestuoso a ele pertence. Assim, o prazer sexual começava a adquirir uma nova dimensão para a espécie humana.

Após aplicar esses conhecimentos sobre si mesmo, o homem pode também aplicá-los sobre seus semelhantes e, assim, descobrir algumas conformidades sobre a conduta deles:

Ensinando-lhe a experiência ser *o amor ao bem-estar o único móvel das ações humanas*, encontrou-se em situação de distinguir as situações raras em que o interesse comum poderia fazê-lo contar com a assistência de seus semelhantes e aquelas, mais raras ainda, em que a concorrência deveria fazer com que desconfiasse deles.⁵⁹

Segundo Starobinski, o amor ao bem-estar pode ser uma origem possível para a sociedade e a existência relativa. Para ele, em Rousseau, o amor ao bem-estar é sinônimo de *amor de si*. Esse sentimento, escreve Starobinski, não desaparece com a vida social na medida em que as paixões sociais são modificações do amor de si: o homem social procede do homem natural, mas por oposição a ele. Essas modificações são provocadas por causas estranhas e, no mais das vezes, nos são nocivas, donde a contradição que há em nós. As causas estranhas (que provocam tais modificações) podem ser perturbações violentas ou as dificuldades do próprio meio físico. O instinto natural afronta os obstáculos naturais e, a partir dessa oposição, vai surgir a negatividade do espírito consciente de sua diferença e de desejo de dominação do mundo.⁶⁰

⁵⁸ Cf.: “Existo e tenho sentidos pelos quais sou afetado [...] Terei um sentimento próprio de minha existência, ou só a sinto por minhas sensações? [...] sendo continuamente afetado por sensações, ou imediatamente, ou pela memória, como posso saber se o sentimento do *eu* é alguma coisa fora dessas mesmas sensações e se pode ser independente delas?” (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 361/ *O. C.*, IV, p. 570-571).

⁵⁹ ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, 1978, p. 261/ *O. C.*, III, p. 166. Grifo nosso.

⁶⁰ Cf. STAROBINSKI, *Notes et variantes*. In : ROUSSEAU, *O. C.*, III, p. 1341.

Salta aos olhos o poder de síntese da interpretação de Jean Starobinski. Aproveitemos sua leitura de Rousseau, mas repousemo-la sobre o tema da sexualidade, não necessariamente como um “obstáculo”, mas sim associada ao bem-estar em comunhão com outros seres humanos. Lembremos que Rousseau afirmara no *Fragmento da influência dos climas sobre a civilização* que a necessidade sexual é um apetite que tende antes ao bem-estar do que à conservação. Assim, embora o amor ao bem-estar seja sinônimo de *amor de si*, isso não quer dizer que entre eles haja uma identidade total, mas antes uma semelhança, uma aproximação, e, como disse Rousseau: “todos sabem muito bem que apenas viver não é viver no bem-estar”. Lembremos também que, no *Ensaio*, Rousseau disse que, se as necessidades afastam os homens, as paixões os aproximam.⁶¹ Destarte, o sexo é, entre as necessidades humanas associadas ao bem-estar, aquela que pode proporcionar uma paixão que coloque um ser humano diante do outro, às vezes como rival, às vezes como objeto de prazer; ou seja, as paixões oriundas da necessidade sexual podem fazer os homens não apenas se aproximarem, mas, sobretudo, se relacionarem.

Como foi dito acima, uma vez que o homem aprende pela própria experiência que o amor ao bem-estar é o único móvel para as ações humanas, ele pode distinguir as situações em que há um interesse comum. É evidente que a assistência comum nesse estágio da evolução entre homens estranhos uns aos outros só pôde formar uma relação frouxa e uma noção vaga de compromisso mútuo porque sua base é uma paixão fraca e aut centrada; o compromisso se formava e se dissolvia enquanto durava o interesse e este nunca é um vínculo muito forte. Faz-se necessário, então, uma paixão com dimensão psicológica mais forte e que torne o compromisso mais duradouro. Para usar um raciocínio de Bruno Bernardi e Blaise Bachofen (2008), uma paixão que torne o homem relativo sob o hábito, a permanência e convenção. Segundo esses comentadores, é na transformação da necessidade sexual em desejo sob o efeito da imaginação que faz entrar o amor na duração. Segundo eles, tem-se insuficientemente sublinhado para a antropologia, a moral, mas também para a política de Rousseau essa correlação entre desejo, apreensão do tempo e, por consequência, convenção.⁶² Portanto, na narrativa de Rousseau, está para nascer uma paixão forte e prazerosa que dá origem a outras necessidades não naturais e que, ao mesmo tempo, torna os homens não só relativos, como em certa medida já estão, mas também

⁶¹ “Onde, pois, estará essa origem? Nas necessidades morais, nas paixões. Todas as paixões aproximam os homens, que a necessidade de procurar viver força a separarem-se” (ROUSSEAU, *Ensaio*, 1978, p. 164/ O.C., V, p. 380).

⁶² Cf. BERNARDI; BACHOFEN, Présentation et notes. In : ROUSSEAU. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Flamarion, Paris, 2008. p. 239, note 107.

dependentes uns dos outros.

Como vimos, a assistência mútua entre homens estranhos uns aos outros dura tanto tempo quanto dura a necessidade passageira e o interesse individual. Essa associação não exigia uma linguagem muito rebuscada, mas serviu para a propagação e o desenvolvimento de línguas particulares. Um avanço pequeno, mas que coloca no horizonte do selvagem a primeira revolução para a espécie humana, a cabana e a família:

Logo, deixando de adormecer sob a primeira árvore, ou de recolher-se a cavernas, encontrou alguns tipos de machados de pedra duros e cortantes, que serviam para cortar lenha, cavar a terra e fazer choupanas de ramos, que logo resolveu cobrir de argila e lama. A essa época se prende uma primeira revolução que determinou o estabelecimento e a distinção das famílias e que introduziu uma espécie de propriedade da qual nasceram talvez brigas e combates [...]⁶³

Rousseau, portanto, considera a primeira revolução para a espécie humana a distinção entre famílias e o estabelecimento das habitações como a primeira “espécie de propriedade”. Notemos que não se trata de mera evolução, isto é, de um movimento natural e gradual, mas sim de uma verdadeira revolução, ou seja, um rompimento radical, um movimento tão violento quanto um “acidente natural”.⁶⁴ Ora, até então, o selvagem não tinha necessidade de uma habitação permanente nem de permanecer com ninguém; ele apossava determinado lugar ou habitação e o pacto sexual durava apenas o momento presente. Somente após ter tomado ciência de uma paixão mais forte, individual e prazerosa, o selvagem poderia ter sentido a necessidade específica de alguém: o objeto do seu prazer. Portanto, a posse de uma cabana supõe também um sentimento de pertencimento e apego sobre determinados seres; conseqüentemente, podemos dizer que o estabelecimento das famílias primitivas introduziu uma “espécie de propriedade” não apenas sobre objetos e a cabana, mas, sobretudo, sobre os seres humanos:

Os primeiros progressos do coração humano resultaram de uma situação nova que reunia numa habitação comum os maridos e as mulheres, os pais e os filhos. O *hábito* de viver juntos fez com que nascessem os mais doces sentimentos que são conhecidos do homem, como o *amor conjugal* e o *amor paterno*.⁶⁵

⁶³ ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, 1978, p. 262/ *O. C.*, III, p. 167-168.

⁶⁴ Devemos salientar que a palavra *révolution* (revolução) era um termo que, até então, significava simplesmente volta ou retorno, como o movimento circular completo de um planeta. Só a partir do século XVIII o termo vai adquirir, num sentido figurado, a ideia de mudança radical. Cf. DICTIONNAIRES D’AUTREFOIS. In: <<http://portail.atilf.fr/cgi-bin/dico1look.pl?strippedhw=r%E9volution&headword=&docyear=ALL&dicoid=ALL&articletype=1>>. Acesso em: 26/10/2015. Segundo Bernardi e Bachofen, Rousseau, nesse trecho, utiliza o termo *révolution* já no seu sentido moderno de mudança radical (Cf. BERNARDI; BACHOFEN. Presentation et notes. In : ROUSSEAU, *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*. Paris: Garnier-Flamarion, 2008, p. 226, n. 74; p. 246, n. 126).

⁶⁵ *Ibidem*, grifo nosso.

O progresso intelectual originado na negatividade do eu frente aos obstáculos do meio físico é um trabalho árduo e penoso para o espírito ainda limitado do selvagem. O selvagem tende a permanecer no estado de estupidez: “Esparsos no vasto deserto do mundo, os homens tornaram a cair na estupidez bárbara em que se encontrariam se tivesse nascido da terra.”⁶⁶ Todavia, esse primeiro passo colocou no horizonte do selvagem algo que antecede a aprendizagem, o hábito. “A educação certamente não é senão um hábito.”⁶⁷ Ora, o estabelecimento das primeiras famílias é antes obra do hábito do que da necessidade sexual. Por outro lado, o progresso intelectual e afetivo originado na frequentação mútua dos sexos é um progresso associado ao prazer e ao bem-estar e, nesse sentido, é um progresso muito mais eficaz:

[...] o hábito forma para nós uma segunda natureza, que substituímos de tal modo à primeira, que ninguém de nós conhece mais a primeira [...]⁶⁸
A atração do hábito provém da preguiça natural do homem, e essa preguiça aumenta ao nos entregarmos a ela; fazemos mais facilmente o que já fizemos; estando aberto o caminho, ele se torna mais fácil de trilhar.⁶⁹

Nesse contexto, podemos compreender a sociabilidade como um rasgo na natureza humana, um rasgo que torna o homem dividido entre a natureza e um mundo completamente novo: a cultura. Nessa metáfora, podemos compreender a sexualidade humana como uma espécie de área frágil desse tecido. Iniciar o rasgo é um processo árduo, longo e trabalhoso: são os obstáculos do mundo físico e o lento desenvolvimento do entendimento humano; mas uma vez iniciado o rasgo e alcançado esse ponto frágil, os hábitos sexuais adquiridos no seio das primeiras famílias, a ruptura torna-se mais fácil como se tratasse de outro tecido:

Cada família tornou-se uma pequena sociedade, ainda mais unida por serem a afeição recíproca e a liberdade os únicos liames e, então, se estabeleceu a primeira diferença no modo de viver dos dois sexos, que até aí nenhuma apresentavam [...] Os dois sexos começaram, assim, por uma via um pouco mais suave, a perder alguma coisa de sua ferocidade e de seu vigor. Mas, se cada um em separado tornou-se menos capaz de combater as bestas selvagens, em compensação foi mais fácil reunirem-se para resistirem em comum.⁷⁰

Portanto, o comércio mútuo e habitual entre os sexos é uma via mais suave para se perder a ferocidade do instinto. Assim, foi no seio das primeiras famílias que os homens se tornam mais afeitos e mais livres. Acreditamos que essa bela passagem do texto de Rousseau

⁶⁶ ROUSSEAU, *Ensaio*, 1978, p. 177/ *O.C.*, V, p. 399.

⁶⁷ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 10/ *O.C.*, IV, p. 248.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 181/ *Ibidem*, p. 407-408.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 196/ *Ibidem*, p. 421.

⁷⁰ ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, 1978, p. 262/ *O.C.*, III, p. 168.

comprova que a necessidade sexual e os sentimentos oriundos dela também são as causas do desenvolvimento afetivo e intelectual do homem: os sentimentos oriundos da necessidade sexual operam como verdadeiros catalisadores da civilidade; são eles que preparam o terreno para a vida social.

Recapitulemos: a “prudência maquinal” produz as primeiras sensações de sujeito distinto do mundo, bem como as primeiras previsões acerca dos motivos da conduta humana: o amor ao bem-estar. O sexo, por consagrar o bem-estar, é um dos maiores motivadores das ações humanas. O hábito, essa primeira forma de aprendizagem, faz a conformação das primeiras famílias e, dessa permanência habitual, origina-se o amor conjugal e paternal, “os mais doces sentimentos que são conhecidos do homem”; conseqüentemente, nasce também uma diferença no modo de viver entre os dois sexos, que até então não se apresentava. Foram essas as primeiras e as mais simples convenções humanas sob o efeito do hábito e do amor ao prazer e ao bem-estar. As fêmeas se tornaram mães, esposas e permaneceram nas cabanas; os machos se tornaram pais e esposos, que buscavam a subsistência de si mesmos, das mulheres e de seus filhos. Foram essas as primeiras formas de relação e dependência estabelecidas entre os seres humanos:

Nesse novo estado, numa vida simples e solitária, com necessidades muito limitadas e os instrumentos que tinham inventado para satisfazê-las, os homens, gozando de um lazer bem maior, empregaram-no na obtenção de inúmeras espécies de comodidades desconhecidas por seus antepassados; foi o primeiro jugo que, impensadamente, impuseram a si mesmos e a primeira fonte de males que prepararam para seus descendentes, pois, além de assim continuarem a enfraquecer o corpo e o espírito, essas comodidades, perdendo pelo hábito quase todo o seu deleite e degenerando ao mesmo tempo em verdadeiras necessidades, a privação se tornou muito mais cruel do que doce fora sua posse, e os homens sentiam-se infelizes por perdê-las, sem terem sido felizes por possuí-las.⁷¹

Eis os primeiros efeitos da invenção da família e da “divisão sexual do trabalho”. Com ela, os homens aperfeiçoaram os meios de sobrevivência e encontraram mais tempo para aprimorá-los, dando origem a novas comodidades. O conforto, consequência dessa primeira convivência familiar, “foi o primeiro jugo do homem.” Esse conforto, em alguma medida, dispensa a atividade física e o homem já não é mais tão robusto como fora no passado. Nos termos de Rousseau, essas comodidades enfraquecem o corpo e se transformam em “verdadeiras necessidades”. O homem diminui suas forças, aumenta suas necessidades, torna-se fraco e, desse modo, “os dois sexos começaram a perder alguma coisa de sua ferocidade e do seu vigor.”⁷² Eis

⁷¹ Ibidem.

⁷² “[...] é na desproporção entre nossos desejos e as nossas faculdades que consiste a nossa miséria [...] aquele cujas

outro paradoxo do sexo: o selvagem se enganava, pois acreditava afirmar seu instinto no prazer sexual pela fixação num objeto determinado; porém, quanto mais se afirmava no ato, mais ciente ficava de si e do objeto do seu prazer; assim, paradoxalmente, cada vez mais atenuava seu próprio instinto pela via que buscava afirmá-lo. Conforme apontamos anteriormente, segundo o raciocínio de Montaigne, a liberdade e a perfectibilidade só se manifestam quando o instinto se torna insuficiente para a autoconservação. Aproveitando esse mesmo raciocínio, porém aplicado sobre nosso tema, não podemos indagar se não teria sido o sexo, no seio das primeiras famílias, um forte estímulo para a manifestação da liberdade e da perfectibilidade sobre os próprios seres humanos? Com as famílias, os homens progredem intelectualmente, descobrem o objeto de seus prazeres, desenvolvem novos sentimentos, novas necessidades e se tornam afetiva e economicamente dependentes uns dos outros; eis, portanto, um modo de compreender como selvagens, que eram solitários e independentes, transformaram-se em homens e mulheres relativos e dependentes.

Como já o dissemos neste texto, o fato de Rousseau partir da família como algo natural ao homem em outras obras não contradiz sua tese de solidão e independência no estado de natureza. A formação das primeiras famílias é o primeiro passo para tirar o homem de seu isolamento, mas ainda insuficiente para mergulhá-lo na complexidade da vida social. A família, a “sociedade começada”, ainda não implica no direito de propriedade, nem numa língua popular, tampouco dela podemos derivar o poder político. A rigor, a família primitiva, sendo efeito do hábito, contribui antes para o aprimoramento da memória que da imaginação: “Quanto àqueles que vemos todos os dias, não é a imaginação que age, mas a memória; e eis a razão do axioma *ab assuetis non fit passio* [dos hábitos não nasce a paixão], pois é apenas o fogo da imaginação que as paixões se acendem”.⁷³ E apenas sob o efeito das paixões e da imaginação que a sociedade se torna uma possibilidade mais concreta.

Portanto, não basta à sexualidade humana contribuir para que os homens formem as famílias primitivas; caberá também a ela fazer com que os homens mantenham as famílias formadas ou, se preferirem, convencionadas, donde se faz necessário também o aprimoramento

necessidades excedem a força, ainda que seja um elefante ou um leão, ou um conquistador, um herói, ou mesmo um deus, é um ser fraco.” (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 70 ss./ *O. C.*, IV, p. 303 ss.).

⁷³ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 156/ *O. C.*, IV, p. 384. Ver também *A nova Heloísa*: “Confesso que, de todas as faculdades do homem, a memória é a primeira que se desenvolve e a mais cômoda a se conservar nas crianças” (ROUSSEAU, *A nova Heloísa*, Carta III, 5ª parte, 1994, p. 500/ *O. C.*, II, p. 579).

da imaginação, “o fogo que acende as paixões” e do intercâmbio entre as famílias.

Como dissemos anteriormente, em Rousseau, podemos compreender quatro estágios na evolução humana.⁷⁴ A formação das primeiras famílias é o segundo estágio, aquele que separa o puro estado de natureza de um estado “pré-social”. Essa formação é um estágio importante no qual o homem está se humanizando no seio de relações familiares; a partir desse ponto, os homens são passíveis a sentimentos e paixões que até então não conheciam. É necessária a distinção das primeiras famílias para um posterior comércio entre elas e é nesse intercâmbio, quando ele se tornar mais intenso e complexo, que os homens vão sair das relações familiares e vão se deparar com relações mais artificiais. Vimos nos trechos supracitados que, na medida em que o hábito incrementou as relações sexuais, imiscuíram-se sentimentos novos e uma primeira noção de propriedade sobre a cabana e os seres que nela habitavam. Assim, devemos admitir, ainda que com reservas, uma noção de convenção. Ora, quando um macho apropriou-se de uma fêmea e sua prole e os chamou de “meus”, na medida em que a força era substituída pela convenção, ele teve de contar com o consenso deles. Assim, o “pacto sexual” deixava de ser puramente instintivo e animal, esse pacto começava a ganhar uma expressão convencional. É o que sugere, por exemplo, Carol Pateman em seu livro *O Contrato sexual* (1993), para ela um contrato sexual antecede o contrato original, entretanto, diz a autora, os contratualistas modernos, em sua maioria, ocultaram esse contrato e por isso nada mais fizeram que legitimar, no direito político, o patriarcado moderno.⁷⁵

A tese de Pateman é bastante interessante, com a qual, em certa medida, também devemos concordar. A crítica feminista à filosofia de Rousseau não é exatamente o objeto de nosso estudo. Sobre essa crítica, os trabalhos de Joel Schwartz,⁷⁶ Tanguy L'Aminot,⁷⁷ e Claude Habib⁷⁸ trazem informações valiosas; esses estudiosos nos mostram que Rousseau fora veementemente criticado pelas feministas, mas também foi elogiado por algumas delas, mostrando algumas nuances dessa crítica.⁷⁹ Quanto a nós, ainda que as interpretações feministas

⁷⁴ (i) Estado de natureza; (ii) formação das primeiras famílias; (iii) comércio entre as primeiras famílias; (iv) estado civil.

⁷⁵ PATEMAN, C. *O contrato sexual*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1993.

⁷⁶ SCHWARTZ, J. *The sexual politics of Jean-Jacques Rousseau*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984.

⁷⁷ L'AMINOT, T. La critique féministe de Rousseau sous la Troisième République. *Rousseau et la critique*. Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau: Ottawa, 1995.

⁷⁸ HABIB, C. La pudeur et la grâce. In : GUICHET, J.-L. *La question sexuelle*. Paris : Classiques Garnier, 2012.

⁷⁹ Voltaremos a esse tema no capítulo quatro de nossa dissertação.

suscitem questões de ordem metodológica, devemos confessar que tais leituras de Rousseau, em alguma medida, corroboram para nossa interpretação, pois elas reforçam, para o bem e para o mal, que a sexualidade é um elemento importante e dinâmico da antropologia de Jean-Jacques Rousseau.

Nesse contexto, foram inúmeros os impactos para a espécie humana a formação das primeiras famílias e o estabelecimento do uso de cabanas. Do ponto de vista da sexualidade, mostra-nos Joel Schwartz, a invenção da família estabeleceu o fim da compatibilidade entre a independência e a sexualidade humana.⁸⁰ Como foi visto acima, podemos dizer que a invenção da família acarreta mesmo numa distinção sexual, pois até então a diferença sexual era irrelevante para a sobrevivência e a expressão “homem natural ou selvagem” significava tanto para o macho quanto para a fêmea. A distinção sexual coincide com uma divisão do trabalho, divisão essa, portanto, que considera as características físicas relativas ao sexo: “As mulheres tornaram-se mais sedentárias e acostumaram-se a tomar conta da cabana e dos filhos, enquanto os homens procuravam a subsistência comum.” Essa “divisão sexual do trabalho” na família, acaba, por provocar modificações físicas e psicológicas em homens e mulheres, acentuando cada vez mais suas diferenças sexuais. De modo geral, ambos os sexos se tornam mais fracos e inteligentes, porém, como mostra Schwartz, com mais comodidades e cuidados, as mulheres engravidavam mais vezes e necessitam cada vez mais da assistência dos homens, nem tanto para si mesmas, mas mais pela prole.⁸¹ Diríamos que, dada essa mudança no modo de viver do homem, Rousseau, ao contrário do que fizera nas notas do segundo *Discurso*, venha agora a concordar com a argumentação de Locke em relação à natureza da família; assim, “A coabitação contínua do marido e da mulher [se torna] uma ocasião tão tangível de expor-se a uma nova gravidez”.⁸² Nesse sentido, podemos dizer que a dependência mútua não apenas pode, mas deve se tornar positiva e interessante para a conservação coletiva, pois, uma vez enfraquecidos e mais numerosos os homens, as famílias primitivas precisavam se tornar mais unidas e organizadas para se conservarem coletivamente: “se cada um em separado tornou-se menos capaz de combater as bestas selvagens, em compensação foi mais fácil reunirem-se para resistirem em comum.” A sociedade começava a surgir no horizonte da espécie humana como um novo caminho de conservação, porém sem volta:

⁸⁰ SCHWARTZ, *Op. Cit.*, p. 25 seq.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² Rousseau, *Segundo Discurso*, p. 304, nota “I”/ *O.C.*, III, p. 217, note XII.

Ao sairmos do estado de natureza, forçamos nossos semelhantes a saírem também; ninguém pode nele permanecer apesar dos outros, e já seria realmente sair querer permanecer, dada a impossibilidade de nele viver; pois a primeira lei da natureza é o cuidado com a própria conservação.⁸³

Vale notar que, na filosofia de Rousseau, muitas vezes os efeitos agem sobre as causas tornando-se, portanto, difícil discernir com precisão analítica as causas dos efeitos. Vejamos um exemplo: as primeiras famílias são fruto antes do hábito do que da necessidade sexual, porém, uma vez estabelecidas, elas determinam novos hábitos, estes recaem sobre a sexualidade que, por sua vez, estabelece novos modos de viver e assim sucessivamente como numa espécie de causalidade em espiral. Schwartz nos oferece outro exemplo: segundo ele o amor conjugal é um sentimento de conservação social que surge da experiência conjugal para confirmar sua prática; logo, porém, o sentimento se expressa de outro modo em que a dependência sexual surge como causa da coabitação e não mais como efeito dela.⁸⁴ Ou seja, o efeito recai sobre sua causa e a modifica; assim, as mudanças que os homens operam sobre sua sexualidade recaem sobre eles mesmos a partir dela. Poderíamos dizer que estamos diante de um exemplo semelhante ao que é denominado por Louis Althusser (1967) como *décalage* (desajuste/deslocamento).⁸⁵ Nesse artigo célebre, Althusser toma como objeto filosófico o *Contrato social* de Rousseau e verifica que seu funcionamento só se realiza por uma espécie de desajuste teórico interno: “A ‘solução’ do ‘problema’ político pelo ‘contrato social’ não é possível senão pelo ‘jogo’ teórico desse Desajuste. Não obstante, o ‘contrato social’ tem por função imediata mascarar o jogo desse desajuste sem o qual não é possível seu funcionamento.”⁸⁶

Bento Prado Jr (2008) nos auxilia a interpretar a leitura de Althusser; o comentador brasileiro afirma que o *décalage* representa um funcionamento lógico do *Contrato social* que, ao produzir sucessivamente outros deslocamentos, permite colocar e resolver um problema, mas só sob a condição de esconder a malícia desses deslocamentos. Não se trata de um sofisma, diz Bento Prado Jr, mas sim de um vazio teórico, “o recalque de um hiato e de um desequilíbrio lógico que só poderia ser ultrapassado por outra forma de pensamento.”⁸⁷ Portanto, podemos dizer que a natureza específica da necessidade sexual e as consequências oriundas dela, como a dependência e a família, sugere também a manifestação desse “funcionamento lógico” analisado

⁸³ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 246/ *O.C.*, IV, p. 467.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 26 ss.

⁸⁵ ALTHUSSER, L. Sur le « Contrat Social ». *Cahiers pour l'Analyse*, Paris, n.8, 1967.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 5.

⁸⁷ PRADO JUNIOR, B. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008, p. 73.

por Althusser; nesse sentido, a sexualidade pode ser compreendida como uma chave intermitente, ora como causa, ora como efeito, das transformações sociais no homem.

No presente capítulo analisamos o tema da sexualidade na fronteira que separa o homem natural na sua condição mais primitiva, isto é, independente e solitário, da condição em que ele desenvolveu seus primeiros laços na formação da família, isto é, enquanto um ser relativo e dependente. Vimos que a condição de independência e solidão era uma consequência metodológica para as hipóteses de Rousseau, pois uma vez extraídos todo e qualquer elemento social na análise do homem isso resultaria num ser independente e isolado. Nesse contexto, a própria natureza corroborava para esse resultado, pois as necessidades naturais do homem primitivo mantinham-no fechado e absoluto em sua condição de isolamento e dispersão. Disso concluímos que, embora a necessidade sexual envolvesse outro ser humano, nem por isso ela configurava uma espécie de relação; o ato sexual era, por assim dizer, um ato cego e instintivo.

Entretanto, notamos que ainda assim a necessidade sexual suscitava questionamentos sobre sua natureza específica. Não se tratava de uma ambiguidade meramente terminológica, pois uma análise mais detida e nuançada mostrava que, na verdade, tratava-se de uma ambivalência. Embora, para explicar a passagem para a vida social, Rousseau utilize elementos do acaso (como o papel dos acidentes naturais, que veremos nos próximos capítulos), o acaso seria insuficiente para tal explicação se não fossem extraídas da própria natureza humana as condições de possibilidade para a socialização. A contribuição da liberdade, da perfectibilidade e da piedade é patente; faltava, no entanto, uma análise mais detida da sexualidade humana. Vimos, no *Fragmento da influência dos climas sobre a civilização*, que a necessidade sexual era um tipo específico de necessidade. Concluímos de sua especificidade que ela podia facilmente transitar entre as necessidades naturais e as necessidades não naturais, donde identificarmos uma ambivalência que permitia a união entre pólos opostos como a natureza e o artifício.

Nesse contexto, analisamos de que modo o sexo se relacionava com as características metafísicas do homem como a liberdade e perfectibilidade. Como a necessidade sexual tende mais ao bem-estar do que a conservação, e como o amor ao bem-estar é uma via de explicação para a existência relativa, o sexo, então, oferecia uma via mais suave do que os obstáculos do meio físico para desvirtualizar a liberdade e aperfeiçoar o homem pelo homem. O sexo expressava mais um de seus paradoxos, pois quanto mais o homem primitivo afirmava seu

instinto no ato sexual num único objeto, mais inteligente ficava, conseqüentemente, mais atenuava o instinto, transformando-o numa paixão não natural. O sexo operava como um verdadeiro catalisador da civilidade, pois os homens não apenas ficavam mais inteligentes como também progrediam afetivamente, suavizando a ferocidade e o vigor físico. Com o estabelecimento do uso de cabanas e a distinção das famílias, a espécie humana se viu num verdadeiro salto evolutivo. O comércio habitual colocou em marcha o desenvolvimento de sentimentos complexos como o amor paterno, o amor materno e o amor conjugal que até então não existiam. Assim, o progresso afetivo tornava os homens mais conscientes dos objetos de seus prazeres e os colocava em condições de se tornarem mais conscientes de si mesmos e da relação com o outro.

No próximo capítulo, analisaremos uma segunda nuance no desenvolvimento da sociabilidade, qual seja, aquela que faz a fronteira entre as famílias primitivas. Uma vez distintas as famílias, deveremos analisar o papel desempenhado pela sexualidade no comércio entre elas. Apoiaremos-nos em duas alegorias da festa primitiva presentes nos textos de Rousseau. A primeira delas ocorre em torno da cabana ou ao pé da árvore e é descrita na segunda parte do segundo *Discurso*. Nessa bela passagem, procuraremos situar a relação do comércio sexual com o desenvolvimento das paixões sociais, que podem ser resumidas no complexo sentimento do *amor-próprio*. A segunda alegoria da festa ocorre em torno do poço e se encontra ao final do capítulo IX no *Ensaio sobre a origem das línguas*. Nessa passagem, analisaremos a importância da interdição do incesto na transformação das línguas domésticas em línguas populares. Tanto na primeira quanto na segunda alegoria da festa primitiva, o comércio sexual entre famílias distintas parece acentuar o progresso moral e intelectual do homem, o que o prepara, seja diante do acidente natural, seja diante do conflito pela posse da terra, para o pacto social.

SEGUNDA NUANÇA:

2. O comércio entre as primeiras famílias.

Qualquer leitor minimamente familiarizado com a filosofia de Rousseau deve ter notado que, embora tenhamos tratado da primeira nuance no capítulo anterior, aquela que faz a fronteira entre o puro estado de natureza e a formação das primeiras famílias, não mencionamos uma distinção chave para a compreensão da filosofia rousseuniana, qual seja, a diferença entre o *amor de si* e o *amor-próprio* (*l'amour de soi et l'amour-propre*). Essa distinção foi e é abordada exaustivamente pelos estudiosos de Rousseau e, normalmente, esses dois conceitos são analisados em conjunto, o que é um procedimento bastante didático. Nós, porém, optamos por apresentar brevemente o conceito de *amor de si*, como foi visto no primeiro capítulo, e analisar a diferença entre este conceito e o de *amor-próprio*, nesse segundo momento. Essa escolha se justifica porque, a partir dos estudos de Goldschmidt, Bloom e Schwartz,⁸⁸ tornou-se mais clara para nós a relação entre os sentimentos oriundos do comércio sexual e o nascimento das paixões sociais. Notamos que a gênese do sentimento do *amor-próprio* também pode ser investigada no contexto do comércio sexual, ou seja, numa segunda nuance que borra a fronteira entre as primeiras famílias.

Vejamos antes, porém, a distinção entre *amor de si* e *amor-próprio*, feita por Rousseau na famosa nota “O” do segundo *Discurso*:

Não se deve confundir o amor-próprio com o amor de si mesmo; são duas paixões bastante diferentes tanto pela sua natureza quanto pelos seus efeitos. O amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a velar pela própria conservação e que, no homem dirigido pela razão e modificado pela piedade, produz humanidade e virtude. O amor-próprio não passa de um sentimento relativo, factício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que mutuamente se causam e que constitui a verdadeira fonte da honra.⁸⁹

Portanto, tanto o *amor de si* quanto o *amor-próprio* são sentimentos, são paixões. O primeiro, já dissemos, é um sentimento absoluto, natural e que trata do desejo de conservação; esse desejo é freado pela piedade para que ele não cometa excessos; o *amor de si*, diz Rousseau, se dirigido pela razão e modificado pela piedade, produz a virtude social. Já o *amor-próprio* é um sentimento relativo, artificial, produzido pelo cálculo egoísta e que dá origem ao sentimento da honra, isto é, a estima de si e o desejo de ser estimado pelo outro. À primeira vista, estimar a si mesmo e desejar ser estimado pelo outro, não parece ser um grande “desvio ético”; porém, Rousseau nos faz lembrar que o sentimento da honra é inseparável do sentimento de ofensa, e

⁸⁸ *Anthropologie et politique, Amor & amizade e The sexual politics of Jean-Jacques Rousseau*, respectivamente.

⁸⁹ ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, 1978, nota “O”, p. 306 seq./ *O.C.*, III, note “XV”, p. 219 ss.

esta é a principal motivação para a discórdia, o ódio e o desejo de vingança:

Pelo mesmo motivo, esse homem [no puro estado de natureza] não poderia ter ódio nem desejo de vingança, paixões que só podem nascer da opinião de alguma ofensa recebida e, como é o desprezo ou a intenção de prejudicar e não o mal que constitui a ofensa, homens que não sabem apreciar-se ou comparar-se podem infligir-se muitas violências mútuas, quando disso advém alguma vantagem, sem jamais se ofenderem reciprocamente.⁹⁰

Podemos dizer, portanto, que na diferença dos seus efeitos, o *amor de si* é sempre benéfico, pois conduz à conservação individual e à moralidade altruísta, conseqüentemente, à harmonia social. Já o *amor-próprio*, por outro lado, é o sentimento que o indivíduo tem de si a partir do outro, e este sentimento vem acompanhado de um juízo de valor que compara a si mesmo em relação ao outro. Sem dúvida, é um sentimento bastante complexo que denota aquilo que todo ser social é em sua condição: um eu a partir do outro. Porém, sem o freio da piedade e a boa conduta da razão, o *amor-próprio* põe em risco a própria alteridade, porque pode produzir um eu não a partir do outro, mas um eu pela supressão do outro. Esse tipo de alteridade conduz o homem ao egoísmo, conseqüentemente, aos vícios que provocam as desordens sociais.

No tocante ao sentimento de honra, Michel Delon, no verbete *honneur* no *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau* (2006), afirma que ela constitui um dos fundamentos da sociedade aristocrática; a honra, escreve Delon, é tomada em causa pelos Iluministas como o preconceito que substitui os valores morais universais por escolhas arbitrárias e impõe condutas inumanas tais como os duelos. Sobre esse tema na filosofia de Rousseau, Delon nos sugere a crítica ao duelo presente no romance *Júlia ou A nova Heloísa*.⁹¹ Assim sendo, um breve resumo sobre essa crítica presente no romance não nos parece inoportuno: Júlia é amante de seu humilde professor St. Preux; eles mantêm em segredo essa relação para não escandalizar o pai de Júlia, o austero Barão d'Etange. Em determinada ocasião, Eduardo, um amigo de St. Preux e *pair* da Inglaterra, ignorante desse amor, faz insinuações sobre Júlia para St. Preux. Os ciúmes despertam, os ânimos se exaltam e a honra fica ferida, donde a promessa de um duelo e a oportunidade para Rousseau tecer sua crítica arguta para essa prática bárbara da aristocracia monarquista.⁹² A crítica de Rousseau foi bem resumida por Delon: trata-se de discernir entre a verdadeira honra e os preconceitos do mundo. Rousseau toca também no tema do duelo já no

⁹⁰ Ibidem.

⁹¹ DELON, M. Honneur. In : TROUSSON, R; EIGELDINGER, F. *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. Paris; Champion Classiques, 2006, p. 418 ss.

⁹² ROUSSEAU, *Júlia ou A nova Heloísa*, 1ª parte, cartas LVI a VXI.

segundo *Discurso*:

É bem possível, nesse caso,⁹³ que elas ainda causassem menos devastações do que em sociedade, sobretudo nos países em que, valendo os costumes ainda alguma coisa, o ciúme dos amantes e a vingança dos esposos determinam diariamente duelos, assassinios e coisas piores, onde o dever de uma fidelidade eterna só serve para proporcionar adultérios e onde as próprias leis da continência e da honra expandem forçosamente a devassidão e multiplicam os abortos.⁹⁴

É bastante curioso que nessas duas obras, quando Rousseau se refere à prática do duelo, ele esteja tratando da honra ferida pelos ciúmes de um parceiro numa possível disputa amorosa ou em causa de probidade sexual; o que sugere a insistência de Rousseau na relação entre a disputa amorosa e sexual e os sentimentos de cunho social: a honra, já sabemos pelo fragmento sobre a influência dos climas, pertence a “uma terceira ordem de necessidades [...] que só têm existência na estima dos homens, mas que conduz para essa estima bens reais que nós não obteríamos sem ela”; porém, “quando nós apenas nos ocupamos em procurar viver, cuidamos pouco da volúpia, e menos ainda da vaidade”. Há, portanto, uma ligação, ainda que indireta, entre nossa sexualidade e o desenvolvimento da moralidade e é essa relação que pretendemos analisar agora.

2.1 Amor-próprio e amor moral: a alegoria da festa no segundo *Discurso*

Na presente seção, apresentaremos a relação enunciada acima, analisando uma das mais belas passagens presentes no *Discurso sobre a origem da desigualdade*: a festa primitiva. Como o próprio texto de Rousseau sugere, uma incipiente comunicação entre as famílias antecede a festa primitiva, da qual nasceu a mais doce das paixões humanas, o amor:

Tudo começa a mudar de aspecto. Até então errando nos bosques, os homens, ao adquirirem situação mais fixa, aproximam-se lentamente e por fim formam, em cada região, uma nação particular, uma de costumes e caracteres, não por regulamentos e leis, mas, sim, pelo mesmo gênero de vida e de alimentos e pela influência comum do clima. Uma vizinhança permanente não pode deixar de, afinal, engendrar algumas ligações entre as famílias. Jovens de sexo diferente habitam cabanas vizinhas; o comércio passageiro, exigido pela natureza, logo induz a outro, não menos agradável e mais permanente, pela frequentação mútua. Acostuma-se a considerar os objetos e a fazer comparações; insensivelmente, ideias de mérito e beleza, que produzem sentimentos de preferência. À força de se verem, não podem mais deixar de se verem. Insinua-se na alma um sentimento terno e doce, e, à menor oposição, nasce um furor impetuoso; com o amor surge o ciúme, a discórdia e a mais doce das paixões recebe sacrifícios de sangue

⁹³ No caso das disputas pela fêmea serem ou não funestas à espécie humana em estado de natureza.

⁹⁴ ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, 1978, p. 256/ O. C., III, p. 159.

humano.⁹⁵

Como mostramos no capítulo anterior, a formação das primeiras famílias foi um salto evolutivo para a espécie humana, mas seu impacto tinha um efeito social e psicológico pouco relevante por dois motivos: (i) porque as famílias viviam fechadas e isoladas umas das outras; (ii) porque, embora o homem progredisse intelectual e afetivamente, esse progresso estava associado a um universo de hábitos restritos, ou seja, um universo caracterizado pelo mesmo pai, mesma mãe, os mesmos machos, as mesmas fêmeas, os mesmos objetos, em suma, sempre pelos mesmos hábitos, e nós já sabemos que “dos hábitos não nasce a paixão”. Porém, agora nessa nova situação tudo muda de aspecto; o comércio sexual entre jovens de famílias distintas proporcionou ao homem a observação de objetos novos; a observação de outros seres humanos, a partir dos quais se ativa a faculdade de comparar; esta, por sua vez, associada ao progresso afetivo oriundo das primeiras famílias, proporcionou ideias de mérito e beleza. Essas ideias, adquiridas insensivelmente, tornam-se, portanto, os reguladores da direção e da fixação do desejo, ou seja, a preferência.

Nesse contexto, fica mais clara a distinção feita por Rousseau entre os elementos físicos e os elementos morais no amor:

Começamos por distinguir, no sentimento do amor, o moral do físico. O físico é esse desejo geral que leva um sexo a unir-se a outro. O moral é o que determina esse desejo e o fixa exclusivamente num só objeto ou que, pelo menos, faz com que tenha por esse objeto preferido um grau bem maior de energia [...] Esse sentimento, baseando-se em certas noções de mérito e beleza, que um selvagem é incapaz de ter, e em comparações que não está em condição de fazer, deve ser quase nulo para ele. Isso porque, posto que seu espírito não pôde engendrar ideias abstratas de regularidade e proporção, seu coração também não é capaz dos sentimentos de admiração e amor que, mesmo sem se perceber, nascem da aplicação dessas ideias.⁹⁶

Podemos notar nas passagens supracitadas do segundo *Discurso*, uma genealogia do amor num tom pessimista, pois, se por um lado ele é um sentimento de admiração que supõe ideias abstratas de regularidade e proporção, por outro lado, com ele, nascem também a exclusão, o ciúme, a disputa e a discórdia. Mesmo assim, diríamos ainda que, nessa nova situação, com ideias de mérito e beleza e sentimentos de preferência, a liberdade e a perfectibilidade ganhavam uma nova expressão, ou seja, elas deixavam de se aplicar numa ordem puramente física ou

⁹⁵ ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, 1978, p. 263/ *O. C.*, III, p. 169.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 255/ *Ibidem*, p. 157-8. Segundo Goldschmidt e Starobinski, a distinção entre o físico e o moral no amor em Rousseau é uma herança de Buffon. Cf. GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, 1983, p. 362 ss; STAROBINSKI, *Notes et variantes*. In Rousseau : *O.C.*, III, p. 1335.

habitual e passavam a se manifestar no mundo humano propriamente dito. Portanto, podemos dizer que a sexualidade também é um campo de exercício da liberdade, onde os seres humanos podem aplicar sua inteligência sobre eles mesmos. Ora, o que é a preferência de escolha senão um ato da liberdade sobre o instinto sexual? E o que seriam das ideias de mérito e beleza sem as faculdades mentais aperfeiçoadas?

A imaginação, que determina tantos prejuízos entre nós, não atinge corações selvagens; cada um recebe o impulso da natureza, entrega-se a ele sem escolha [...] ⁹⁷

Igualmente, encontramos no *Emílio*:

Assim que suas faculdades virtuais se põem em ação, a imaginação, a mais ativa de todas, desperta e as ultrapassa. É a imaginação que amplia para nós a medida dos possíveis, tanto para o bem quanto para o mal e, por conseguinte, provoca e nutre os desejos com a esperança de satisfazê-los. ⁹⁸

Portanto, a preferência sexual supõe o exercício da liberdade no mundo humano e a aplicação das faculdades mentais (comparação, imaginação e a memória) na regulação do desejo; foi por meio das faculdades que se tornou possível sustentar um desejo na duração e deslocar o homem de seu eterno presente. Com o comércio sexual entre famílias há, portanto, uma verdadeira abertura num duplo sentido: (i) os seres humanos se abrem para uma alteridade sexual numa nova ordem simbólica, cujas novas referências são ideias abstratas de mérito e beleza; e (ii) uma família se abre para outra, o que exige novos meios regulatórios dessa relação. ⁹⁹ Podemos dizer, portanto, que a ligação entre famílias distintas permite um comércio mais proveitoso para a socialização humana. Vejamos como isso se aplica no cenário específico da festa primitiva:

À medida que as ideias e os sentimentos se sucedem, que o espírito e o coração entram em atividade, o gênero humano continua a domesticar-se, as ligações se estendem e os laços se apertam. Os homens habituaram-se a reunir-se diante das cabanas ou em torno de uma árvore grande; o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornaram-se a distração, ou melhor, a ocupação dos homens e das mulheres ociosos e agrupados. Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloquente, passou a ser o mais considerado, e foi esse o primeiro passo tanto para desigualdade quanto para o vício; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, e, de outro a vergonha e a inveja. ¹⁰⁰

Essa bela passagem nos mostra que a necessidade sexual e as paixões sociais oriundas

⁹⁷ Ibidem, p. 256/ Ibidem, p. 158.

⁹⁸ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 70-71/ O.C., IV, p. 304.

⁹⁹ Referimos-nos aqui ao casamento e a interdição do incesto, tema que Rousseau trata de passagem no *Ensaio* e que abordaremos na seção seguinte.

¹⁰⁰ ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, 1978, p. 263/ O. C., III, p. 169-170.

dela são elementos fundamentais nos quais Rousseau pode articular um momento importante de sua história hipotética. Poderíamos dizer que estamos diante mesmo da gênese de paixões “sócio-sexuais”. É evidente que Rousseau, nesse trecho, ainda não está tratando da desigualdade de riquezas, objeto específico desse *Discurso*, mas sim das primeiras desigualdades consensuais “que apenas têm existência na estima dos homens, mas que conduz para essa estima bens reais que nós não obteríamos sem ela.”¹⁰¹ Portanto, essas primeiras diferenças de caracteres, se ainda não são as desigualdades sociais propriamente ditas, elas, no entanto, farão parte do jogo de causas que, ulteriormente, acentuam as desigualdades sociais.

Retomemos os passos de Rousseau no trecho supracitado: “as ideias (*idées*) e sentimentos (*sentiments*) se sucedem, o espírito (*esprit*) e o coração (*coeur*) entram em atividade.” Ou seja, como já apontamos no primeiro capítulo, há uma íntima relação entre o desenvolvimento das necessidades, das paixões e do entendimento. Parece-nos mais claro agora que, entre as necessidades e paixões humanas, a sexualidade é também um campo que oferece as condições para o progresso do entendimento, a partir do qual a liberdade e perfectibilidade podem se desvirtualizar no seio de relações humanas. Portanto, é pela via da sexualidade, aquela que comporta uma necessidade ambivalente, que o homem domestica a si mesmo a partir do outro. *Apprivoiser* (domesticar) vem do latim vulgar *apprivitiare*, tem o radical *privus* e que significa particular, próprio, especial. Mais especificamente, *apprivoiser* significa tornar privado em oposição à livre e selvagem.¹⁰² Certamente, Rousseau tinha domínio semântico dessa palavra e concordaria com a oposição à palavra selvagem; porém, ele discordaria da ideia de opor a domesticação à liberdade. Como vimos, para Rousseau, a liberdade é uma característica metafísica do homem, antes mesmo do entendimento, de modo que “renunciar à liberdade [seria] renunciar à qualidade de homem.”¹⁰³ Por esse motivo, Rousseau facilmente diria que a domesticação de si mesmo é antes uma expressão da liberdade humana do que sua supressão.

Podemos notar também que a festa primitiva, por ser uma ocasião propícia ao exercício da liberdade numa verdadeira alteridade sexual, é também o momento para o nascimento das artes como o canto e a dança, “os verdadeiros filhos do amor e do lazer”, e aqui se torna mais inteligível uma passagem da educação estética de Emílio no final de sua adolescência: “É principalmente no comércio entre os dois sexos que o gosto, bom ou mau, se

¹⁰¹ ROUSSEAU, *O.C.*, III, p. 530, tradução nossa.

¹⁰² Cf. DAUZAT, *Dictionnaire etimologique de la langue française*. Paris, Librairie Larousse: 1938, p. 43.

¹⁰³ ROUSSEAU, *Contrato Social*, I, cap. IV.

forma; sua cultura é um efeito necessário do objetivo dessa sociedade.”¹⁰⁴ Portanto, a arte e o bom gosto encerram também uma relação com o comércio entre os sexos. Já o dissemos em algum momento neste texto, que uma vez começada a sociedade, o sexo nunca mais é mera perpetuação da espécie, ele se torna uma expansão do eu para outro, um ato que envolve a liberdade, a arte, a moral e a política. Nesta seção pretendemos destacar a relação entre o comércio sexual e o nascimento das paixões e, conseqüentemente, da moralidade. Não se trata, evidentemente, de fazer do sexo um “articulador universal” na filosofia de Rousseau; mas sim de, a partir de uma leitura que privilegie esse tema, lançar luz sobre possíveis relações entre a sexualidade e outros aspectos importantes para o desenvolvimento da sociabilidade.¹⁰⁵

Pois bem, na festa primitiva, “cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado”.¹⁰⁶ Foi nessa “via de mão dupla” do olhar que a estima pública passou a ter um preço, pois não bastava mais desejar o outro, mas sim desejar ser também o desejo do outro. Entretanto, na coletividade há uma pluralidade de desejos e, muitas vezes, o desejo de ser desejado só se realiza pela emulação, quando não pela dissimulação, assim, “o mais astuto ou o mais eloquente passou a ser o mais considerado”. Entre os preferidos, nasceram a vaidade e o desprezo, isto é, a supervalorização de si e a repulsa pelo outro. E, entre os excluídos, nasceram a vergonha e a inveja, ou seja, a censura de si e o desejo de parecer ser o outro.

Como bem assimila Starobinski, a festa primitiva é a ocasião da troca de olhares, na qual faz nascer a consciência da diferença individual e o desejo orgulhoso de ser preferido: a unanimidade se perde na cerimônia que parecia celebrar.¹⁰⁷ Portanto, a comunhão proposta pela festa possuía imediatamente as condições de sua própria corrupção. Já para Bernardi e Bachofen, o papel que o desejo sexual não podia desempenhar na formação do laço social volta no sentimento amoroso no seu desenvolvimento; o desejo de se fazer valer e o medo do desprezo, generalizações da rivalidade amorosa, são nesse primeiro estado de socialização às vezes origens da “civildade” e às vezes de violências interpessoais.¹⁰⁸ Entendemos que a festa primitiva representa uma mudança radical no modo de ser do homem, no qual a construção do parecer e do

¹⁰⁴ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 470 / *O. C.*, IV, p. 673.

¹⁰⁵ É importante frisar que o processo de desnaturação do homem, segundo Rousseau, é amplo e complexo; nosso estudo não poderia senão fazer um recorte conveniente à nossa leitura. Mas advertimos que, evidentemente, existem outros elementos, que outras interpretações poderiam explorar e que não destacaremos aqui.

¹⁰⁶ ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, 1978, p. 263/*O.C.*, III, p. 169.

¹⁰⁷ STAROBINSKI, *Notes et variantes*. In : ROUSSEAU, *O. C.*, III, p. 1344.

¹⁰⁸ BERNARDI; BACHOFEN, *Op. Cit.*, p. 248.

representar, a partir das paixões socialmente cultivadas, torna-se um novo parâmetro para a conduta da vida, donde sua relação com a moral e os costumes:

Assim que os homens começaram a apreciar-se mutuamente e se lhes formou no espírito a ideia de consideração, cada um pretendeu ter direito a ela e a ninguém foi mais possível deixar de tê-la impunemente. Saíram daí os primeiros deveres de civilidade, mesmo entre os selvagens, e por isso toda afronta voluntária tornou-se um ultraje porque, junto com o mal que resulta da injúria ao ofendido, este nela via o desprezo pela sua pessoa, frequentemente mais insuportável do que o próprio mal.¹⁰⁹

Evidentemente, nesse estágio não se trata mais de necessidade sexual pura nem de paixões de cunho exclusivamente sexual. Entretanto, pela análise dos textos de Rousseau, não se pode negar que haja uma relação entre as mutações da sexualidade humana e o desenvolvimento da moralidade. Com efeito, para Rousseau, entre as necessidades de alimentação, reprodução e sono, a necessidade sexual parece, inicialmente, apresentar uma perspectiva moral mais significativa: o sexo necessariamente envolve o outro.

Portanto, a partir da alteridade sexual na festa primitiva, os homens trocaram os primeiros olhares não mais apenas de um ponto vista físico, mas também moral. Com a moralidade se imiscuindo nas relações humanas, os homens aprenderam a se considerar mutuamente, isto é, ponderaram-se, mediram-se uns pelos outros, avaliaram cuidadosamente os caracteres e a conduta; aprenderam a julgar merecedores de boa ou má estima e se descobriram, reciprocamente, julgados por boa ou má estima. Assim, mostra-nos Rousseau, nasceram os “deveres de civilidade” e a consideração pelo outro e, ao mesmo tempo, o mal virtual da ofensa possivelmente recebida. Ora, não é essa a diferença básica entre o *amor-próprio* e o *amor de si* tanto em sua natureza quanto em seus efeitos enunciada por Rousseau na famosa nota “O”? “O amor-próprio não passa de um sentimento relativo, factício”, “nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que mutuamente se causam e que constitui a fonte da honra”. [E] “como é o desprezo ou a intenção de prejudicar e não o mal que constitui a ofensa, homens que não sabem apreciar-se ou comparar-se podem infligir violências mútuas, quando disso lhes advém alguma vantagem, sem jamais se ofenderem reciprocamente.”

Dito isso, parecem-nos agora mais claras as relações possíveis entre os sentimentos oriundos do comércio sexual e a gênese da moralidade que apontamos no início dessa seção. O cenário no qual podemos identificar tais relações foi a festa primitiva no segundo *Discurso*; por

¹⁰⁹ ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, 1978, p. 263/O.C.,III, p. 170.

ela também fica mais explícita a relação paradoxal que a necessidade sexual mantém com as necessidades restritamente físicas e com as necessidades que vêm da opinião. Segundo Goldschmidt, Rousseau não menciona a expressão “amor-próprio” no trecho da festa primitiva porque já havia mencionado na nota precedente (a nota “O”) como o sentimento oposto ao estado de natureza e ao amor de si. Porém, continua o comentador, o pensamento antitético de Rousseau acompanha um pensamento histórico que, nesse trecho, abrandando essa oposição e mostra os graus de desenvolvimento para o estado civil.¹¹⁰ Em suma, no contexto da relação necessidade-paixão, parece-nos que a passagem da paixão primitiva fundamental, o *amor de si*, para a paixão social por excelência, o *amor-próprio*, pode ser compreendida por uma mediação executada por necessidades e paixões de cunho sexual, algo que pode ser denominado como “amor-moral” por oposição ao que denominamos anteriormente como “amor-físico”. Metaforicamente, poderíamos dizer que o homem foi imbuído de *amor de si* para festa primitiva e retornou de lá travestido com a máscara do *amor-próprio*.

2.2 O amor como origem das línguas: a interdição do incesto na alegoria da festa no *Ensaio*

Rousseau também apresenta uma alegoria da festa primitiva no *Ensaio sobre a origem das línguas*. Nesse texto, a festa ocorre de modo semelhante à festa primitiva no segundo *Discurso*, porém encerra algumas diferenças. Por semelhança, ela supõe o comércio sexual entre famílias distintas; porém, pela diferença, não encontramos na alegoria do *Ensaio* uma árvore ou a cabana, mas sim um poço; também não encontramos o mesmo tom pessimista na gênese do amor que prevalece no segundo *Discurso*. Com o amor, lemos no *Ensaio*, nascem as línguas populares e as nações; desse modo, a comunhão que imediatamente é negada pelo nascimento do *amor-próprio* no segundo *Discurso*, no *Ensaio*, consolida-se na formação das línguas populares e na identificação com os semelhantes.

O *Ensaio sobre a origem das línguas* é um dos mais belos textos de Jean-Jacques Rousseau, no qual não encontramos apenas teses a respeito da gênese das línguas e das sociedades, mas também uma verdadeira teoria estética e linguística bastante politizada. Nesse tocante, segundo Bento Prado Jr (2008), a unidade retórica em Rousseau oferece uma chave para melhor compreender a obra do filósofo genebrino em sua totalidade; tal unidade oferece um fio e

¹¹⁰ GOLDSCHMIDT, *Op. Cit.*, p. 443.

uma continuidade entre o Discurso Político e as Belas-Letras que só podemos descobrir, diz Bento Prado Jr, com a leitura atenta do *Ensaio sobre a origem das línguas*.¹¹¹ De fato, na coleção das obras completas da *Bibliothèque de La Pléiade* (vol. 5) há um projeto de prefácio, suprimido na coleção das obras escolhidas d’*Os Pensadores* (1978), no qual Rousseau relaciona esse escrito com as teses apresentadas já no *Discurso sobre a desigualdade* e no debate contra Rameau, no tocante ao primado da melodia sobre a harmonia em teoria musical.¹¹² Mas Bento Prado Jr não nos deixa enganar, pois o “*Ensaio* não reúne duas ‘matérias diferentes’, não aproxima dois temas diversos, o *Ensaio* descreve uma gênese única e constitui uma única estrutura”.¹¹³

Grosso modo, podemos dizer que a argumentação geral de Rousseau no *Ensaio* é a seguinte: a língua e a música eram, em sua origem, a mesma coisa,¹¹⁴ ambas têm sua gênese a partir das paixões,¹¹⁵ sendo a principal delas o amor.¹¹⁶ Com o progresso do entendimento e da razão, a língua original perdeu seu caráter melódico e, assim, a palavra se separou do canto. Depois de divididos e sob o efeito reiterado das luzes, o canto e a palavra, cada um tomou um rumo: o canto deixou de ser naturalmente melódico, perdeu sua ligação com as paixões e teve de encontrar no acordo entre sons, isto é, nas regras da harmonia, um meio de se fazer escutar, porém, não mais pelo sentimento, mas sim pela razão; do mesmo modo, o discurso perdeu o acento poético, a força e a energia, transformando-se, assim, em línguas frias e articuladas, subordinadas às regras de clareza da Gramática.¹¹⁷

Como podemos notar, o processo de degeneração da língua e da música concorre com o processo de desnaturação do homem e, desse modo, ambos se ligam ao desenvolvimento das desigualdades e as condições de miséria e opressão que os homens impõem uns aos outros. É nesse sentido que Rousseau combate a concepção musical de Rameau, segundo a qual a harmonia tem o primado sobre a melodia. Para Rousseau, o estabelecimento de regras arbitrarias deveria ser antes sinal da degeneração da arte musical e não seu critério de valor estético. De modo análogo, se a degeneração da língua enfraqueceu seu efeito patético, então, na vida política, os homens tiveram de arrumar outros meios de se fazer convencer; é aí, diz Rousseau, que “a força

¹¹¹ PRADO JR, B. A força da voz e a violência das coisas. In: ROUSSEAU, *Ensaio*, 2008, p. 86.

¹¹² ROUSSEAU, *O. C.*, V, p. 373.

¹¹³ PRADO JR, *A retórica de Rousseau*, 2008, p 152.

¹¹⁴ Capítulos IV, XII e XIX.

¹¹⁵ Capítulos I e II.

¹¹⁶ Capítulo IX.

¹¹⁷ Capítulos VII, XII e XIX.

pública substitui a persuasão.”¹¹⁸ Neste contexto, diz-nos Bento Prado Jr:

A violência não remete mais à pré-humanidade, ao grau zero da História; ao contrário, ela é seu produto mais refinado, Fim da História e Fim do Discurso. No coração de uma Natureza inocente, a Palavra define o local do homem e possibilidade da violência.¹¹⁹

É sob essa perspectiva histórica de degeneração do homem, das línguas e da música que a teoria estética e linguística de Rousseau se abre para a Política, e a interpretação de Bento Prado Jr se torna uma referência. No tocante à sociabilidade, parece-nos bastante coerente Rousseau afirmar a gênese das línguas no comércio sexual entre jovens de famílias distintas, pois se a necessidade sexual pôde fazer com que os homens se encontrassem mais assiduamente, ela também deve ter apresentado, “aos sentidos e ao entendimento, as impressões quase inevitáveis da paixão que se procura[va] comunicar”.¹²⁰ Logo, é pela via da sexualidade que os homens experimentam paixões a partir das quais se tornaram imperativas a comunicação e a persuasão. Já no primeiro capítulo do *Ensaio*, Rousseau inicia sua argumentação defendendo uma gênese passional da língua:

As paixões possuem seus gestos, mas também suas inflexões, e essas inflexões a cuja voz não se pode fugir, penetram por seu intermédio até o fundo do coração, imprimindo-lhe, mesmo que não o queiramos, os movimentos que as despertam e fazendo-nos sentir o que ouvimos.¹²¹

Portanto, segundo Rousseau, as variações da voz não apenas expressam o movimento dos sentimentos e das paixões melhor do que o gesto, elas também conseguem despertar e imprimir sentimentos e paixões involuntárias naqueles que as recebe. Metaforicamente, podemos entender a relação que a voz estabelece com as paixões por analogia à relação que o vento tem com as águas do mar: é o vento que transmite a força e a energia para a onda que se move como se estivesse imitando o movimento do vento. Podemos dizer então que, se aquilo que eu falo expressa melhor o que eu sinto e é mais bem reconhecido pela “empatia” do outro, isto é, pela identificação àquela paixão transmitida, a voz e a audição são os melhores canais de comunicação intersubjetiva entre os seres humanos porque despertam e expressam aquilo que está nas profundezas de nosso ser, isto é, as paixões. Esse poder comunicativo da voz tem suas raízes na primeira língua do homem, algo já esboçado no segundo *Discurso*:

A primeira língua do homem, a língua mais universal, a mais enérgica e a única de que se necessitou antes de precisar-se persuadir homens reunidos, é o grito da natureza.

¹¹⁸ Cap. XX.

¹¹⁹ PRADO JR, *Op. Cit.*, p. 116.

¹²⁰ ROUSSEAU, *Ensaio*, 1978, p. 166/ *O.C.*, V, p. 383.

¹²¹ *Ibidem*, p. 161/ *Ibidem*, p. 378.

Como esse grito só era proferido por uma espécie de instinto nas ocasiões mais prementes, para implorar socorro nos grandes perigos ou alívio nas dores violentas, não era de muito uso no curso comum da vida, onde reinam sentimentos mais moderados.¹²²

Como nos mostra Rousseau, é pelo som que expressamos nossos sentimentos mais aflitivos, e, se por um lado, no puro estado de natureza, o homem tivesse sentimentos moderados como um lago calmo, por outro lado, com a “sociedade começada”, nessa nova condição de existência, ele estava mais sensível às tempestades da paixão. Como mostramos no primeiro capítulo, foi na formação das primeiras famílias, e com o progresso afetivo oriundo delas, que os homens se tornaram mais cientes do objeto de seus prazeres e, ao mesmo tempo, tornaram-se mais conscientes enquanto sujeitos dos prazeres que lhes pertenciam. Assim, na alteridade sexual, o sujeito se descobria enquanto tal quando percebia que o objeto daquela sensação de prazer também era um sujeito semelhante a ele; paradoxalmente, era pela identificação parcial que nascia a consciência da diferença relativa; foi deste modo que o homem despertou como sujeito a partir de um objeto que também era um sujeito.

No *Ensaio*, o argumento segundo o qual os homens se aperfeiçoam uns pelos outros no comércio sexual entre as famílias parece explicitar melhor as premissas epistemológicas. No tocante às dificuldades sobre a origem das línguas na primeira parte do segundo *Discurso*, Rousseau afirmara que o desenvolvimento intelectual do selvagem depende em grande medida da comunicação entre as mentes, ou seja, da existência de uma língua que estabelecesse o “comércio entre os espíritos”:

E até que ponto poderiam aperfeiçoar e esclarecerem-se mutuamente homens que, não tendo domicílio fixo nem necessidade uns dos outros, se encontrariam talvez, somente duas vezes na vida, sem se conhecer e sem se falar?

Lembre-se de quantas ideias devemos ao uso da palavra; como a gramática exercita e facilita as operações do espírito; pense-se nos trabalhos inimagináveis e no tempo infinito que custou a primeira invenção das línguas; juntem essas reflexões as precedentes e ter-se-á ideia de como foram precisos milhares de anos para sucessivamente desenvolverem-se no espírito humano as operações de que era capaz.¹²³

Portanto, podemos dizer que, embora Rousseau não utilize o termo no *Ensaio*, em última análise, o aperfeiçoamento da língua foi a principal obra da *perfectibilidade* humana a partir da qual os homens despertam o espírito de sua ignorância natural, descobrem-se uns pelos outros, inventam culturas, constroem a história e colocam o próprio mundo como objeto de conhecimento. Sem a invenção da língua não haveria atividade do espírito, porém a linguagem só

¹²² ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, 1978, p. 248/ *O.C.*, III, p. 148.

¹²³ ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, 1978, p. 246/ *O.C.*, III, p. 146.

se adquire e se aperfeiçoa pela atividade do espírito. Eis um impasse: quem veio primeiro? Para superar essa dificuldade circular, era preciso supor outra causa como ponto de partida do desenvolvimento recíproco da sociedade, do pensamento e da linguagem. Nesse contexto, as paixões e a arte imitativa assumem um papel fundamental na teoria da linguagem em Rousseau e é na articulação entre as paixões e a imitação que devemos encontrar a origem e o desenvolvimento das línguas no pensamento do filósofo genebrino.

Passemos, então, para a análise do mais importante capítulo do *Ensaio sobre a origem das línguas*, aquele que trata da formação das línguas meridionais, no qual o cenário da festa é mais uma vez reivindicado, e notemos o modo pelo qual Rousseau articula o comércio sexual com o nascimento das paixões que os homens desejam, via imitação, comunicar. De modo análogo à alegoria da festa no segundo *Discurso*, a sexualidade é também uma nuance que separa e, ao mesmo tempo, une as famílias primitivas. A novidade que a alegoria da festa primitiva traz no *Ensaio*, em relação à hipótese do segundo *Discurso*, é a interdição do incesto; pela proibição da relação sexual consanguínea os homens estabelecem um regulador artificial das relações sexuais que, como consequência: (i) opera como um difusor linguístico, uma vez que força o contato com um grupo de língua doméstica diferente; (ii) acelera o processo de socialização da espécie. Vejamos:

Mas, nas regiões áridas, nas quais só os poços forneciam água, tiveram de reunir-se para cavá-los, ou, pelo menos, combinarem o uso. Terá sido essa a origem das sociedades e das línguas nas regiões quentes.¹²⁴

Um leitor desatento afirmaria que a sede, isto é, a necessidade natural de água, foi o fator preponderante para formação das sociedades e das línguas nas regiões quentes; mas Rousseau já havia argumentado desde o segundo *Discurso*, e agora no capítulo II do *Ensaio*, que a primeira invenção das palavras não veio das necessidades, mas sim das paixões; que o “efeito natural das primeiras necessidades consistiu em separar os homens e não em aproximá-los”; e que “não é a fome ou a sede, mas o amor, o ódio, a piedade, a cólera, que lhes arrancaram as primeiras vozes”.¹²⁵ Portanto, por mais que os elementos naturais desempenhem um papel importante no processo de desenvolvimento da sociabilidade, eles são insuficientes para se compreender o processo de socialização como um todo. Rousseau continua:

Aí se deram os primeiros laços de família e aí se deram os primeiros encontros entre os

¹²⁴ ROUSSEAU, *Ensaio*, 1978, p. 182/ *O.C.*, V, p. 405.

¹²⁵ *Ibidem*, cap. II.

dois sexos. As moças vinham procurar água para casa, os moços para dar de beber aos rebanhos. Olhos habituados desde a infância aos mesmos objetos, começaram aí a ver outras coisas mais agradáveis.¹²⁶

Note que o raciocínio que se aplica à festa primitiva do segundo *Discurso* também se aplica aqui: em função do comércio sexual entre famílias distintas, o homem pôde superar um universo de hábitos restritos, entrou em contato com novos grupos, novos objetos, o que permitiu o desenvolvimento de novas ideias e a aquisição de novos hábitos. Essa capacidade de perder e adquirir hábitos, a partir de circunstâncias novas, é, sem dúvida, uma característica da perfectibilidade humana. Na circunstância específica do comércio entre famílias, isso significa que o homem não apenas aprende com a “indústria dos demais animais”, o efeito natural da perfectibilidade, mas aprende também com a indústria de outros seres humanos. No início do capítulo IX do *Ensaio*, Rousseau, ao reformular sua teoria sobre a *piedade*, havia afirmado que a reflexão tem sua origem na comparação de ideias e que, portanto, para que houvesse algum progresso intelectual no homem, era necessário que se lhes apresentassem novos objetos que dessem origem a uma pluralidade de ideias:

As afeições sociais só se desenvolvem em nós com nossas luzes. A piedade, ainda que natural ao coração do homem, permaneceria eternamente inativa sem a imaginação que a põe em ação [...] Como eu poderia imaginar males dos quais não formo ideia alguma? [...] A reflexão nasce das ideias comparadas; a pluralidade dessas ideias é que leva à comparação. Quem vê um único objeto não pode fazer comparações, [...] o hábito de vê-los impede a atenção necessária para examiná-los [...] À medida, porém, que nos impressiona um objeto novo, queremos conhecê-lo e procuramos relações entre ele e os que já conhecemos. Assim aprendemos a conhecer o que está sob nossos olhos e somos levados, pelo que nos é estranho, a examinar aquilo que nos interessa.¹²⁷

Portanto, a reflexão, a comparação e a imaginação dependem de uma pluralidade de novos objetos que suscitem ideias novas para o entendimento humano. No tocante à teoria da *piedade*, notamos uma diferença no tratamento do termo em relação ao segundo *Discurso*. Como vimos nesse texto, a piedade era instintiva e natural, portanto, anterior à reflexão; no *Ensaio*, ainda que natural, só se desenvolve com as luzes, isto é, com a reflexão e imaginação. Como resolver esse impasse? Bento Prado Jr., de maneira muito sutil, parece orientar um caminho de solução possível nos seguintes termos: “O homem começa por identificar-se pela piedade com a totalidade dos seres vivos para distinguir-se, em seguida, no interior desse campo, do não-

¹²⁶ ROUSSEAU, *Ensaio*, 1978, p. 182/ *O.C.*, V, p. 405.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 175/ *Ibidem*, p. 395-96.

humano.”¹²⁸ Nesse sentido, podemos dizer que a piedade por nossos semelhantes é refletida e tem uma implicação psicológica diferenciada, o que não ocorre, necessariamente, com a piedade pelos seres vivos em geral ou no estado de natureza. Em todo caso, devemos salientar que a posição dita “intelectualista” da *piedade* de modo algum exclui sua base sensitiva: é necessário transportar-se à dor no outro para experimentá-la, via imaginação, na própria sensibilidade.

Além disso, se a imaginação é um pressuposto da ação da *piedade*, isso reitera as contribuições da sexualidade no processo de socialização da espécie, pois, como mostra a alegoria da festa, ainda que de início o sexo seja apenas um impulso cego, o comércio sexual é uma ocasião propícia pela qual o homem é impulsionado na direção do outro; é no comércio entre as famílias que os homens substituem os hábitos pela preferência, transformam a necessidade em paixão e despertam a imaginação, a mais ativa faculdade do entendimento humano:

O coração emocionou-se com esses novos objetos, uma atração desconhecida tornou-o menos selvagem, experimentou o prazer de não estar só. A água, insensivelmente, tornou-se mais necessária, o gado teve sede mais vezes: chegava-se açodadamente e partia-se com tristeza [...] Sob velhos carvalhos, vencedores dos anos, uma juventude ardente aos poucos esqueceu a ferocidade. Acostumaram-se gradativamente uns aos outros e, esforçando-se por fazer entender-se, aprenderam a explicar-se. Aí se deram as primeiras festas – os pés saltavam de alegria, o gesto ardoroso não bastava e a voz o acompanhava com acentuações apaixonadas; o prazer e o desejo confundidos faziam-se sentir ao mesmo tempo. Tal foi, enfim, o verdadeiro berço dos povos – do puro cristal das fontes saíram as primeiras chamas do amor.¹²⁹

Podemos notar que novamente o raciocínio de Rousseau se aplica nesse trecho. No comércio sexual, os homens progridem afetiva e intelectualmente, se por um lado eles perdem sua ferocidade, em contrapartida, eles se tornam mais “humanizados”. Sob o efeito de novos hábitos, os homens se aperfeiçoam e, se nesse trecho Rousseau não menciona a faculdade da imaginação, a própria economia do texto rousseauiano nos sugere que, pela inspeção desses “novos objetos”, a faculdade da imaginação desperta, o que torna possível tanto a alteridade e a alienação, isto é, o descobrir a si mesmo como fora de si a partir do outro; quanto a transformação do instinto sexual em paixão amorosa como um signo que se deseja comunicar. No tocante à alteridade e à alienação, elas operam como uma verdadeira fratura no interior do próprio ser humano a partir da qual ocorre a perda da relação imediata com a natureza; o que de algum modo já fora apontado na festa primitiva do segundo *Discurso*. Porém, no *Ensaio*,

¹²⁸ PRADO JR., B. *Op. Cit.*, p. 63.

¹²⁹ ROUSSEAU, *Ensaio*, 1978, p. 183/ *O.C.*, V, p. 406.

podemos inferir que a faculdade do entendimento que melhor representa essa “fratura” é a imaginação, pois se a unidade e identidade do sujeito dependem da memória, como Rousseau diz no *Emílio*,¹³⁰ o transporte e a identificação com o outro dependem da imaginação. No tocante à atividade da imaginação sobre a sensação, Jacira de Freitas, acrescenta:

[...] a imaginação pode ser definida como a faculdade ativa por excelência, como pura atividade. Não se trata, portanto, de mera reprodutora, mas daquela que sendo capaz de fazer-se motor de seu próprio movimento e de produzir por seus próprios meios, pode atuar como faculdade cognitiva, tornando inteligíveis as impressões recebidas pelos sentidos. Ao desempenhar esse papel de ordenar as sensações que asseguram a apreensão dos objetos – as sensações representativas –, concernentes às afecções interiores e à comunicação como o mundo exterior, a imaginação rousseauiana abandona o papel passivo ao qual havia sido relegada pelos clássicos. Em contrapartida, adquire uma importância decisiva ao lado do entendimento na formação das ideias, engendradas a partir das relações que estabelecemos entre a diversidade de objetos apreendidos pelas sensações, essas, sim, passivas.¹³¹

É bastante esclarecedora a leitura de Freitas; a partir dela, podemos compreender que a imaginação é a mais ativa entre as faculdades mentais, atuante tanto na recepção das impressões recebidas pelos sentidos, quanto no entendimento na formação das ideias. Ora, é somente pela atividade da imaginação que “o prazer e o desejo se confundem” e que uma paixão forte, como o amor, se faz sentir e deseja comunicar-se. Como vimos no primeiro capítulo, a única paixão a que o selvagem estava submetido era o amor de si mesmo, que o colocava no caminho reto, livre, independente e solitário; no puro estado de natureza, a sexualidade não comprometia a independência dos homens porque o desejo sexual se reduzia à necessidade física e o prazer se reduzia ao momento do gozo (*jouissance*). Assim, desejo e prazer se excluía mutuamente: primeiro, porque embora sentisse prazer, o selvagem não sabia que sentia, apenas sentia; segundo, porque a satisfação da necessidade, isto é, o gozo, extinguiu o desejo, num perfeito equilíbrio. No cenário da festa, porém, desejo e prazer não se excluem e isso só se torna possível sob o efeito da memória e da imaginação. Pois, se o desejo supõe privação, ou seja, a inquietação pela ausência do objeto desejado, e se o prazer é a satisfação do desejo, o que supõe o gozo na presença do objeto; então, somente a imaginação pode dilatar o desejo ao ponto de tornar o gozo insuficiente para a satisfação; ou ainda, somente a imaginação pode fazer sentir prazer e desejo independentemente da presença ou ausência do objeto desejado. Numa palavra, “a imaginação

¹³⁰ A memória amplia o sentimento de identidade para todos os momentos de sua existência; ele se torna verdadeiramente uno, o mesmo e, por conseguinte, já é capaz de felicidade e miséria. (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 67/ O. C., IV, p. 301).

¹³¹ FREITAS, J. *Política e festa popular em Rousseau: a recusa da representação*. São Paulo: Humanitas/FFLCH-USP/Fapesp, 2003, p. 79.

amplia a medida dos possíveis, ela provoca e nutre os desejos com a esperança de satisfazê-los.¹³²

Portanto, podemos dizer que a sexualidade desempenha um papel importante na formação dos laços entre as famílias primitivas. Em função da necessidade sexual, os homens são impulsionados em direção a novos grupos, novos objetos, novos hábitos, a partir dos quais desperta neles uma pluralidade de novas ideias que ativa a faculdade da comparação, base da reflexão. É pela reflexão e pela imaginação que o homem pode se transportar à condição do outro. Portanto, a *pietade* depende das luzes, e sem essa afeição ativa não haveria a verdadeira alteridade. É no comércio sexual, porém, que a faculdade da imaginação desperta para a socialização da espécie. Pela atividade da imaginação, a necessidade sexual passa a ser regulada por ideias de mérito e beleza, e estas, por sua vez, regulam e fixam o desejo num determinado objeto, real ou imaginário, por um tempo determinado não mais pela satisfação da necessidade, mas sim pela própria paixão. Em resumo, foi por meio da paixão amorosa, a transformação da necessidade sexual em desejo sob o efeito da imaginação, que “o gesto ardoroso” se tornou insuficiente e a “acentuação da voz” imitou o movimento da paixão nascente que desejava se comunicar.

Como dissemos no início dessa seção, há uma novidade na alegoria da festa no *Ensaio* em relação ao segundo *Discurso* que não é exatamente a de apontar o nascimento das línguas a partir da paixão amorosa, pois como vimos no segundo *Discurso*, “o canto e a dança eram os verdadeiros filhos do amor e do lazer”. Portanto, ainda que de passagem, Rousseau já tinha apresentado essa gênese passional da língua e da música também no segundo *Discurso*. Em nossa leitura, a novidade do *Ensaio* consiste em afirmar que, a partir do nascimento do amor e da invenção das línguas, os homens sentiram uma espécie de repulsa em retornar aos seus hábitos sexuais precedentes. Vejamos a continuidade da alegoria da festa no *Ensaio*:

Mas como? Nesse tempo os homens nasciam da terra? Sucediã-se as gerações sem que os dois sexos se unissem e sem que ninguém se entendesse? Não. Havia famílias, mas não havia nações; havia línguas domésticas, mas nenhuma popular; havia casamentos, mas não havia amor. Cada família bastava-se a si mesma e perpetuava-se pelo sangue; os filhos nascidos dos mesmos pais cresciam juntos e aos poucos encontravam meio de explicar entre si; os sexos com a idade se distinguiam, a inclinação natural era suficiente para uni-los, o instinto ocupava o lugar da paixão, o hábito o da preferência, passava-se

¹³² É por esse motivo que Rousseau pode, por exemplo no *Emílio*, vincular de maneira íntima o amor e à faculdade da imaginação: “Não há verdadeiro amor sem entusiasmo, e não há entusiasmo sem um objetivo de perfeição real ou quimérica, mas sempre existe na imaginação.” (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 546/ O.C., IV, p. 743).

de marido e esposa sem deixar de ser irmão e irmã.¹³³

Havia, para Rousseau, nos primeiros tempos uma língua doméstica nas famílias primitivas; porém, numa nota de rodapé no início do capítulo IX do *Ensaio*, ele já havia afirmado que as “verdadeiras línguas absolutamente não possuem uma origem doméstica”; e que “somente uma convenção mais geral e mais duradoura pode estabelecê-las”¹³⁴. Portanto, somente quando um indivíduo de determinado grupo se une a outro de um grupo distinto, a necessidade sexual se transforma em paixão amorosa e essa mudança exige um modo de comunicação que supere o universo linguístico da família consanguínea, o que oferece as condições de possibilidade das primeiras convenções humanas e o comércio entre os espíritos. É nesse sentido também que o casamento, sob o efeito da interdição do incesto, pode oferecer uma abertura social mais profícua, pois ele opera como um regulador sexual artificial sem o qual não haveria nem o amor, nem línguas populares, tampouco as nações.¹³⁵

Ainda sobre a passagem do *Ensaio*, nesse ponto, Rousseau acrescenta a seguinte nota sobre a interdição do incesto:

Foi preciso que os primeiros homens desposassem suas irmãs. Na simplicidade dos primeiros costumes, esse uso se perpetuou sem inconvenientes enquanto as famílias permaneceram isoladas, e mesmo depois da reunião dos povos mais antigos. A lei que o aboliu, no entanto, não é apenas sagrada por ser de instituição humana. Aqueles que só a consideram pelo seu liame que forma entre as famílias não vêm seu aspecto mais importante. Na familiaridade que o comércio doméstico necessariamente estabelece entre os dois sexos, a partir do momento em que uma lei tão santa deixasse de falar ao coração e de impor-se aos sentidos, não haveria mais honestidade entre os homens e os mais terríveis costumes logo determinariam a destruição do gênero humano.¹³⁶

Segundo Alexis Philonenko (1984), embora hesite em dizer se é uma lei humana ou sagrada, em estabelecer o princípio e o objetivo dessa lei, o mérito de Rousseau reside em ter percebido a função socializante que a interdição do incesto impõe às primeiras famílias.¹³⁷ De fato, essa é uma nota bastante enigmática em que se torna difícil decifrar o que Rousseau entende por “não haveria mais honestidade entre os homens.” Será essa expressão um mero preconceito moral ou uma exigência própria da vida política vindoura? Para Philonenko, Rousseau define claramente a lei de interdição do incesto como regra fundamental do direito ao falar de

¹³³ ROUSSEAU, *Ensaio*, 1978, p. 183/ *O.C.*, V, p. 406.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 175/ *Ibidem*, p.395.

¹³⁵ Sob essa perspectiva, fica mais clara a insistência de Rousseau na sacralidade do casamento e na importância moral do amor, o que veremos nos próximos capítulos quando analisarmos o tema da sexualidade em sociedades civilizadas a partir do *Emílio* e da *Nova Heloísa*.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ PHILONENKO, A. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du meilleur*. Paris, Vrin, 1984, vol. 1, p 152 ss.

honestidade. Philonenko se baseia na análise de Samuel Pufendorf sobre o problema do incesto em sua obra *Le Droit de la nature et des gens* (trad. Barbeyrac, 2ª Ed. vol I, p. 8, liv. I, cap. 1, § 7 *apud* Philonenko), que, segundo Starobinski, provavelmente inspirou Rousseau nesse tema.¹³⁸ Segundo Philonenko, Pufendorf engloba sob o conceito de honestidade e de desonestidade, o adultério, o roubo, o homicídio e o incesto, reconhecendo que o ato físico não contém por ele mesmo nenhuma contradição, mas é moralmente proibido.¹³⁹ De fato, parece-nos que a interdição do incesto, aos olhos de Rousseau, acaba por forçar com que os homens perpetuem a espécie não mais como um instinto cego, mas também como um ato da liberdade no qual o amor e a convenção se articulam. Sem a interdição do incesto, os homens retornariam aos hábitos sexuais nos quais agora se veriam como depravados e bárbaros, e incapazes de obedecer a uma lei estabelecida por eles mesmos em benefício próprio; pois, como veremos nos próximos capítulos, se a espécie humana não se sociabilizasse, ela se extinguiria e, sem a interdição do incesto, não haveria uma abertura social, tampouco a vida política. Portanto, ao superar os limites de um comércio sexual no interior da própria família, o homem coloca em seu horizonte uma forma convencional de perpetuação da espécie e da conservação coletiva; é a partir da interdição do incesto e da invenção das línguas populares que podemos distinguir com maior clareza, no homem, até que ponto vai a natureza e em que momento começa uma sociedade e sua cultura. Por isso, Rousseau conclui que sem a interdição do incesto não haveria:

[...] nada de muito estimulante para desembrulhar a língua, nada que pudesse com bastante frequência arrancar os acentos das paixões ardentes a fim de *transformá-los em instituições e o mesmo se pode dizer das necessidades raras e pouco exigentes que poderiam levar certos homens aos trabalhos comuns*.¹⁴⁰

A interdição do incesto é um tema complexo, bastante caro para a Antropologia e para a Psicanálise que, posteriormente, vão oferecer outras explicações sobre essa temática. Como é sabido, Sigmund Freud aborda o tema do incesto através da tragédia de Sófocles, *Édipo Rei*, a partir da qual elabora o conceito de “complexo de Édipo”; para Freud, o complexo de Édipo é núcleo fundador da espécie humana, o que lhe assegura um caráter universal.¹⁴¹ Já para Claude Lévi-Strauss, a proibição do incesto constitui o vínculo que une a natureza e a cultura: é o

¹³⁸ STAROBINSKI, Notes et variants. In : ROUSSEAU, *O.C.*, V, p. 1566-67.

¹³⁹ PHILONENKO, *Op. Cit.*, p. 153.

¹⁴⁰ ROUSSEAU, *Ensaio*, 1978, p. 183/ *O.C.*, V, p. 406-7. Grifo nosso.

¹⁴¹ FREUD, S. La interpretación de los sueños. In: _____. *Obras Completas*, IV, Buenos Aires: Amorrortu, 1996.

processo pelo qual a natureza ultrapassa a si mesma.¹⁴² Evidentemente, não se trata aqui de modernizar Rousseau a qualquer custo, mesmo porque, como mostra Philonenko, o incesto era um problema que preocupava autores modernos como Pufendorf, Montesquieu e Diderot.¹⁴³ E, como afirma esse comentador, embora Rousseau não tenha apontado claramente os princípios e o objetivo da interdição, podemos ao menos dizer que se os homens continuassem a desposar suas mães e irmãs, não existiria o amor,¹⁴⁴ nem línguas populares, tampouco a honestidade, virtude tão cara aos acordos celebrados entre os homens.

No presente capítulo analisamos aquilo que denominamos em nosso trabalho como a segunda nuance, isto é, aquela que borra a fronteira entre as famílias primitivas. A alegoria da festa, tanto na perspectiva do segundo *Discurso* quanto na do *Ensaio*, é a passagem que melhor ilustra o papel da sexualidade no processo de socialização dos homens. No primeiro caso, vimos que a principal faculdade sublinhada por Rousseau foi a comparação; assim, pudemos notar que a distinção entre o *amor de si* e o *amor-próprio* era nuanceada por necessidades e paixões de cunho sexual. A regulação do desejo por ideias abstratas de mérito e beleza, nascidas através da comparação, mostrou que o *amor-próprio* e o “amor moral” tinham um denominador comum sem o qual nenhum dos dois podia operar. Este denominador comum era a preferência, que inicialmente se apresentou como um ato da liberdade sobre o instinto sexual. Em função da preferência, não será mais qualquer parceiro o suficiente para perpetuar a espécie; e, do mesmo modo que ninguém mais desejou qualquer parceiro, ninguém mais desejou ser qualquer parceiro; assim, o desejo de ser desejado comprometia todos com todos. Porém, essa alteridade proposta era instável porque sua base não era a *piedade*, mas sim o *amor-próprio*. Em todo caso, a alteridade sexual da festa primitiva no segundo *Discurso* fez com que a moralidade aos poucos se

¹⁴² De maneira geral, a interdição do incesto é vista por Lévi-Strauss como a face negativa da regra da exogamia; o antropólogo francês vê a interdição do incesto como uma forma de aliança entre os grupos humanos, a partir de um princípio de reciprocidade das trocas cujos dons são mulheres: “[...] a troca de noivas é apenas o termo de um processo ininterrupto de dons recíprocos, que realiza a passagem da hostilidade à aliança, da angústia à confiança, do medo à amizade” (LÉVI-STRAUSS, C. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009).

¹⁴³ PHILONENKO, *Op. Cit.*, p. 153-4.

¹⁴⁴ Segundo Schwartz, o amor celebrado no comércio entre as famílias se distingue do amor celebrado no interior das primeiras famílias. Schwartz intitula o primeiro de “amor romântico” (*romantic love*) em comparação ao segundo, o “amor conjugal”. Para ele, o amor conjugal não garante a socialização generalizada da espécie, enquanto que o “amor romântico” impele homens e mulheres a transcender a unidade da família primitiva, acarretando numa total socialização da espécie. A leitura de Schwartz é interessante, mas penso que a expressão *romantic love* expressa mais do que o próprio Rousseau desejaria expressar com a palavra *amour*. Cf. SCHWARTZ, *Op. Cit.*, p. 27 ss.

imiscuísse nas ações humanas, a partir da qual a estima pública passou a ter um preço e ninguém mais quis abrir mão de sua própria consideração nos deveres da civilidade. Como bem disse Goldschmidt, o amor, na sua estrutura elementar da consciência de si, de eleição e exclusão, coloca as relações fundamentais que, transformadas e generalizadas, vão determinar toda a vida social, segundo a procura da consideração e da obediência aos deveres da civilidade.¹⁴⁵

Na alegoria do *Ensaio*, parece-nos que, embora não explicitamente citada, a faculdade mais importante é a imaginação. Como vimos, a imaginação serve de base tanto para ativar piedade quanto para o nascimento do amor; ela permite ao homem exteriorizar-se no espaço e no tempo, transportar-se para o outro e se imaginar na condição daquele que sofre; ela também permite sustentar um desejo independentemente do gozo e da satisfação, transforma a necessidade em paixão e inventa um meio de comunicá-la. Com a invenção das línguas, os homens podem estabelecer acordos, e com os efeitos sociais e psicológicos do amor, podem proibir uma forma de casamento que consideram desinteressante e desonesta perante os homens.

No próximo capítulo, abordaremos a terceira nuance no processo de socialização. Compreendemos essa nuance como aquela que borra a fronteira entre as relações estabelecidas entre as primeiras famílias e o pacto político propriamente dito. *Grosso modo*, podemos considerar na filosofia de Rousseau o pacto social sob o efeito de duas causalidades distintas. A primeira causalidade que culmina no pacto é natural; ela compreende a influência dos climas e os “acidentes naturais” que tornam a conservação coletiva necessária. A segunda causalidade que culmina no pacto político é humana; ela envolve todos os atos da liberdade desde a formação da família, o desenvolvimento da agricultura e o estabelecimento da lei de propriedade; ou seja, todas as modificações que o homem fez em si mesmo e que tornaram a sobrevivência incompatível com o estado de independência e dispersão. No próximo capítulo, procuraremos elucidar quais são as possíveis contribuições da sexualidade no encadeamento dessas duas causalidades mencionadas.

¹⁴⁵ GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, 1983, p. 447.

TERCEIRA NUANÇA:

3. Entre a sociedade familiar e o pacto político.

Qual a finalidade da associação política? É a conservação e a prosperidade de seus membros. E qual o sinal mais seguro de que se conservam e prosperam? Seu número e população. Não procureis, pois, alhures esse indício tão disputado. Sendo todas as coisas iguais, o governo sob o qual, sem meios estranhos, sem naturalização, sem colônias, os cidadãos habitam e se multiplicam mais é infalivelmente o melhor; aquele sob o qual um povo diminui e desaparece é o pior. Calculadores, a tarefa agora é vossa: contai, medi, comparai.

“Dos indícios de um bom governo”

Contrato social, III, 9¹⁴⁶

¹⁴⁶ ROUSSEAU, *Contrato Social*, 2003, p. 102 (Martins Fontes)/O.C., III, p. 419-420.

De maneira geral, o pacto social pode ser considerado na filosofia de Rousseau sob o efeito de duas causalidades distintas. A primeira causalidade que culmina no pacto social é “natural”; ela compreende a conservação (necessidade natural) bem como a influência dos climas e dos acidentes naturais. Ora, autoconservação é um imperativo natural e se, por alguma causa extraordinária, não for mais possível ao homem conservar-se isoladamente, deve, então, conservar-se coletivamente: eis a necessidade de um pacto. A segunda causalidade que culmina no pacto social é humana; ela envolve todos os atos da liberdade desde a formação da família, o desenvolvimento da agricultura e o estabelecimento da lei de propriedade; é pela liberdade que o homem modifica a si mesmo e é por ela que a conservação individual se torna incompatível com a solidão natural. O pacto social, em Rousseau, pode ainda ser analisado sob duas perspectivas distintas. A perspectiva da história hipotética da desigualdade, via *Segundo Discurso*; e a perspectiva dos princípios do direito político, via *Contrato social*.

Considerando o pacto do ponto de vista da causalidade humana, elencamos três fatores que consideramos importantes: (i) o desenvolvimento da linguagem; (ii) o estabelecimento de leis, por exemplo, a lei de propriedade; e (iii) a urgência da conservação coletiva. Como vimos no capítulo anterior, a instituição de línguas populares pode ser considerada no comércio sexual entre famílias distintas, no qual, pela interdição do incesto, nasceram o amor, o casamento e se tornaram possíveis as primeiras formas de trabalho em comum (festa primitiva do *Ensaio*). Também foi no comércio entre as famílias que nasceram as ideias de mérito, beleza, a comparação e a estima pública (festa primitiva do segundo *Discurso*). Desejamos verificar nesse capítulo se, na nuance que separa as primeiras famílias e o pacto político, há alguma relação entre as metamorfoses da sexualidade e as condições de possibilidade para o pacto político. *Grosso modo*, podemos dizer que a sexualidade se liga às causas que dão origem à agricultura e ao enfraquecimento do gênero humano, e por isso participa, indiretamente, tanto do conflito que torna necessária a lei, quanto nas mudanças constitutivas da espécie humana diante dos obstáculos à sobrevivência.

3.1 Agricultura e propriedade

Como dissemos, o nascimento das paixões coloca a moralidade como um parâmetro de conduta nas relações humanas. Evidentemente, não se trata ainda de uma moral no sentido forte da palavra, pois a piedade, que estabelece as condições de uma verdadeira moral, é cada vez mais sufocada. Então, trata-se, na verdade, de uma moralidade baseada nas paixões derivadas do *amor-próprio*. Como consequência:

[...] começando a moralidade a introduzir-se nas ações humanas, e constituindo cada um perante as leis o único juiz e vingador das ofensas que recebia, a bondade que convinha ao estado de natureza não era mais a que convinha à sociedade nascente.¹⁴⁷

Portanto, o selvagem, solitário, independente, robusto e pacífico descrito na primeira parte do *Discurso* cede lugar a um homem bárbaro que já depende, não mais apenas da família, mas também da opinião de seus semelhantes. Esse homem bárbaro é mais inteligente, porém mais fraco; tornou-se mais irascível e vingativo. É importante notar, como nos mostra Goldschmidt, que embora fosse o homem cruel e vingativo, esse estágio da evolução representa para Rousseau a juventude do mundo e o melhor estado do homem, pois ele já não é mais um animal estúpido, porém também não é o homem civil degenerado pela desigualdade moral e política instituída pela lei.¹⁴⁸ Contudo:

[...] desde um instante em que um homem sentiu a necessidade do socorro do outro, desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário [...] A metalurgia e a agricultura foram as duas artes cuja invenção produziu essa grande revolução [...] foram o ferro e o trigo que civilizaram os homens e perderam o gênero humano.¹⁴⁹

Portanto, para Rousseau, a metalurgia e a agricultura foram as duas principais artes inventadas que originaram a dependência mútua entre homens estranhos entre si. Em relação à metalurgia, Rousseau crê ser “muito difícil conjecturar como os homens chegaram a conhecer e a empregar o ferro”; não restando “senão a circunstância extraordinária de um vulcão que, vomitando matérias metálicas em fusão, deu aos observadores a ideia de imitar essa operação da natureza.”¹⁵⁰ Para Rousseau, era como se a natureza tivesse tomado o cuidado de esconder esse “segredo fatal” dos homens. Já a agricultura, Rousseau sugere que ela não necessitou de uma situação tão extraordinária para desenvolver:

¹⁴⁷ ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, 1978, p. 264/O.C., III, p 170.

¹⁴⁸ GOLDSCHMIDT, *Op. Cit.*;p. 455.

¹⁴⁹ ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, 1978, p. 265/O.C., III, p. 171ss.

¹⁵⁰ *Ibidem*, 265/*Ibidem*, p. 172.

Quanto à agricultura, conheceu-se o princípio muito antes de ser a prática estabelecida e absolutamente não é possível que os homens, ocupados continuamente em obter sua subsistência das árvores e das plantas, não formassem rapidamente a ideia das vias empregadas pela natureza para geração dos vegetais [...] Tornando-se mais industriosos, pode-se imaginar que, com pedras agudas e paus pontudos, começaram a cultivar à volta de sua cabana alguns legumes ou raízes muito antes de saber prepara o trigo [...]¹⁵¹

Ou seja, para Rousseau, tanto a metalurgia quanto a agricultura são artes inventadas pelos homens; entretanto, podemos dizer que a metalurgia é mais artificial que a agricultura, pois a natureza tomou certos cuidados para escondê-la dos homens. Nesse sentido, podemos dizer que, entre essas duas artes, a agricultura está mais próxima à natureza que a metalurgia. Outro ponto interessante é que a agricultura se liga imediatamente à família, pois os homens “começaram a cultivar à volta de sua cabana”.

Adiante, Rousseau nos mostra que a ideia de propriedade surgirá, no contexto das relações de dependência entre as artes, como resultado do produto do trabalho. Ou seja, após a divisão sexual do trabalho no seio das primeiras famílias, houve uma divisão social do trabalho: se antes uns caçavam enquanto outros cuidavam do entorno da cabana, agora uns plantam enquanto outros forjam. A metalurgia implementou a agricultura. Os homens, então, se apossavam dos produtos de seus trabalhos e, dessa relação reiterada, surgiu a partilha da terra e o direito de propriedade fundiária:

Da cultura de terras resultou necessariamente a sua partilha e, da propriedade, uma vez reconhecida, as primeiras regras de justiça, pois, para dar a cada um o que é seu, é preciso que cada um possua alguma coisa [...] Somente o trabalho, dando ao cultivador um direito sobre o produto da terra que ele trabalhou, dá-lhe conseqüentemente direito sobre a gleba pelo menos até a colheita, assim sendo cada ano; por determinar tal fato uma posse contínua, transforma-se facilmente em propriedade.¹⁵²

Assim sendo, a propriedade tem origem na partilha da terra, depende do trabalho efetivamente realizado nela e, por último, depende do seu reconhecimento. Obsevidos esses três pontos, cada um tem o que é seu, e disso resultam as primeiras regras de justiça. Como bem nota Bernardi e Bachofen, se a propriedade tivesse sempre sido derivada de seu fundamento legítimo (o trabalho real efetuado pelo pretendente na propriedade), ela não teria sido a fonte da desigualdade desmedida, da miséria, da escravidão e do conflito social.¹⁵³ A desigualdade vai surgir, então, quando houver um desequilíbrio nas relações humanas mediadas pelo trabalho e

¹⁵¹ Ibidem/Ibidem.

¹⁵² Ibidem, p. 266/Ibidem, p. 173.

¹⁵³ BERNARDI; BACHOFEN, *Op. Cit.*, p. 252.

pela propriedade. O homem abandona o estado de natureza e caminha em direção ao mundo das desigualdades produzidas socialmente:

Assim, a desigualdade natural insensivelmente se desenvolve junto com a desigualdade de combinação, e as diferenças entre os homens, desenvolvidas pelas diferenças das circunstâncias, se tornaram mais sensíveis, mais permanentes em seus efeitos e, em idêntica proporção, começam a influir na sorte dos particulares.¹⁵⁴

Portanto, Rousseau não nega que haja desigualdade natural entre os caracteres dos homens, mas, uma vez abandonado o estado de natureza, ela não pode fundamentar a desigualdade por combinação; ora, as causas das desigualdades naturais são naturais, as causas das desigualdades sociais são sociais. Desequilibradas as sortes particulares e desenvolvidas as faculdades mentais (razão, imaginação, memória), os homens se reconheceram num contexto de rivalidade e disputa em que cada um tinha de contar consigo mesmo e com a sorte do acaso:

[...] em uma palavra, há, de um lado, concorrência e rivalidade, de outro, oposição de interesse e, de ambos, o desejo oculto de alcançar lucros a expensas de outrem. Todos esses males constituem o primeiro efeito da propriedade e o cortejo inseparável da desigualdade nascente.¹⁵⁵

Nesse contexto, um fator relevante foi o desenvolvimento pleno das faculdades mentais. A perfectibilidade levada a termo ocasionou, de uma vez por todas, a perda da relação imediata com o mundo e o desenvolvimento do “amor-próprio interessado.”¹⁵⁶ Nesse tocante, Goldschmidt nos mostra que, embora o relato anterior da alegoria da festa primitiva tratasse do nascimento do amor-próprio, na verdade, tratava-se do “amor-próprio desinteressado economicamente”, pois esta paixão recaía sobre a consideração e o sentimento de honra sobre os homens; naquele estágio, isso não podia ser transformado num bem real e material. Rousseau, conclui o comentador, coloca a rivalidade do amor-próprio apenas no desejo de consideração e rejeita, implicitamente, uma ideia de rivalidade econômica e interessada.¹⁵⁷ Devemos dizer, portanto, que, com o estabelecimento da posição social segundo os bens e os talentos, o amor-próprio se torna economicamente relevante. É no tocante aos talentos humanos, nesse contexto, que Rousseau sugere uma ruptura nefasta: a distinção entre o ser e o parecer e um modo de tirar vantagem econômica dessa distinção:

Ser e parecer tornam-se duas coisas totalmente diferentes. Dessa distinção resultaram o fausto majestoso, a astúcia enganadora e todos os vícios que lhes formam o cortejo [...] o

¹⁵⁴ Ibidem, p. 266/ Ibidem, p.174.

¹⁵⁵ ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, 1978, p. 267/ *O.C.*, III, p. 175.

¹⁵⁶ Ibidem/Ibidem.

¹⁵⁷ GOLDSCHMIDT, *Op. Cit.*, p. 452 ss.

homem, de livre e independente que antes era, devido a uma multidão de novas necessidades passou a estar sujeito, por assim dizer, a toda a natureza e, sobretudo, a seus semelhantes dos quais num certo sentido se torna escravo, mesmo quando se torna senhor.¹⁵⁸

Portanto, em função da distinção entre o ser e o parecer, na dependência mútua dos homens se faz nascer a emulação e a dissimulação como um modo de tirar proveito das relações humanas. No fundo, o senhor depende tanto do escravo quanto este de seu senhor; mas as aparências não permitem perceber esse aspecto da dominação. Como nota Starobinski, encontramos a descrição do mal da civilização que Rousseau tinha colocado no início do primeiro *Discurso*. Aqui [no segundo *Discurso*], diz Starobinski, Rousseau não se contenta mais em denunciar a infeliz consciência “alienada”, mas ele analisa em detalhe as causas da divisão que separa o homem dele mesmo e dos outros. Nota-se, uma vez mais, que Rousseau estabelece um rigoroso paralelo entre os vícios morais (discordância do ser e do parecer) e as condições da opressão e da desigualdade social.¹⁵⁹

Podemos considerar, porém, que a dependência mútua não é um mal em si mesmo; afinal Rousseau havia elogiado o estabelecimento das famílias. Nesse caso, o mal está em um tipo específico de dependência, qual seja, aquela de cunho econômico, que produz a dominação:

[...] a ambição devoradora, o ardor de elevar sua fortuna relativa, menos por verdadeira necessidade do que para colocar-se acima dos outros, inspira a todos os homens uma negra tendência a prejudicarem-se mutuamente, uma inveja secreta tanto mais perigosa quanto, para dar seu golpe com mais segurança, frequentemente usa a máscara da bondade; em uma palavra, há, de um lado, concorrência e rivalidade, de outro, oposição de interesses e, de ambos, o desejo oculto de alcançar lucros a expensas de outrem.¹⁶⁰

Portanto, a instauração da propriedade derivada do trabalho, o desenvolvimento da agricultura, da metalurgia e, conseqüentemente, o estabelecimento da interdependência econômica entre os homens colocaram-lhes numa nova ordem na qual a desigualdade por combinação subverte a desigualdade natural. Os homens empreenderam a “consideração pública e o poder econômico” pela exploração de seus semelhantes. Nasce, então, uma distinção chave para a compreensão do pacto político no segundo *Discurso*: a distinção entre ricos e pobres. No princípio, as riquezas se resumiam em terras e animais. Com o crescimento das heranças e o acúmulo de riquezas, crescia também o número de pobres, que muitas vezes se tornavam pobres

¹⁵⁸ ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, 1978, p. 267/ *O.C.*, III, p. 174.

¹⁵⁹ STAROBINSKI, Notes et variantes. In : ROUSSEAU, *O.C.*, III, p. 1349.

¹⁶⁰ ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, 1978, p. 267/*O.C.*, III, p. 178.

sem nada ter perdido. Dessa relação (rico-pobre), reiteram-se práticas de dominação, servidão, violência e roubo. Rousseau chega, então, no ponto do qual partira Thomas Hobbes. Pois, ricos e pobres, cada um reivindicou aquilo que acreditava ter direito. Desencadeadas as paixões e provocadas suas desordens, abafa-se ainda mais a piedade natural e os homens se tornam avaros, ambiciosos e maus:

A sociedade nascente foi colocada no mais tremendo estado de guerra; o gênero humano, aviltado e desolado, não podendo mais voltar sobre seus passos nem renunciar às aquisições infelizes que realizara, ficou às portas da ruína por não trabalhar senão para sua vergonha, abusando das faculdades que o dignificam.¹⁶¹

Como se nota, esta situação limite é o ponto de partida de Hobbes em sua antropologia. Nesse estágio, de fato, o homem é mau porque sufocou a piedade natural e o sentimento de justiça; ele também está imbuído de uma série de paixões, como, por exemplo, a cobiça e a ambição, e crê ter o direito sobre todas as coisas que julga lhe serem úteis. Segundo Starobinski, Rousseau situa o reino da violência em termos de estado de natureza, numa época em que a sociedade nascente e as aquisições técnicas colocaram o homem em contradição com sua natureza primitiva. O homem já está desnaturado, e a sociedade civil não nasceu ainda. A guerra, diz Starobinski, não é uma expressão da natureza humana, mas uma consequência da propriedade, isto é, o efeito de um sistema de relações factícias estabelecidas entre o homem e o mundo.¹⁶²

Portanto, a propriedade fundiária é uma relação não natural com o mundo, a partir da qual nasce a violência interpessoal: este é o estado de “guerra de todos contra todos”. Enquanto os homens viviam naturalmente dos frutos da terra, havia harmonia com o meio e com as outras espécies. Desde que se instaura a propriedade, põe-se em marcha a dominação da natureza, das espécies e do próprio homem. O estado de guerra de todos contra todos deixava às vistas a precariedade do “direito” de propriedade sem um pacto:

Aliás, qualquer que fosse a interpretação que pudessem dar às suas usurpações, [os ricos] sabiam muito bem estarem estas apoiadas unicamente num direito precário e abusivo e que, tendo sido adquiridas apenas pela força, esta mesma poder-lhes-ia arrebatar-las sem que pudessem lamentar-se.¹⁶³

Vale notar que, para Rousseau, a propriedade sem verdadeira legitimidade é uma usurpação, e a força não poderia constituir um direito. Porém, o pacto que se colocava no

¹⁶¹ Ibidem, p. 268/Ibidem, p. 176.

¹⁶² STAROBINSKI, *op. Cit.*, p. 1349-50.

¹⁶³ ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, 1978, p. 268/ *O.C.*, III, p. 176.

horizonte dos homens estava longe de ser um contrato legítimo; tratava-se de um engodo, uma forma de legitimar a dominação:

[...] o rico, forçado pela necessidade, acabou concebendo o projeto que foi o mais excogitado [*réfléchi*] que até então passou pelo espírito humano. Tal projeto consistiu em empregar em seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam, fazer de seus adversários seus defensores, inspirar-lhes outras máximas e dar-lhes outras instituições que lhe fossem tão favoráveis quanto lhe era contrário ao direito natural.¹⁶⁴

A desigualdade de riquezas e o estado de guerra conduziram, portanto, os ricos à proposta de um pacto enganador que, no fundo, protegia suas usurpações da cobiça de seus vizinhos e dos clamores dos pobres. Esse “pacto de associação”, também conhecido como pacto dos ricos, é falso, pois faz o pobre crer-se também protegido pela associação e conter-se em sua revolta, mas se a associação protege apenas o proprietário, ela, em última análise, endossa a desigualdade. A segurança se instaurava, mas não a paz nem a justiça, porque a dominação perdurava velada e, com ela, a injustiça. Foi esse o modo pelo qual os ricos tiraram proveito da simplicidade dos povos e da distinção entre o ser e o parecer:

Todos correram ao encontro de seus grilhões, crendo assegurar sua liberdade, pois, com muita razão reconhecendo as vantagens de um estabelecimento político, não contavam com a suficiente experiência para prever-lhe os perigos: os mais capazes de presentir os abusos eram precisamente aqueles que contavam aproveitar-se deles, e até os prudentes compreenderam a necessidade de resolverem-se sacrificar parte de sua liberdade para conservar a do outro, como um ferido manda cortar o braço para salvar o resto do corpo.¹⁶⁵

Eis, enfim, os homens respeitando leis injustas e estabelecendo a sociedade civil. As consequências desse pacto todos já sabem: da associação civil se fez necessário governantes; com os magistrados, além da distinção entre ricos e pobres, surge também a distinção entre poderosos e fracos. Com as sociedades políticas se multiplicando pela terra (e com elas a expansão desenfreada da dominação), chega-se ao despotismo: o estágio mais avançado da desigualdade por combinação.

À primeira vista, poderíamos indagar se realmente existe, entre as primeiras famílias e o pacto social, uma nuance; se, nesse caso, não se trata de um verdadeiro salto, uma lacuna; poderíamos indagar se, em Rousseau, as relações políticas não se dão numa esfera completamente diferente e distante das relações entre as famílias e que, assim sendo, a sexualidade não desempenha nenhum papel aqui. Este é um recuo cauteloso e importante; ele

¹⁶⁴ Ibidem, p. 269/Ibidem, p. 177.

¹⁶⁵ ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, 1978, p. 269/ O.C., III, p. 177-8.

evita derivarmos a política diretamente da sexualidade. Uma analogia direta entre as relações instituídas pela sexualidade (família) e as relações políticas poderia, por exemplo, legitimar o poder patriarcal, o direito do mais forte e a escravidão, o que é combatido veementemente por Rousseau. No entanto, se considerarmos retrospectivamente a hipótese para os fatos, veremos que as metamorfoses da sexualidade contribuíram indiretamente para colocar os homens diante da necessidade de se associar. Por exemplo, vimos no primeiro capítulo que a distinção entre as famílias e o estabelecimento de habitações foi uma verdadeira revolução para a espécie humana, e que introduziu uma espécie de propriedade. Evidentemente, essa “espécie de propriedade” não se tratava do direito de propriedade, mas sim da posse sobre objetos e apego por determinados seres humanos. Ainda assim, podemos dizer que, entre a espécie de propriedade oriunda das famílias e o direito de propriedade estabelecido pela lei, há nexos causais implícitos. Este nexo é a agricultura. Como bem notou Schwartz, a agricultura é um efeito do surgimento da família e, ao introduzir essa arte, ela provocou sua própria transcendência, fazendo nascer a comunidade política. A instituição política, diz Schwartz, é o resultado do desenvolvimento econômico, mas a economia agrária é uma resposta ao desenvolvimento erótico; assim, a sexualidade é uma ponte para a política no sentido de que a transformação humana da sexualidade é necessária (embora não suficiente) para a emergência do governo (*polity*).¹⁶⁶

A leitura de Schwartz é bastante provocativa e interessante. De fato, a instituição política é impensável sem a lei; esta se fez necessária diante do conflito pela terra e dos possíveis prejuízos econômicos; era “pacto dos ricos” para evitar maiores prejuízos da “guerra de todos contra todos”. Mas a relação entre a família, a agricultura e a propriedade não é tão direta. A agricultura se liga à fixação da família; assim, a propriedade, de algum modo, liga-se à família. Mas o conflito, que torna a lei necessária, está ligado não às relações intrafamiliares, mas sim ao abuso do poder econômico oriundo da propriedade, abuso esse que ocorre nas relações fora da família. Nesse sentido, acreditamos que existe um nexo implícito entre a sexualidade na formação das famílias, e destas, no desenvolvimento da agricultura e da propriedade; entretanto, esse nexo é indireto e percebido apenas retrospectivamente.

Devemos lembrar também que aquilo torna a lei necessária é a guerra generalizada. Nesse tocante, Schwartz afirma que Rousseau entende a origem da política tanto num caráter psicológico quanto num caráter institucional. O desenvolvimento econômico é a causa da

¹⁶⁶ SCHWARTZ, *Op. Cit.*, p. 28.

emergência de leis; mas o desejo de dominar o outro ou de obter aprovação dele é uma consequência da invenção do amor (*romantic love*). Schwartz se refere às transformações psicológicas, isto é, ao nascimento das paixões oriundas do comércio sexual interfamiliar, ocorridas na festa primitiva. Segundo este estudioso, as necessidades econômicas forneceram a ocasião para o surgimento do amor, como, por exemplo, quando os homens se reuniram em torno do poço para cavá-lo (festa primitiva no *Ensaio*). Mas, a conversação desenvolvida não foi de cunho econômico, mas sim erótico. Por tais motivos, Schwartz vê a invenção da política em dois sentidos; num sentido forte, como consequência da propriedade; e num sentido fraco, como as transformações psicológicas ocasionadas nos primeiros contatos entre as famílias.¹⁶⁷

Em suma, o comércio sexual entre as primeiras famílias ocasionou o primeiro movimento intersubjetivo que pôs em marcha o desenvolvimento das paixões não naturais. Desde então, os homens não vão se relacionar mais apenas de um ponto de vista meramente físico, mas também de um ponto de vista moral (paixões sociais). Com as famílias, desenvolve-se a agricultura; quando esta é implementada por outras artes (por exemplo, a metalurgia), os homens, irascíveis e vingativos, desenvolvem relações de dependência econômica. Das artes bem desenvolvidas e associadas, surge a propriedade; e das paixões, os conflitos pela terra. Para evitar a guerra generaliza, é firmado um pacto de associação, vantajoso apenas para o rico e, por esse motivo, enganoso. Eis então os homens em suas relações políticas. Assim, sob a aparência de paz e leis injustas, os homens continuam numa guerra velada no estado civil.

3.2 Acidentes naturais e liberdade

Além do conflito pela terra que torna necessário o pacto, outro fator que podemos considerar importante, porque também conduziu os homens a se associarem, é o enfraquecimento do gênero humano diante dos obstáculos naturais e as dificuldades para a conservação. Nesse tocante, segundo Ricardo Monteagudo:

No estado de natureza, todas as necessidades estavam satisfeitas, não havia mediação com outro homem para garantir a sobrevivência. O simples instinto natural bastava para a preservação da espécie. A partir do momento que um funesto acaso mudou a relação da natureza com o homem – um terremoto, uma mudança climática, uma catástrofe natural

¹⁶⁷ Ibidem, p. 28-29.

qualquer –, os homens precisaram se unir para superar novos obstáculos naturais que não existiam antes. Se o homem não fosse livre para contrariar seu instinto, não se associaria a outros homens, e ademais aqueles que não se uniram nesse momento pereceram.¹⁶⁸

Como se pode notar pela interpretação de Monteagudo, os acidentes naturais também desempenham um papel relevante na combinação de causas que explica a passagem do estado de natureza para o estado de sociedade. Vejamos como Rousseau trabalha esse tema em seus textos.

No *Discurso sobre a desigualdade*, o cidadão de Genebra diz o seguinte:

Nesse ponto, podemos entrever um pouco melhor como o uso da palavra se estabeleceu ou se aperfeiçoou insensivelmente no seio de cada família e pode-se ainda conjecturar como várias causas particulares puderam aumentar a linguagem e acelerar seu progresso, tornando-se assim mais necessária. Grandes inundações ou tremores de terra cercaram com água ou com precipícios regiões habitadas; revoluções do globo separaram e cortaram em ilhas porções do continente. Concebe-se que, entre homens aproximados desse modo e forçados a viver juntos, teve de formar-se um idioma comum, mais facilmente do que entre aqueles que erravam livremente nas florestas da terra firme.¹⁶⁹

Portanto, para Rousseau, concorre ao desenvolvimento da linguagem uma “causa particular” que força ohomens dispersos a se aproximarem. São causas fortuitas que “naturalmente” forçaram a aproximação e a convivência humana, e corroboraram para o desenvolvimento das línguas. Essa argumentação se repete no *Ensaio sobre a origem das línguas*; nesse texto, além de acrescentar outros aspectos ambientais que influenciam na formação das civilizações, Rousseau deixa uma margem de interpretação que tais causas não seriam tão fortuitas assim:

Aquele que quis que o homem fosse sociável pôs o dedo no globo e o inclinou sobre o eixo do universo. Com esse leve movimento, vejo a face da terra mudar-se e decidir-se a vocação do gênero humano; ouço ao longe os gritos insensatos de uma louca multidão; vejo construir-se palácios e as cidades; vejo nascerem as artes, as leis e o comércio; vejo os povos formarem-se, espalharem-se, sucederem-se como ondas no mar; vejo os homens reunidos em alguns pontos de seu território para aí se devorarem mutuamente e transformarem o mundo num tremendo deserto, monumento digno da união social e da utilidade das artes.¹⁷⁰

Nesse trecho, Rousseau reitera uma de suas teses principais: o homem não é sociável no estado de natureza. No entanto, um movimento no eixo da terra, diz Rousseau, poderia produzir uma mudança drástica no curso natural das coisas e revelar a “vocação do gênero humano.” Nesse contexto, podemos dizer que, já no *Ensaio*, Rousseau admite que embora o homem não fosse social por natureza, ele tinha a vocação de se tornar social. Ora, de fato, se

¹⁶⁸ MONTEAGUDO, 2004, p. 54.

¹⁶⁹ ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, 1978, p. 262-263/O.C., III, p. 168-169.

¹⁷⁰ ROUSSEAU, *Ensaio*, 1978, p. 179/O.C., V, p. 401.

considerarmos a descrição metafísica e moral do homem natural no segundo *Discurso*, poder-se-ia antever, desde o princípio, a sociabilidade, pois, entre os animais, o homem era o único potencialmente livre, perfectível, piedoso e suscetível ao desenvolvimento das paixões. Haveria, então, desde sempre um “desígnio” para a espécie humana? Mais adiante, Rousseau continua:

As associações de homens são, em grande parte, obra dos acidentes da natureza – os dilúvios particulares, os mares extravasados, as erupções dos vulcões, os grandes terremotos, os incêndios despertados pelo raio e que destroem as florestas, tudo que atemorizou e dispersou os selvagens de uma região, depois reuniu-os para reparar em conjunto as perdas comuns. As tradições das desgraças da terra, tão frequentes nos tempos antigos, mostram de quais instrumentos se serviu a Providência para forçar os seres humanos a se unirem. Depois que se estabeleceram as sociedades, cessaram esses grandes acidentes ou então continuará a acontecer – as mesmas infelicidades que reuniram os homens esparsos dispersaram aqueles que se reuniram.¹⁷¹

Portanto, teoricamente, os acidentes naturais são um instrumento do qual a “Providência” se serviu para forçar os homens a se aproximarem. Claro que a mera aproximação não garante o pacto, mas essa aproximação por causas naturais – ou divinas – também oferece uma ocasião propícia para que as características metafísicas sejam desenvolvidas e a causalidade humana seja colocada em marcha. Como bem notara Lorival Gomes Machado, a função de fatores acidentais na evolução humana não é propriamente a de um destino cego, mas sim a de oferecer um estímulo para a ação humana que, se não é irrestrita, conserva sempre uma margem de franco arbítrio no dirigir-se.¹⁷² Ou seja, quando consideramos os acidentes naturais na passagem do estado de natureza para o estado de sociedade, ainda que se trate do “dedo de Deus”, a liberdade humana é um pressuposto. Essa característica metafísica do homem, como bem notara Monteagudo, só se manifesta quando o instinto de sobrevivência se torna insuficiente para a conservação.¹⁷³

Não poderíamos deixar de sublinhar que o tema dos acidentes naturais aparece também no *Fragmento da influência dos climas sobre a civilização*:

Inclinar o dedo no eixo do mundo ou dizer ao homem: “Cobri a terra e sede sociável”, foi a mesma coisa para Aquele que não tem necessidade nem de mão para agir nem de voz para falar [...] Outras causas, mais fortuitas em aparência, concorreram em dispersar os homens de modo desigual aqui, em reuni-los em pelotões ali, e em apertar ou soltar os laços dos povos segundo os acidentes que os reuniram ou separaram. Tremores de terra, vulcões, incêndios, inundações, dilúvios, mudando bruscamente, com a face da terra, o curso que tomavam as sociedades humanas, combinaram-nas de uma nova maneira, e essas combinações, das quais as primeiras causas eram físicas e naturais, transformaram-se, por fruto do tempo, em causas morais que mudaram o estado das coisas, produziram

¹⁷¹ Ibidem, p. 180/Ibidem, p. 402.

¹⁷² MACHADO, Introdução e notas. In: ROUSSEAU, *Ensaio*, 1978, p. 180, n. 50.

¹⁷³ MONTEAGUDO, 2004, p. 54.

guerras, emigrações, conquistas, enfim, revoluções que preenchem a história e das quais se faz a obra dos homens sem remontar aquilo que os fez agir assim.¹⁷⁴

Note-se que o tema dos acidentes naturais aparece mais ou menos nos mesmos termos do segundo *Discurso* e do *Ensaio*; nesse caso, mais uma vez fica provada a importância desse fragmento, não apenas por dar um tratamento mais preciso sobre a necessidade sexual, peça fundamental de nossa interpretação, mas também pela relação que esse texto mantém com outras teses presentes em textos mais canônicos de Rousseau.

O tema dos acidentes naturais também tem chamado a atenção de estudiosos brasileiros recentemente. Evaldo Becker e Michele A. Becker (2014) nos mostram que o interesse de Rousseau por catástrofes ambientais, no caso do terremoto na cidade de Lisboa em 1755 e a polêmica contra Voltaire sobre a Providência,¹⁷⁵ é um exemplo de como a crítica de Rousseau sobre a relação “homem e meio ambiente” pode ser contextualizada ao que hoje designamos como ética socioambiental. Como bem notam esses autores, as relações entre o homem e o meio ambiente são determinadas por relações ético-políticas. Nesse sentido, dizem os autores, a crítica de Rousseau permanece atual e mostra que os desastres ambientais que recaem sobre os homens não os isentam de suas responsabilidades.¹⁷⁶ Renato Moscateli (2012) segue um raciocínio semelhante; este comentador afirma que os acidentes naturais constituem um tema central nas reflexões de Rousseau; eles aparecem nas histórias conjecturais que o autor produziu para tratar da formação da sociedade e da linguagem, bem como no interior das teses acerca das condições de possibilidade para a boa ordem política que aparecem no *Contrato social*. No entanto, retifica este comentador, em última análise são as escolhas humanas que determinam o modo de vida social. Desse modo, tanto a natureza quanto Deus são isentos quando se trata dos males que recaem sobre os homens, inclusive, como aquele do terremoto de Lisboa.¹⁷⁷

Portanto, podemos dizer que, ainda que os acidentes naturais constituam um elemento

¹⁷⁴ ROUSSEAU, *Fragments Politiques*. In : _____. *O.C.*, III, p. 531, p.533.

¹⁷⁵ Como se sabe, o terremoto em Lisboa, na época uma das mais ricas cidades da Europa, causou aproximadamente 15 mil mortes e ocorreu no dia da festa de Todos os Santos. Esse fato produziu um transtorno nas formas de conceber as relações entre Deus, a natureza e a Providência. A indignação foi expressa por Voltaire em seu *Poema sobre o desastre de Lisboa*, que colocou em dúvida a existência de uma Providência benfazeja. A *Carta a Voltaire sobre a providência* é uma resposta de Rousseau a essa acusação e nela, além de fazer uma defesa da fé religiosa, Rousseau aponta para a responsabilidade das próprias instituições e práticas humanas na magnitude do desastre (MARQUES, 2002).

¹⁷⁶ BECKER; BECKER, Contribuições de Rousseau ao entendimento dos desastres socioambientais contemporâneos. *Transformação*, Marília, v37, n2, p. 111-126, Maio/Ago, 2014.

¹⁷⁷ MOSCATELI, Como os acidentes da natureza se transformam em eventos catastróficos para o ser humano? *Cadernos de Ética e Filosofia Política* (USP), São Paulo, v. 21, p. 78-88, 2012.

necessário para a compreensão do pacto social, eles não são suficientes. Ora, se o homem não reunisse antes condições internas necessárias à sociabilidade, a espécie humana se extinguiria diante um acidente natural. Essas condições internas, já as conhecemos desde a descrição metafísica e moral do homem primitivo. São elas: a liberdade, a perfectibilidade, a piedade e a suscetibilidade às paixões. A escolha por viver em sociedade é um ato de liberdade, e esta, enquanto tal, deve constituir como um dos fundamentos da vida política. Vejamos, então, como Rousseau pensa o pacto social do ponto de vista de seus fundamentos:

Suponhamos os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujam, pela sua resistência, as forças de que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado. Então, esse estado primitivo já não pode subsistir, e o gênero humano, se não mudasse o modo de vida, pereceria.¹⁷⁸

Portanto, segundo essa passagem do *Contrato social*, num dado momento os homens tinham mudado de tal modo sua própria constituição que, vivendo de maneira dispersa e desorganizada, eles não mais sobreviveriam. Para Robert Derathé, esse “ponto crítico” refere-se ao estado de guerra traçado no segundo *Discurso*; tanto em Rousseau como em Hobbes, diz esse comentador, o estado de guerra é o que torna necessário o governo e as leis, embora Rousseau recuse em assimilar o estado de guerra como o estado de natureza.¹⁷⁹ Louis Althusser, como Derathé, entende esse ponto crítico também como o estado de guerra; porém, Althusser exclui os acidentes naturais. Diz ele: “não são obstáculos exteriores. Eles não vêm da natureza [...] a natureza tem se aquietado [...] desde que os homens a cultivaram [...] tais obstáculos são puramente internos às relações humanas existentes [...] são os efeitos do estado de guerra generalizado.”¹⁸⁰ Já Starobinski (2011), cujo tema dos obstáculos lhe é bastante caro, interpreta essa passagem do *Contrato* de maneira mais ampla:

A adversidade das coisas determina a invenção de uma forma de existência e de uma organização social inteiramente novas. Pode-se dizer, sem receio de deformar o pensamento de Rousseau tal como se exprime no segundo *Discurso* e no *Contrato*, que a humanidade cria a si mesma no contato com o obstáculo.¹⁸¹

Essa visão mais ampla de Starobinski sobre o tema do obstáculo permite interpretarmos essa passagem do *Contrato* tanto como um obstáculo natural, que força o desenvolvimento da reflexão e da mediação com o mundo; quanto obstáculo humano, ou seja, o

¹⁷⁸ ROUSSEAU, *Contrato Social*, 1978, p. 31/O.C., III, p. 360.

¹⁷⁹ DERATHÉ, Notes et variantes. In: ROUSSEAU, O.C., III, p. 358, n. 1.

¹⁸⁰ ALTHUSSER, *Op. Cit.*, p. 9 ss.

¹⁸¹ STAROBINSKI, *A transparência e o obstáculo*, 2011, p. 298.

meio pelo qual é feita a mediação, e de onde podem surgir os conflitos. Podemos compreender esse “ponto crítico” de modo semelhante ao de Starobinski. De um lado, são os obstáculos no estado de natureza (por exemplo, os acidentes naturais) que forcem os homens a se aproximarem. Por outro lado, são os obstáculos humanos (os conflitos) que forcem os homens a se associarem. Nesse tocante, diz Monteagudo:

Inicialmente a associação tem como objetivo defender o homem das forças naturais que o destruiriam. Vencido esse obstáculo, é preciso defender o homem do próprio homem, evitar que a força e a liberdade comuns sejam desviadas de seu objetivo original, isto é, evitar o abuso arbitrário das novas qualidades recém-estabelecidas.¹⁸²

Como bem nota Monteagudo em seu comentário, a força comum que evitou o desaparecimento da humanidade exige uma compensação para conter o possível abuso dessa mesma força, que eliminaria a liberdade e tiraria vantagem da associação.¹⁸³ Eis a passagem do *Contrato* que permite essa interpretação: “*Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja de toda força comum as pessoas e os bens de cada associado, e pela qual cada um unindo-se a todos só obedeça no entanto a si mesmo, permanecendo tão livre quanto antes.*”¹⁸⁴

Nesse caso, não podemos deixar de sublinhar que a vida social é uma contradição inexorável na qual os homens reconhecem a necessidade de ajuda mútua, mas também a possibilidade do conflito; assim, constituem-se como fundamento das sociedades políticas duas exigências, muitas vezes, antagônicas: o interesse pessoal e o dever relativo ao outro. Diz Rousseau no livro I do *Contrato*:

Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser. Esforçar-me-ei sempre, nessa procura, para unir o que o direito permite ao que o interesse prescreve, a fim de que não fiquem separadas a justiça e a utilidade.¹⁸⁵

Eis a dificuldade em se estabelecer os princípios do direito político: que tipo de liberdade ainda é possível quando os homens dependem uns dos outros para sobreviver? Em que condições é verdadeiramente possível garantir proteção e conciliar a igualdade, a liberdade e a propriedade? Essas são questões instigantes que rederam reflexões bastante interessantes sobre

¹⁸² MONTEGUDO, *Entre o direito e a história*, 2006, p.131.

¹⁸³ *Ibidem*.

¹⁸⁴ ROUSSEAU, *Contrat Social*. In : _____. *O.C.*, III, p. 360. Grifo nosso. Note que a tradução de Monteagudo desse trecho do *Contrato* nos permite perceber esse detalhe que as traduções de Lourdes Santos Machado (Os Pensadores) e Antônio de Pádua Danesi (Martins Fontes) não permitem de maneira tão explícita: a força comum da associação pode jogar contra a própria associação.

¹⁸⁵ ROUSSEAU, *Contrato Social*, 1978, p. 22/*O.C.*, III, p. 352.

essa importante obra de Rousseau. As leituras de Althusser e Gérard Lebrun¹⁸⁶ trazem perspectivas bastante provocantes a esse respeito. Não nos cabe aqui, em função de nosso recorte temático, discutir a complexa teoria política que jubjz o *Contrato social*. Como na seção anterior desejamos apenas salientar que, novamente sob uma perspectiva retrospectiva, a sexualidade de maneira indireta e implícita participa das causas que conduzem os homens à urgência da conservação coletiva e, conseqüentemente, a urgência da vida política. Como vimos, foi pela liberdade que o homem contrariou seu próprio instinto, desenvolveu suas faculdades mentais e descobriu seus semelhantes. Nesse contexto, a liberdade se tornava mais interessante, de um ponto de vista moral e psicológico, no momento em que ela não incidia apenas nas relações “físicas” entre os homens, mas, sobretudo, quando a liberdade incidia no mundo das paixões recém-despertadas. Esse caminho foi sem volta. Quando um homem se percebeu a partir do outro, ele preferiu a si mesmo e, assim, já sabemos, nasceu o *amor-próprio* e o *amor moral*, e com estes sentimentos, a possibilidade de comunhão, mas também a de rivalidade e conflito. Como vimos na seção anterior, a propriedade se liga à agricultura e esta à família. Nos termos de Schwartz: “a agricultura é uma resposta ao desenvolvimento erótico”. A sexualidade ainda se liga ao enfraquecimento do gênero humano, pois é também nas famílias que os homens adquirem novas necessidades, apreciam o conforto e dispensam a atividade física dos tempos mais primitivos. Semelhantemente à necessidade sexual, que força os indivíduos a um encontro marcado pela natureza, os acidentes naturais forçam uma aproximação mais crítica entre os homens. E, ao contrário do estado de guerra generalizado que instiga a competição ou um pacto enganoso, a aproximação oriunda dos acidentes naturais sugere aos homens dispersos e enfraquecidos um pacto de cooperação como solução possível diante da urgência de conservação coletiva.

No presente capítulo analisamos aquilo que denominados em nosso trabalho como a terceira nuance, isto é, aquela que borra a fronteira entre os acordos particulares estabelecidos entre as famílias e uma convenção mais geral, o pacto político propriamente dito, no qual os homens se relacionam artificialmente através de leis políticas. O pacto foi considerado sob duas cadeias causais. Uma causalidade é natural; ela exige a conservação e proporcionou ocasiões “críticas” nas quais apenas pela associação e pela ajuda mútua era possível conservar-se. A outra

¹⁸⁶ *Sur Le Contrat Social e Contrato social ou negócio de otário?*, respectivamente.

causalidade que operou nesse quadro era humana; ela envolvia todos os atos pelos quais os homens mudavam sua própria constituição e seu modo de existência. Pela liberdade o homem estabeleceu a família, desenvolveu a agricultura e, em função do conflito, teve de instaurar a lei de propriedade.

Como mostraram os estudiosos que balizaram nossa leitura neste capítulo, ainda que os acidentes naturais operassem na teoria do pacto social, eles seriam insuficientes para compreendê-la como um todo. O pacto, ainda que seja uma exigência de conservação, é, antes de tudo, um ato de liberdade. Dito de outro modo, os acidentes naturais são necessários para a compreensão da passagem do estado de natureza para o estado de sociedade, mas não são suficientes, pois se o homem não reunisse antes as condições de possibilidades para a sociabilidade, ele não se sociabilizaria. De fato, os acidentes naturais não poderiam ter o mesmo peso que a liberdade humana no que toca ao pacto, pois assim eles operariam como uma solução *deus ex machina* para a sociabilidade. Entretanto, a liberdade humana não oferecia uma solução mais fácil, pois para que ela se manifestasse era necessário que o instinto fosse atenuado. Desse modo, o caráter específico da sexualidade humana também pode se colocar como um modo de compreensão da sociabilidade, ao lado das características metafísicas e morais, como um ponto de partida de uma causalidade interna à natureza humana. Como já o dissemos, a necessidade sexual é ambivalente; ela além de marcar um encontro assíduo entre indivíduos, pode operar tanto como uma necessidade natural de conservação e perpetuação da espécie, quanto uma necessidade de caráter artificial que engendra paixões, rivalidade e dependência mútua. Assim, a sexualidade também oferece uma via, mais suave que os obstáculos, para a aplicação da perfectibilidade e o exercício da liberdade nas relações humanas. Não se trata de afirmar que a sexualidade conduz diretamente à política, pois a liberdade humana é de natureza tal que por ela devemos entender o salto substancial que separa as relações familiares das relações políticas. Trata-se, na verdade, de nuançar mais a fronteira entre essas esferas tão distintas; mostrar que, no tocante a teoria política de Rousseau, a sexualidade não está tão à margem como a epígrafe que inicia este capítulo nos convida a cogitar.

No próximo capítulo, pretendemos analisar outras nuances no campo da sexualidade no pensamento de Rousseau, porém, com enfoque em sua visão sobre as sociedades modernas. Analisaremos primeiramente o importante papel pedagógico da transformação do desejo sexual em amor na obra *Emílio*; a prerrogativa de tornar seu aluno amoroso parece ser uma condição

indispensável para o sucesso de sua educação. Paralelamente a essa obra, analisaremos também a importância moral na conciliação do amor com a virtude na visão de Rousseau sob o enredo do romance epistolar *Júlia ou A nova Heloísa*. O romance de Rousseau é um caso exemplar de sua visão crítica sobre os costumes de seu tempo. Por fim, parece-nos inevitável também tocar num tema polêmico no campo da sexualidade em Rousseau, cuja consequência foi a de colocá-lo na mira da crítica feminista. A diferença física e moral entre os sexos é um elemento crucial da antropologia, da moral e da política em Rousseau, o qual não seria interessante ao nosso trabalho evitar.

QUARTA NUANÇA:

4. Aspectos da sexualidade na sociedade civil.

Seja qual for a causa de nosso ser, ela proveu à nossa conservação dando-nos sentimentos convenientes à nossa natureza, e não se poderia negar que pelo menos aqueles sejam inatos. Esses sentimentos, quanto ao indivíduo, são o amor de si, o temor da dor, o horror à morte e o desejo de bem-estar. Mas se, como não podemos duvidar, o homem é sociável por natureza, ou pelo menos é feito para tornar-se tal, só pode sê-lo através de outros sentimentos inatos, relativos à sua espécie, pois considerando apenas a necessidade física, ele deve certamente dispensar os homens em vez de os aproximar.

“Profissão de fé do vigário saboiano”

Emílio, livro IV¹⁸⁷

¹⁸⁷ ROUSSEAU, *Emílio*, livro IV, 1995, p. 392/ O.C., IV, p. 600.

Nos capítulos anteriores, apresentamos uma leitura sobre as possíveis contribuições da sexualidade no desenvolvimento da sociabilidade. De maneira geral, podemos dizer que nossa leitura se concentrou em mostrar tais contribuições numa perspectiva que tratava da desnaturação dos homens em geral e, conseqüentemente, da formação geral das sociedades. Assim, uma vez formadas as sociedades, isso enseja uma reavaliação da relação entre a sexualidade humana e a sociedade sob uma nova perspectiva.

Ora, ainda que as sociedades existam de fato, isso não quer dizer que os homens que nelas nascam são desde sempre plenamente sociáveis. Aliás, um dos principais papéis da educação é justamente este: atualizar o potencial social de cada indivíduo; humanizar, gradativamente, “o animal homem”. É nesse contexto que se compreende a obra *Emílio ou da Educação*. Esta obra oferece uma mudança de referencial, pois se o segundo *Discurso* descreve brevemente o longo processo de desnaturação da espécie humana, o *Emílio* descreve detalhadamente o processo de desnaturação de um indivíduo. Note que a perspectiva do *Emílio* sobre a desnaturação é mais complexa, pois nele devemos considerar: (i) o desenvolvimento do indivíduo em relação à natureza, (ii) em relação à sociedade já estabelecida e (iii) a sociedade que, embora plenamente formada, não deixa de também estar em transformação.

Portanto, a obra *Emílio* abre uma perspectiva mais complexa para compreendermos o desenvolvimento da sociabilidade. A personagem Emílio é o “homem da natureza” educado para viver, da melhor maneira possível, em qualquer tipo de sociedade. Para tanto, é preciso empreender uma tarefa paradoxal, pois a melhor maneira de viver em sociedade é ter o maior grau possível de imunidade aos conflitos e às paixões sociais. Dito de outro modo, a tarefa de educar Emílio é paradoxal porque é preciso desnaturá-lo “naturalmente” e encontrar na sua própria natureza a sociabilidade. Na tentativa de atender a essa prerrogativa paradoxal, novamente a sexualidade assume um papel importante, pois o despertar do desejo sexual na adolescência é um evento no qual, segundo a marcha da própria natureza, o encontro com o outro, e as implicações morais oriundas desse encontro, não podem ser evitados por muito tempo. Nesse estágio, a educação vai aos poucos deixando de ser meramente negativa e o filtro pedagógico do preceptor se modifica de modo a prepará-lo para a vida social.

Outro aspecto interessante da sexualidade na sociedade formada é sua relação com os costumes. Ora, do mesmo modo que os costumes regulam a conduta dos indivíduos, eles passam a regular também suas vidas sexual e afetiva. Essa regulação fecha o ciclo que conduziu o

homem do puro instinto à modificação e expressão desse mesmo instinto na sua forma civilizada, isto é, a paixão amorosa, bem como sua possível realização no casamento civil. Na perspectiva de Rousseau, se os costumes são bons, eles impedem que o homem retorne a comportamentos sexuais inadequados à vida civil e, conseqüentemente, impede também que o homem conduza a vida de maneira imoral. Nesse contexto, tanto o final do *Emílio* quanto a trama do romance *A nova Heloísa* são casos exemplares. No primeiro caso, o tratado de pedagogia se transforma num romance e o preceptor parece concluir seu percurso pedagógico tornando seu discípulo amoroso, apostando tanto no amor quanto no casamento pela livre escolha como um caminho possível para a felicidade na vida privada. Já n'*A nova Heloísa*, o que se tem em jogo é a tensão entre o desejo erótico e o dever moral; no romance epistolar de Rousseau, o sentimento de amor deve estabelecer uma unidade entre esses polos antagônicos e embasar a crítica sobre os hábitos sexuais das grandes sociedades. Nos dois casos, notar-se-á que a natureza sexual da mulher é um elemento importante tanto no desenvolvimento pleno da sociabilidade quanto na manutenção das paixões e na regulação dos costumes.

4.1 Emílio: a infância pré-sexual

Emílio ou da educação é considerada por alguns interpretes como a maior obra de Rousseau e a que lhe trouxe os maiores problemas políticos. Como é sabido, após a publicação do *Emílio*, em 1762, o Parlamento de Paris condenou às chamas o livro e decretou a prisão do autor. Rousseau, convenientemente, conseguiu fugir. As autoridades de Genebra, por sua vez, queimaram não apenas o *Emílio*, mas também o *Contrato social*, e decidiram em segredo aprisionar Rousseau, caso ele buscasse refúgio em sua cidade natal.¹⁸⁸ Tais acontecimentos mudaram completamente a vida do cidadão de Genebra. As teses apresentadas por Rousseau nesse texto lhe renderam uma polêmica com o Arcebispo de Paris, cuja correspondência (*Carta a Christophe de Beaumont* de 1762) oferece uma importante reflexão de Rousseau sobre sua própria teoria. Basicamente, o *Emílio* é uma obra que abarca sistematicamente as concepções metafísica, moral, religiosa, epistemológica e política de Rousseau. Um preceptor, o próprio Jean-Jacques, dedica 25 anos para a educação doméstica de um indivíduo, o Emílio. A tese central é que a natureza humana não é corrompida em si mesma, de modo que, se um ser humano é bem educado no seu desenvolvimento, ele pode se tornar um indivíduo que conserva sua bondade original apesar das sociedades serem, em geral, corrompidas. A educação de Emílio é pensada, então, de tal modo para que ele possa ser independente, autônomo e viver o mais longe possível dos vícios sociais, mas, ao mesmo tempo, preparado para a convivência social. Como se pode notar, a bondade natural, premissa básica do *Emílio*, choca nitidamente com a doutrina cristã do pecado original e explica a perseguição sofrida por Rousseau após a publicação de seu tratado.

A importância do *Emílio* foi reafirmada pelo próprio Rousseau em outros textos. Por exemplo, em *Rousseau juiz de Jean-Jacques*, o Francês, o interlocutor de Rousseau nos diálogos, afirma o seguinte sobre os escritos de Jean-Jacques:

Senti, desde minha primeira leitura, que esses escritos marchavam numa certa ordem, que era necessário encontrar para seguir a cadeia de seu conteúdo. Acreditei ver que essa ordem era contrária àquela de sua publicação, e que o Autor remontando de princípio em princípio não tinha alcançado os primeiros senão nesses últimos escritos. É necessário então, para marchar pelo sistema, começar por estes, e é isso o que eu fiz fixando-me de

¹⁸⁸ MARQUES, 2005, p. 10-11.

início ao *Emílio* pelo qual ele [o autor] terminou [...] ¹⁸⁹

Portanto, segundo a sugestão dos *Diálogos*, a ordem dos princípios do sistema de Rousseau é contrária à ordem de publicação dos textos, e, em função desse fato, dever-se-ia começar pelos últimos escritos. O *Emílio* revela, portanto, os primeiros princípios a partir dos quais podemos compreender melhor as teses apresentadas anteriormente, como, por exemplo, no *Discurso sobre a origem da desigualdade*. Segundo André Charrak (2009), mesmo sendo de Rousseau essa sugestão, ela não deixa de suscitar problemas de interpretação; nesse tocante, Charrak cita a doutrina da piedade que, como havíamos apontado na análise do capítulo IX do *Ensaio*, distingue-se da exposição no segundo *Discurso*.¹⁹⁰

Enfim, quaisquer que sejam os ajustes e esforços interpretativos da unidade do pensamento de Rousseau, a importância do *Emílio* para o conjunto da obra é inegável. Segundo Alain Grosrichard, em *Gravité de Rousseau* (1967), do primeiro *Discurso* aos *Devaneios*, a obra de Rousseau é uma reação a um mundo desequilibrado, excêntrico e representado; o *Emílio*, nesse conjunto, é a chave que permite compreender a obra de Rousseau como um sistema rigoroso; para Grosrichard, o *Emílio* é o centro de gravidade do sistema de Rousseau.¹⁹¹ Como pontua o próprio Charrak, com base na *Carta a Beaumont*, o *Emílio* não é apenas um tratado de educação, mas sim uma verdadeira teoria filosófica sobre a natureza humana.¹⁹² Portanto, como se pode notar, o *Emílio* é uma obra importante que, em certo sentido, estabelece um rigor sistemático ao pensamento de Rousseau e permite uma reavaliação geral de sua filosofia. Ao que nos interessa, o *Emílio* permite uma reavaliação da relação entre a sexualidade e a sociabilidade.

Nesse tocante, a leitura de Yves Vargas oferece um solo proveitoso para nossa interpretação. Segundo este comentador, a sociabilidade é um problema que Rousseau buscou compreender de diferentes maneiras. Por exemplo, a *perfectibilidade*, apresentada inicialmente no segundo *Discurso*, pode conduzir o homem à vida social, mas a sociedade que ela origina é externa; ela não engaja uma verdadeira sociedade na qual existe o amor à pátria, o amor às leis e amor ao todo.¹⁹³ De fato, como vimos nos capítulos anteriores, a perfectibilidade operou na passagem do estado de natureza para o estado de sociedade, mas sua função era reativa; e, nesse

¹⁸⁹ ROUSSEAU, Dialogue troisième. In : _____. *O. C.*, I, p. 933 (tradução nossa).

¹⁹⁰ CHARRAK, A. Introduction, notes et bibliographie. In : ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, 2009.p. 10 ss.

¹⁹¹ GROSRICHARD, 1967, p. 43-47.

¹⁹² CHARRAK, *Op. Cit.*, p. 7 ss.

¹⁹³ VARGAS, Y. *Rousseau, l'énigme Du sexe*, 1997, p. 32 ss.

sentido, ainda que a vida social fosse um ato voluntário, a perfectibilidade produziu uma socialização apenas segundo os critérios do interesse e da utilidade para superar obstáculos de sobrevivência; porém, esses critérios, como vimos, são liames frágeis que também abrem perspectiva para os conflitos.

Vimos também, segundo a leitura de Guichet (2011), que a piedade participa conjuntamente do processo de desenvolvimento da sociabilidade, mas, como bem assimilou esse estudioso, o interesse que a piedade produz em relação ao outro é negativo; tratava-se de uma repulsa pelo sofrimento alheio e não propriamente de um sentimento positivo em direção ao outro. Nesse sentido, a piedade opera mais como um regulador de relações sociais e não exatamente como um motor para as elas.

Para Vargas, desde o *Discurso sobre economia política* e a primeira versão do *Contrato social*, Rousseau buscava uma solução para a sociabilidade humana. Segundo esse comentador, o cidadão de Genebra estava convencido de que o homem fora feito para viver em sociedade e sob o regime de leis; mas o gérmen natural que poderia dar ao homem um desejo pela vida social estava no *Emílio*. Segundo Vargas, o desejo sexual de Emílio opera como uma causa natural para a passagem da sociedade de fato para a sociedade voluntária:

As páginas sobre a puberdade e educação das mulheres colocam um novo tipo de causalidade que mobiliza todos os elementos antropológicos, políticos, psicológicos precedentes para engajá-los – como causa ou como efeito – nessa aventura ontológica que deve transformar o eu, que é um todo, num eu, que não é mais do que uma parte do todo. Essas páginas parecem falar da puberdade ou mulher: é do destino social da humanidade que elas falam na verdade.¹⁹⁴

A tese de Vargas é forte; para ele, a sexualidade não é apenas um vetor para a sociedade (como também compreendemos), mas um tema importante mesmo para a política, entendendo a política como a “destinação natural do homem.”¹⁹⁵ O trabalho de Vargas em grande medida serviu de suporte para nossas hipóteses, bem como nos permitiu compreender a importância do tema da sexualidade no *Emílio*. No entanto, embora bastante profícua e pertinente, não podemos simplesmente reproduzir aqui a leitura de Vargas, até mesmo porque precisaríamos de mais tempo e leituras para avaliar a plausibilidade dessa interpretação. No entanto, podemos apresentar nossa leitura do *Emílio* e verificar em que medida esta obra nos

¹⁹⁴ VARGAS, Y. *Rousseau, l'énigme du sexe*, 1997, p. 36. Tradução nossa.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 6.

permite apresentar não apenas uma variação de um mesmo tema, mas sim um fundamento que justifique a leitura que apresentamos até aqui.

Existem várias divisões possíveis do *Emílio*; podemos pensá-lo, por exemplo, a partir das cinco idades sugeridas pela estrutura presente na introdução de Michel Launay (1995): “livro I: idade de natureza, o bebê; livro II: idade de natureza, de 2 a 12 anos; livro III: idade de força, de 12 a 15 anos; livro IV: idade de razão e de paixões, de 15 a 20 anos; por fim, livro V: idade de sabedoria e do casamento, de 20 a 25 anos.”¹⁹⁶ Podemos pensá-lo também em três estados de crescimento humano, segundo uma divisão de Pierre Burgelin (1969): “o ser sensitivo, o ser ativo, e o ser sensível e racional.”¹⁹⁷ Charrak também analisa o *Emílio* a partir de uma tripartição: necessidade, razão e sensibilidade:

[...] inscrevemo-lo de início numa ordem material na qual ele afronta suas primeiras capacidades (necessidades); coloquemo-lo em seguida em condições de refletir sobre relações que compõem essa ordem (razão); permitimos-lhe enfim de se projetar na ordem das coisas humanas para encontrar seu lugar (sensibilidade).¹⁹⁸

Quando a nós, com todo respeito a esses comentadores consagrados que auxiliaram nossa interpretação, sugerimos uma divisão ainda mais simples. Podemos pensar o *Emílio* em duas partes: o antes e o depois do despertar do desejo sexual. A primeira parte, o estágio em que a sexualidade ainda não se desenvolveu, compreende a primeira parte do tratado de educação, ela vai do livro I ao livro III. A segunda parte, um pouco mais longa, trata da maturação sexual, do despertar do desejo sexual, do desenvolvimento da sociabilidade e, por fim, do casamento; são alguns dos temas dos livros IV e V. Note que, em nossa leitura, o tema da sexualidade opera como um divisor de águas no tratado de educação. Como não podemos simplesmente partir do livro IV sem antes analisar brevemente as lições que antecedem o despertar da sexualidade, segue um resumo dos três primeiros livros.

O livro I do *Emílio* apresenta o problema a ser tratado: a educação tomada como um problema verdadeiramente filosófico e que pode ser expresso nas seguintes questões: *O que é o homem em sua natureza? No que podemos transformá-lo para mantê-lo uno e o mais feliz possível, respeitando sua natureza?* Para responder a essas questões Rousseau inicia uma análise

¹⁹⁶ LAUNAY, M. Introdução. In: ROUSSEAU, *Emílio ou da educação*, 1995, p. XII-XV.

¹⁹⁷ BURGELIN, P. Introductions. In: ROUSSEAU, *O.C.*, IV, p. CXIV ss.

¹⁹⁸ CHARRAK, *Op. Cit.*, p. 29. Tradução nossa.

do conceito de educação. Para ele, a educação vem da natureza, dos homens e das coisas. A educação da natureza é o desenvolvimento dos órgãos internos e das faculdades; a educação dos homens compete o uso do desenvolvimento dos órgãos; por fim, a educação das coisas consiste na experiência que se ganha sobre os objetos que se oferecem aos sentidos. Rousseau acrescenta ainda que a educação da natureza não depende de nós; a educação dos homens é a que mais depende de nós e a educação das coisas depende de nós em parte. Sendo a educação como uma arte e sendo quase impossível atingir o êxito total, o melhor que se pode fazer é se aproximar mais ou menos da meta da educação. A meta da educação é própria natureza, ou seja, o objetivo da educação é conservar a natureza humana de modo a evitar sua corrupção.

Charrak resume de maneira suficiente o plano do tratado em dois tópicos: (i) A bondade natural implica que não se deve inculcar na criança máximas e conhecimentos para “remediar” defeitos de natureza, pois a natureza humana não é corrompida em si mesma. A educação assume, portanto, um caráter negativo: não se deve “curar” as crianças dos vícios, mas impedir que eles nasçam e manter fechadas as portas pelas quais eles se introduzem; (ii) Conformar a educação à ordem natural de aparição das faculdades: “Ela [a educação] consiste em combinar uma série de relações e circunstâncias externas que corresponde a cada estado de um processo interno essencialmente bom.”¹⁹⁹

Com esses pressupostos, Rousseau começa a responder a questão enunciada acerca da natureza humana e o que lhe é possível a partir da educação:

Nosso verdadeiro estudo é o da condição humana. Aquele de nós que melhor souber suportar os bens e os males desta vida é, para mim, o mais bem educado; donde se segue que a verdadeira educação consiste menos em preceitos do que em exercícios.²⁰⁰

Rousseau, portanto, tem uma concepção prática da educação; a educação deve dar suporte à condição humana; condição essa que varia conforme a idade, o lugar e a sorte; a educação deve também privilegiar aquilo que o homem é em sua espontaneidade. Não se trata de uma educação livresca, mas sim de exercícios que propiciem o desenvolvimento humano e evitem a corrupção. Nesse primeiro livro notamos alguns elementos fundamentais para compreendermos a condição do homem na infância: a sensibilidade ou afecção (à dor e ao prazer), a fraqueza, a submissão ao império da necessidade e do hábito.

¹⁹⁹ CHARRAK, *Op. Cit.*, p. 28.

²⁰⁰ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 14/O.C., IV, p. 252.

Sobre esse último ponto, Rousseau afirma que a educação é hábito, ou seja, aprendemos quando somos capazes de adquirir e de perder hábitos. O hábito estabelece seu império no campo das “sensações afetivas”. Por essa via, o hábito pode acrescentar novas necessidades às da natureza, que se transformam, portanto, em necessidades artificiais. De maneira geral, os hábitos sociais são nocivos; por exemplo: a contratação de preceptores, as amas de leite e o desejo de dominar. Todos esses hábitos adquiridos na sociedade produzem vícios, pois eles mercantilizam a educação e a transformam também num meio de dominação. Para Rousseau, o único hábito salutar na infância é o de não se habituar a nada, pois nessa condição mantém-se o corpo livre e apto às mais diversas situações.

No tocante às necessidades físicas, Rousseau compreende que a força de um indivíduo consiste no seu poder de satisfazê-las sem o auxílio de outrem. Desse raciocínio, segue-se um dos pontos cruciais do sistema filosófico nesse primeiro livro: “o princípio de afastamento do caminho da natureza”. Esse afastamento consiste num desequilíbrio entre nossas necessidades e nosso poder de satisfazê-las. Como causa do desequilíbrio, Rousseau sugere que, em função do hábito, o ser humano pode aumentar suas necessidades, ou seja, substituir uma necessidade real por uma imaginária, o que, como vimos no nosso primeiro capítulo, ele denomina por fantasia. Se há um aumento das necessidades, sem uma contrapartida em nossos poderes de satisfazê-las, o homem percebe que pode suprir essa fraqueza se estendendo sobre o outro e isso pode gerar o desejo de dominação. Rousseau oferece, como exemplo, os choros da criança. A fraqueza da criança deve ser sanada naquilo que é realmente útil e necessário para não deixá-la se habituar à agradável sensação de se fazer agir pela mão do outro. Assim, Rousseau estabelece uma íntima relação entre o desejo de dominação e a fraqueza humana. Podemos dizer, portanto, que tanto a transformação das necessidades em fantasias quanto a transformação da fraqueza humana em desejo de dominação são “desvios da natureza”.

Em suma, nesse primeiro livro Rousseau apresenta a importância da educação desde a tenra infância como o principal elemento de cultivo ao homem. Embora o recém-nascido não tenha consciência de sua própria existência, sendo um ser ainda “amoral,” ele já vive, porém, num contexto moral. E num certo sentido já está suscetível ao sofrimento e à felicidade. O exercício da liberdade física e a satisfação das reais necessidades são os únicos objetivos nesse estágio. A baliza para alcançar esse objetivo é a própria natureza da criança. Portanto, embora educar signifique de certa forma desnaturar, essa desnaturação deve manter-se o mais rente

possível à natureza e o mais distante possível da sociedade.

O livro II trata da idade de 2 a 12 anos. Nesse período, Emílio é iniciado na educação segundo os critérios estabelecidos no livro I. A primeira lição é a da sensibilidade num amplo sentido, pois não se trata apenas da educação das coisas físicas em contato com a sensibilidade do aluno, mas também das possíveis consequências morais que se pode extrair dessa interação física com a natureza. Por exemplo, suscetibilidade à dor e ao prazer coloca a criança na condição de ser sensível. No tocante à sensação de dor, ela é importante não apenas para conservação do indivíduo, mas ela também será o solo sensível a partir do qual será possível a piedade. Com a memória, desenvolve-se a consciência de si e, assim, o indivíduo já está sujeito à miséria ou à felicidade.

Evidentemente, as consequências morais são filtradas pela educação negativa; os conhecimentos morais devem se restringir a exemplos simples e aos critérios de interesse sensível e de utilidade prática. Portanto, o aluno é educado primando por sua liberdade e independência; e esse primado observa sempre a dependência das coisas e nunca a dos homens. Esse ponto é importante, pois por ele o preceptor pode iniciar o aluno em algumas máximas morais de modo a evitar antecipações à natureza. Certamente, o expediente com o jardineiro Robert e a inserção de noções de justiça, propriedade e convenção parecem escapar àquilo que a educação negativa buscava evitar. Nesse tocante, Charrak aponta que Rousseau acompanha os passos de Platão no recurso ao mito. Em Platão, o mito não é a expressão de uma impotência diante do objeto, mas uma maneira de comunicar ao interlocutor aquilo que ele é capaz de compreender; do mesmo modo, em Rousseau o mito do trabalho humano [o aporte para legitimar a propriedade e, conseqüentemente, a convenção e a justiça] exprime o cuidado do autor para acompanhar o homem em cada etapa respeitando a marcha da natureza.²⁰¹ A saída de Charrak é interessante, pois permite ajustar alguns expedientes particulares do preceptor ao objetivo último da obra. A querela com o jardineiro é, portanto, necessária na medida em que ela mostra alguma utilidade para o aluno: o trabalho, a propriedade, convenção e a justiça são conhecimentos úteis; mas, para além disso, deve-se evitar explicações obtusas sobre o bem e o mal, moral, contornando as relações que ainda não são da alçada do aluno.

Esse período da vida de Emílio é o que prepara gradativamente para a idade da força. Rousseau toma força num amplo sentido, pois não se trata apenas de força física, mas também de

²⁰¹ CHARRAK, *Op. Cit.*, p. 9-10.

força espiritual; ou seja, o poder físico e intelectual que o indivíduo dispõe para satisfazer suas necessidades sem o auxílio do outro e evitar, assim, os “desvios da natureza” mencionados anteriormente.

Nesse contexto, o desenvolvimento das faculdades mentais assume um papel importante, pois elas podem ampliar nossos desejos em detrimento de nossos poderes de satisfazê-los, o que pode gerar sofrimento e infelicidade. Para Rousseau, os desejos se multiplicam com nossa inteligência e fraqueza; e é na boa administração dos desejos que consiste a felicidade e sabedoria humanas. A melhor atitude consiste, então, em diminuir o excesso de desejos em relação às nossas faculdades e equilibrar nossa vontade de acordo com nossa real potência. No estado primitivo, o homem não é infeliz porque a natureza oferece de imediato apenas os desejos necessários à conservação e faculdades suficientes para satisfazê-los. O instinto é suficiente para a conservação e há um perfeito equilíbrio entre o desejo e o poder. Entretanto, as faculdades mentais, que se encontram adormecidas no espírito do homem, despertam e atenuam o instinto; sobretudo, a imaginação amplia e nutre os desejos; porém, paradoxalmente, quanto mais satisfazemos os prazeres e os desejos, ainda assim não encontramos a felicidade. Cabe então ao preceptor filtrar as relações externas, de modo a deixar que as faculdades mentais se desenvolvam apenas segundo a marcha da própria natureza.

Como apontamos, a educação natural se desenvolve segundo critérios simples; são os princípios de interesse sensível e de utilidade prática. Nesse caso, a educação intelectual passará pelo crivo das verdadeiras necessidades de existência. Conseqüentemente, seu primeiro desenvolvimento não se dará por livros, mas pelo confronto do corpo e do espírito com o meio natural, como numa espécie de “física experimental.”

Sendo o desenvolvimento intelectual dependente do desenvolvimento do corpo físico e dos órgãos dos sentidos, há, então, a necessidade de exercícios físicos que aprimorem tanto os órgãos quanto o modo de perceber o mundo. Rousseau compreende os sentidos tanto como recepção dos dados sensíveis, quanto como uma faculdade que aprimora, avalia e julga o modo de sentir o mundo; essa faculdade, Rousseau a denomina como “razão sensitiva”. Em suma, o livro II trata das primeiras etapas da educação propriamente dita. É um período longo de desenvolvimento físico e intelectual (de 2 a 12 anos), administrado pelo preceptor e que mantém o aluno uno e o mais independente possível.

O livro III apresenta o desenvolvimento humano que Rousseau considera ser o de

maior força. Emílio desenvolveu de maneira suficiente o corpo e o intelecto, mas manteve-se restrito às necessidades simples e naturais. O progresso de suas forças supera, por assim dizer, o de suas necessidades:

Aos doze ou treze anos, as forças da criança desenvolvem-se bem mais rapidamente do que suas necessidades. A mais violenta, a mais terrível ainda não se lhe revelou; o próprio órgão permanece imperfeito e, para sair desse estado, parece aguardar que sua vontade o force a isso.²⁰²

Nesse contexto, podemos dizer que a força relativa à idade deriva também da ignorância de certos desejos e necessidades, dentre os quais, o mais forte e violento, que pode causar um desequilíbrio na unidade interna do aluno, é o desejo sexual.

A educação intelectual, manual e social no livro III coloca cada vez mais Emílio em condições de explorar as relações presentes no mundo exterior. Nesse tocante, a educação deve manter o estilo daquela “física experimental” apresentada na etapa anterior. Os livros continuam sendo evitados, exceto o romance *Robinson Crusóé*, pois este sugere a Emílio uma vida simples, restrita pelo prazer da liberdade e pela satisfação das verdadeiras necessidades em meio à natureza.

Quando o encadeamento de conhecimentos adquiridos sugerir a relação entre os homens, para evitar a percepção precoce das implicações morais dessa relação, o preceptor retoma o princípio de utilidade. É evidente que quanto mais Emílio cresce, maior é a dificuldade do preceptor em exercer seu filtro pedagógico. A educação profissional é um bom exemplo no qual o “mito” novamente se faz necessário. Ainda que o princípio de utilidade seja aplicado sobre a necessidade de trabalho, Emílio não deixará de perceber alguns preconceitos referentes às profissões. Nesse caso, para evitar que algum vício nasça na alma do aluno, cabe ao preceptor inserir uma crítica ao luxo e estabelecer critérios concretos na hierarquia das profissões. Eles são dois: (i) generalidade e necessidade real; (ii) liberdade e independência. Segundo esses critérios, as profissões mais gerais e indispensáveis aos homens em quaisquer condições são: a agricultura, a metalurgia e a carpintaria.

Portanto, embora Emílio seja rico,²⁰³ é importante que ele escolha uma profissão de

²⁰² ROUSSEAU, O. C., IV, p. 426.

²⁰³ “[...] a educação natural deve tornar um homem próprio para todas as condições humanas; ora, é menos razoável educar um pobre para ser rico do que um rico para ser pobre, pois, proporcionalmente ao número de pessoas nas duas condições, há mais arruinados do que novos ricos. Escolhamos, pois, um rico; pelo menos estaremos certos de ter feito um homem a mais, ao passo que um pobre pode tornar-se homem por si mesmo.” (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 30-31/ O.C., IV, p. 267).

acordo com seu gosto e que preserve ao máximo sua liberdade. Esse cuidado é importante para que Emílio seja homem, independentemente da sorte ou da fortuna, isto é, para que Emílio seja homem nas mais diversas condições de vida. Após tudo considerado, a profissão escolhida por Emílio é a marcenaria, pois é limpa, honesta e a mais livre possível da dependência dos homens.

Em suma, a idade da força é assim concebida porque o corpo e o intelecto estão de tal modo desenvolvidos que superam as necessidades físicas e colocam Emílio em condições de se lançar para fora de si, descobrir o mundo e voltar para si mesmo. Estamos às vésperas do momento em que a sociedade e as relações morais não poderão mais ser evitadas e o método do preceptor deverá sofrer adaptações.

Como se pode notar, muitas das teses sobre a natureza humana apresentadas no segundo *Discurso* aparecem também na descrição do desenvolvimento da infância no *Emílio*. Por exemplo: a distinção entre as necessidades naturais e artificiais, a definição negativa de felicidade, o desenvolvimento lento das faculdades mentais, a suscetibilidade à dor e ao prazer, a influência do hábito etc. Segundo Vargas, a partir do *Emílio*, podemos estabelecer um paralelo entre o desenvolvimento do indivíduo e o desenvolvimento da espécie. Nesse contexto, a história de vida de Emílio corresponderia, por analogia, à história da humanidade. A criança corresponderia ao selvagem; a adolescência corresponderia ao processo de socialização; e a vida adulta corresponderia à humanidade política. Vargas retifica, porém, que a correspondência não recai sobre a conduta, mas sobre o desenvolvimento das faculdades; assim a primeira parte do segundo *Discurso* estaria em paralelo com os livros I, II e III do *Emílio*.²⁰⁴

Seguindo esse paralelo estabelecido por Vargas, poderíamos dizer também que do mesmo modo que o *amor-físico* não tinha nenhuma implicação moral ou psicológica para o selvagem, pois o sexo nada mais era senão uma derivação do *amor de si*; a sexualidade parece estar completamente ausente na infância de Emílio. A educação negativa preservou a inocência da criança e, ao contrário do que acontece nas educações comuns, não houve nenhum tipo de influência externa, nenhum criado com palavras indecentes nem, como ocorrera com jovem Rousseau no relato das *Confissões*, nenhum tipo de leitura inadequada para idade, tampouco alguma experiência lasciva, como sova nas nádegas que esporadicamente ofereceria a Senhorita Lambercier.²⁰⁵

²⁰⁴ VARGAS, *Op. Cit.*, 65 ss.

²⁰⁵ Cf. ROUSSEAU, *Confissões*, Atena Editora, s/d, p. 15; 25 ss./ *O.C.*, I, p. 8, 15 ss.

Vargas também afirma que existem divergências no paralelo entre a história da espécie e a história do indivíduo. Por exemplo, a segunda parte do *Discurso sobre a desigualdade*, longe de explicar a sociabilidade natural, apresenta a passagem da solidão à sociedade como um período de conflito e a inserção na vida política, via o enganoso pacto dos ricos. No entanto, continua o comentador, o paralelismo pode se restabelecer pelo capítulo IX do *Ensaio sobre a origem das línguas*.²⁰⁶ De fato, como vimos na análise do *Ensaio*, o trecho da alegoria da festa apresentava não apenas uma perspectiva mais otimista sobre o nascimento do amor, mas colocava também uma perspectiva mais otimista, a partir do nascimento dessa paixão, para a possibilidade de uma abertura social, com a instituição de línguas populares e o desenvolvimento das nações. Devemos então adentrar nessa segunda parte do *Emílio* (livros IV e V) e verificar em que medida a maturação sexual e o nascimento das paixões podem operar como catalisadores da sociabilidade e assim, confirmar, como sugere Vargas, que a crise da adolescência corresponderia ao processo de socialização da humanidade, como apresentada no *Ensaio*.

4.2 Adolescência: entre os apelos do sentido e os apelos do coração

O livro IV expõe a educação que concerne ao aluno durante a adolescência. Nesse período, o aluno passa a se interessar espontaneamente por outros seres humanos. Sobre esse estágio da educação, Rousseau diz o seguinte: “Nascemos, por assim dizer, duas vezes: uma para existir, outra para viver; uma para espécie, outra para o sexo [...] homem, em geral, não foi feito para permanecer sempre na infância. Dela sai no tempo indicado pela natureza, e esse momento de crise, embora muito curto, tem longas influências.”²⁰⁷ Ou seja, a adolescência representa um período de crise, é a transição entre a infância e a vida adulta, uma nuance em que a maturação sexual opera ativamente no desenvolvimento físico, intelectual e moral do indivíduo.

Segundo Charrak, a crise pela qual Emílio passa é uma bifurcação no curso das coisas cujas consequências não são totalmente previsíveis. Sobre a noção de crise, Charrak dá um exemplo extraído da *Nova Heloísa* [parte III, carta 7], no qual o amor se dá como uma crise das

²⁰⁶ VARGAS, *Op. Cit.*, 65 ss.

²⁰⁷ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 274/ *O.C.*, IV, p. 489.

faculdades mentais, mas no *Emílio* há uma diferença: a crise atravessada pela criança ocorre no “tempo prescrito pela natureza”, em vez de se abater de maneira acidental sobre o indivíduo. A crise descrita no livro IV, diz o comentador, constitui uma etapa normal e previsível. Um dos grandes defeitos dos métodos propostos antes de Rousseau, finaliza Charrak, residia no fato de que eles se interrompiam antes dessa grande crise, que ocorre de maneira absolutamente geral, mas não de maneira necessária, e da qual depende os verdadeiros princípios da moral.²⁰⁸

A partir das afirmações de Charrak, podemos destacar alguns pontos importantes: (i) a sexualidade é um elemento, em certo sentido, natural e necessário dentro do plano pedagógico; (ii) há uma relação entre a sexualidade, o desenvolvimento sistemático das faculdades e das paixões; (iii) conseqüentemente, há também uma relação entre a sexualidade e o desenvolvimento da moralidade. Vejamos, então, como Rousseau descreve esse momento de crise do adolescente:

Como o mugido do mar precede de longe a tempestade, essa tempestuosa revolução é anunciada pelo murmúrio das paixões nascentes; uma fermentação muda anuncia a aproximação do perigo. Uma mudança no humor, arroubos frequentes, uma contínua agitação do espírito tornaram a criança quase indisciplinável. Torna-se surda à voz que a fazia ficar dócil; é um leão em sua febre; desconhece seu guia, já não quer ser governada.

Aos sinais morais de um humor que se altera, somam-se mudanças sensíveis na figura. A fisionomia desenvolve-se e é marcada por um caráter; [...] Sua voz muda, ou antes, perde-a; ele não é nem criança, nem homem e não pode ter a voz de nenhum dos dois. Seus olhos, esses órgãos da alma que nada disseram até aqui, ganham linguagem e expressão [...] já sente que eles podem dizer demais; começa a saber baixá-los e corar; torna-se sensível sem saber o que sente; inquieta-se sem razão para isso.²⁰⁹

Como podemos notar, há uma relação entre as transformações físicas e o desenvolvimento moral: as transformações corpóreas do aluno (maturação sexual) provocam também mudanças em sua sensibilidade (susceptibilidade às paixões). Mais uma vez a sexualidade se coloca numa nuance que permite compreendermos a passagem entre duas esferas distintas: a passagem entre o ser físico e o ser moral. Como bem mostra Burgelin, via *Segundo Diálogo*, trata-se agora de uma sensibilidade ativa e moral, que é uma faculdade de anexar nossas afecções nos outros seres que nos são estranhos.²¹⁰ Portanto, a maturação sexual é um evento no qual é modificada a sensibilidade do indivíduo, colocando-o em condições de estabelecer um vínculo afetivo com os outros. Poder-se-ia dizer que a crise de adolescência representa para o indivíduo um dinamismo interno semelhante àquele que os acidentes naturais representam para espécie;

²⁰⁸ CHARRAK, *Op. Cit.*, p. 756-57.

²⁰⁹ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 272/ *O.C.*, IV, p. 490.

²¹⁰ BURGELIN, Notes et variantes. In : ROUSSEAU, *O.C.*, IV, p. 1453.

pois “as causas físicas e naturais transformam-se em causas morais que mudam o estado das coisas.”²¹¹

Para Charrak, é evidente que essa nova figura da sensibilidade no Emílio repousa sobre a imaginação, porque essa faculdade permite ao indivíduo experimentar afecções relativas, não somente em sua própria existência, mas na de outros homens, que ele reconhece como seres sensíveis – e, de saída, como providos de vontade.²¹² Por essa interpretação de Charrak, podemos entender a relação recíproca entre o desenvolvimento do corpo e o despertar das faculdades no homem; ora a maturação física opera como causa do despertar das faculdades que podem lançar o indivíduo para fora de si; ora a sexualidade parece depender das faculdades mentais desenvolvidas para adquirir relevância social e psicológica. Novamente as causas e os efeitos permutam suas posições numa relação dinâmica.

Como podemos notar, para Rousseau, tanto a maturação sexual, que anuncia o nascimento das paixões, quanto o desenvolvimento pleno das faculdades, são eventos naturais previstos dentro do sistema pedagógico. Assim, ainda que ofereçam riscos que possam desviar a “natureza humana”, são na verdade ocasiões para se seguir a marcha da própria natureza. Nesse tocante, diz Rousseau: “Nossas paixões são o principal meio de nossa conservação; portanto, é uma tentativa tão vã quanto ridícula querer destruí-las; é governar a natureza, é reformar a obra de Deus [...]”²¹³ Portanto, não se trata de negar a sexualidade, tampouco as paixões, mas sim de fazer delas um elemento conveniente à educação.

Rousseau apresenta, então, um resumo de sua genealogia das paixões humanas, pois, para tirar proveito delas, temos de discernir bem entre as que têm origem natural e as que não têm origem natural:

Nossas paixões naturais são muito limitadas, são os instrumentos de nossa liberdade, tendem a nos conservar. Todas as outras paixões que nos subjugam e nos destroem vêm-nos de outra parte [...] A fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e nunca o abandona enquanto ele vive é o amor de si; paixão primitiva, inata, anterior a todas as outras e de que todas as outras não passam, em certo sentido, de modificações. Neste sentido, todas, se quisermos, são naturais. Mas a maior parte dessas modificações têm causas estranhas, sem as quais elas jamais ocorreriam; e essas mesmas modificações, longe de nos serem vantajosas, são-nos nocivas; mudam o primeiro objeto e vão contra seu princípio; é então que o homem vê-se fora da natureza e põe-se em contradição consigo mesmo.²¹⁴

²¹¹ ROUSSEAU, *L'influence des climats sur la civilization*. In : _____. *O.C.*, III, p. 533.

²¹² CHARRAK, *Op. Cit.*, p. 758.

²¹³ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 273/ *O.C.*, IV, p. 491.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 273-274/ *Ibidem*, p.491.

Portanto, as paixões humanas não são um ponto fraco a partir dos quais se engendram os vícios humanos; ao contrário, a paixão primitiva é uma base sólida na qual a natureza assentou nosso desejo de conservação. Os reveses pelos quais a humanidade passa são consequências da modificação dessa paixão primitiva; modificação essa que produz outras paixões, estas sim nocivas ao homem. Segundo Charrak, não é senão a partir do livro IV que os empregos do termo *amor de si* se multiplicam. O comentador extrai dessa mudança duas consequências: a conservação de si que, na sua inocência e inocuidade, assimilava puramente e simplesmente ao amor de si no segundo *Discurso*, em forma antes de núcleo, vê a prefiguração no *Emílio*; a oposição entre o amor de si e o amor-próprio não adquire pertinência senão uma vez começada a vida passional do homem. Para Charrack, introduz-se no fundo um dinamismo na afecção primitiva. Essa modificação do *status* do amor de si implica, entre outras coisas, a introdução de uma cesura (*césure*) no seio dessa paixão primitiva, que será, aliás, explicitamente assinalada por Rousseau na *Carta a Christophe de Beaumont*: desde o momento que se reconhece a dualidade dos sentidos e da alma, “o amor de si não é uma paixão simples”. E o texto deixa claro que ele comporta duas janelas distintas: de um lado, ele é relativo à sensibilidade física e é necessário entendê-lo como cuidado com a conservação de si. De outro lado, ele pode ser “desenvolvido e tornado ativo” para dar lugar às afecções morais. Essa evolução do pensamento de Rousseau implica num refinamento da apresentação das relações entre o amor de si e o amor-próprio. Tal dicotomia, conclui Charrak, não é mantida de maneira tão rígida em 1762: ela tolera *recouplements* (verificações cruzadas) que, no fundo, impõem associações de figuras do amor-próprio às paixões derivadas do amor de si.²¹⁵

De fato, já havíamos notado que Rousseau abrandava a oposição entre o *amor de si* e o *amor-próprio*, mostrando algumas nuances entre essas paixões, sobretudo, na alegoria da festa primitiva. Vimos através de Goldschmidt (1983) e Schwartz (1984) que a passagem do *amor de si* para o *amor-próprio* poderia ser compreendida histórica e antiteticamente a partir de outra paixão natural derivada do amor de si: o *amor-físico*. Parece que encontramos novos indícios na leitura de Charrak que podem corroborar essa leitura: no *Emílio* é a partir da crise da adolescência que Rousseau faz uma revisão conceitual do *amor de si* e de sua oposição ao *amor-próprio* para pensar a moralidade e sociabilidade emergirem num tempo prescrito pela própria

²¹⁵ CHARRAK, *Op. Cit.*, p. 759-60; Confira também: « RECOUPEMENT : n.m. Vérification d'n fait au moyen de renseignements provenant de sources diverses. » (In : DICTIONNAIRE Larousse de poche, [S.l.] : Librairie Larousse, 1988, p. 351).

natureza. Nesse contexto, podemos entender a sexualidade de dois modos segundo essa exposição sobre o *amor de si*: como já assinalamos, o desejo de perpetuar a espécie é também um imperativo da conservação. Num segundo momento, a necessidade sexual joga com as faculdades virtuais (razão, imaginação e memória), tornando o homem sensível ao outro dentro das determinações da conservação. Em certo sentido, o desejo sexual pode ser o corruptor da natureza original, sobretudo, quando ele compromete a liberdade, a independência, o bem-estar, e torna o indivíduo refém da imaginação e da opinião. Entretanto, quando desenvolvido adequadamente, isto é, segundo a “marcha da natureza”, pode também colocar o indivíduo diante do outro de modo a promover espontaneamente a sociabilidade.

No que toca à relação entre nosso instinto de conservação e o desenvolvimento da vida afetiva, ponto de partida da moralidade, Rousseau diz o seguinte:

É preciso, portanto, que nos amemos para nos conservarmos, é preciso que nos amemos mais do que qualquer outra coisa, e, por uma consequência imediata do mesmo sentimento, amamos o que nos conserva [...] O que favorece o bem-estar de um indivíduo atrai-o; o que lhe é nocivo repugna-o; isso não passa de um instinto cego. O que transforma esse instinto em sentimento, o apego em amor, a aversão em ódio é a intenção manifesta de prejudicar-nos ou de ser-nos útil. Não nos apaixonamos por seres insensíveis que só seguem o impulso que lhes damos, mas aqueles de que esperamos algum bem ou algum mal por sua disposição interior, por vontade, aqueles que vemos agir livremente a favor ou contra inspiram-nos sentimentos semelhantes aos que nos revelam.²¹⁶

Portanto, as paixões como o amor e o ódio, cada uma ao seu modo, pressupõe a alteridade e a vontade livre dos portadores da afecção. Num certo sentido, podemos dizer que o amor é um efeito da conservação mútua intencional; o ódio, por sua vez, o efeito do conflito e da intenção manifesta de prejudicar. Assim, o papel do preceptor nesse processo é transformar o instinto cego do aluno em afeição, mas os afetos e sentimentos supõem o reconhecimento de uma vontade livre. Como bem nota Charrak, a melhor maneira de compreender a transição do apego para o amor é a de considerar que a pequena criança não experimentava amor relativo ao outro porque ela não era ainda animada pelo amor de si *no sentido forte* (no sentido de princípio para outra coisa), mas pela simples conservação de si. Além disso, aqui onde se exprime verdadeiramente esse amor de si que leva a amar o outro, há imediatamente amor-próprio, ou risco de amor-próprio, uma vez que a sensibilidade procede doravante por preferência. O aspecto que solicita a Emílio a amar é aquele de uma vontade visível. Donde a necessidade de que, no momento da aprendizagem da ordem das coisas, a vontade do preceptor se dissimulasse sob a

²¹⁶ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 274/ *O.C.*, IV, p. 492.

máscara de uma necessidade constrangedora. A criança, na adolescência, identifica uma intenção beneficente atrás de todos os recursos que ela recebeu. Emílio entra, então, conclui Charrak, nas relações de vontades, que são as únicas relações propriamente humanas.²¹⁷ Portanto, em Rousseau, as relações verdadeiramente morais são aquelas em que, num contexto de relações afetivas, as vontades livres se manifestam e são reconhecidas:

O estudo que convém ao homem é o de suas relações. Enquanto ele só se conhecer pelo seu ser físico, deverá estudar-se pelas suas relações físicas com as coisas; é o trabalho de sua infância. Quando começar a sentir seu ser moral, deverá estudar-se por suas relações com os homens; é o trabalho de sua vida inteira [...] Assim que o homem precisa de uma companheira, ele já não é um ser isolado, seu coração já não está sozinho. Todas as suas relações com sua espécie, todas as afeições de sua alma nascem com esta. Sua paixão logo faz fermentarem as outras.²¹⁸

Pierre Burgelin apresenta uma variante interessante que aparece entre essas passagens, mas que, no entanto, fora suprimida da primeira versão do *Emílio*. Eis o trecho:

Si l'on me demande comment il se peut que la moralité de la vie humaine naisse d'une révolution purement physique, je répondrai que je n'en sais rien. Je me fonde par tout sur l'expérience et ne cherche point à rendre raison des faits. J'ignore quels rapports peuvent regner entre les esprits seminaux et les affections de l'ame, entre le developement du sexe et le sentiment du bien et du mal, je vois que cette rapports existent. Je ne raisonne pas pour les expliquer mais pour en tirer parti.²¹⁹

Como se pode notar nesse trecho suprimido, Rousseau alegava ignorar o modo de operação presente na relação entre a “revolução física” e o desenvolvimento dos sentimentos morais. No entanto, essa relação pode ser entendida pela própria exposição de Rousseau: a maturação sexual produz uma mudança na sensibilidade do adolescente, tornando-o sensível e interessado pelos outros. Donde ser essa “revolução física” o prenúncio das paixões. Como vimos, o *amor-próprio* é, no fundo, derivado do *amor de si*, porém modificado por uma causa estranha; trata-se, portanto, de um sentimento despertado no indivíduo por causas extrínsecas. O amor-próprio é uma modificação do amor de si como reação ao mundo humano exterior. Ao

²¹⁷ CHARRAK, *Op. Cit.*, p. 761-62.

²¹⁸ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 275-276/ *O. C.*, IV, p. 493.

²¹⁹ “Se me perguntam como é possível que a moralidade da vida humana nasça de uma revolução puramente física, eu responderia que disso nada sei. Em toda parte, eu me fundo sobre a experiência e não procuro dar razões aos fatos. Eu ignoro quais relações podem reinar entre os espíritos seminais e as afeições da alma, entre o desenvolvimento do sexo e o sentimento do bem e do mal, eu vejo que essas relações existem. Eu não raciocino para explicá-las, mas para tirar partido dela” (Tradução nossa). Segundo John S. Spink, uma possibilidade para a supressão desse trecho é a intenção de Rousseau em atenuar o lado materialista e acentuar o lado espiritualista de sua psicologia. Como é sabido, Rousseau combatia o materialismo, porque essa corrente poderia ter implicações éticas problemáticas. Esse trecho, mesmo que suprimindo, parece-nos um indício da relação que o próprio Rousseau estabeleceu entre a sexualidade e a moralidade, conseqüentemente, também com a sociabilidade. Cf. BURGELIN, *Notes et variantes*; SPINK, *Introduction*. In : ROUSSEAU, *O. C.*, IV, p. LXXX ; p. 1456, respetivamente.

passo que o desejo sexual pode ser compreendido como um movimento interno, oriundo do desenvolvimento físico, ainda que, nesse momento, o adolescente ignore o objetivo dessas mudanças físicas. A sexualidade revela, então, uma via em direção ao outro que emerge interna e naturalmente. O *amor-próprio* encontra sua gênese no mundo exterior, ao passo que a sexualidade, ainda que possa ser modificada por fatores externos, tem uma gênese interna ao próprio desenvolvimento físico do indivíduo:

A inclinação do instinto é indeterminada. Um sexo é atraído pelo outro, eis o movimento da natureza. A escolha, as preferências, o apego pessoal são obra das luzes, dos preconceitos, do hábito. É preciso tempo e conhecimentos para nos tornarmos capazes de amor; só amamos após ter julgado, só preferimos após ter comparado. Esses juízos fazem-se sem que nos demos conta, mas nem por isso são menos reais. Diga-se o que disser, o verdadeiro amor sempre será honrado pelos homens, pois, embora seus arroubos nos desorientem, embora não exclua do coração que o sente qualidades odiosas, e até mesmo as produza, ele no entanto dispõe sempre de qualidades estimáveis, sem as quais o homem não estaria em condições de senti-lo. Essa escolha que se põe em oposição à razão vem-nos dela. Diz-se cego o amor, porque ele tem olhos melhores do que os nossos e vê relações que não conseguimos perceber. Para quem não tivesse ideia alguma de mérito e beleza, toda mulher seria sempre amável. Longe de vir da natureza, o amor é a regra e o freio de suas inclinações; é por ele, com exceção do objeto amado, um sexo não é mais nada para o outro.²²⁰

Salta aos olhos o poder de síntese desse trecho no qual parecem se delinear a amplitude e os limites das contribuições da sexualidade no desenvolvimento da moralidade. O instinto é um impulso cego, para satisfazê-lo qualquer mulher basta. Assim que deixa de ser apenas instinto, quando o indivíduo passa a enxergar relações que instinto não percebe, ocorre uma transformação. Pelas luzes, ou seja, pelas faculdades mentais, o homem pode superar o puro instinto, transformando-o num sentimento que envolve relações de proporção, ideias de mérito e beleza. Se o sexo opera como um “catalisador da sociabilidade”, as paixões, os primeiros elementos desse processo, operam como um vetor para a moralidade. O amor, paixão derivada do instinto sexual, mas por oposição a ele, corrige as inclinações que, de um ponto de vista moral, seriam condenáveis e coloca os indivíduos numa alteridade mais complexa:

Queremos obter a preferência que concedemos; o amor deve ser recíproco. Para ser amado, é preciso tornar-se amável, para ser preferido, é preciso tornar-se mais amável do que os outros, mais amável do que qualquer outro, pelo menos aos olhos do objeto amado. Daí os primeiros olhares para os semelhantes; daí as primeiras comparações com eles, daí a emulação, as rivalidades, os ciúmes [...] Com o amor e a amizade nascem os desentendimentos, inimizade e o ódio. Do seio de tantas paixões diferentes vejo que a opinião constrói para si mesma um trono inabalável, e os estúpidos mortais, submetidos a seu império, baseiam sua própria existência somente nos juízos de outrem.²²¹

²²⁰ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 276/ *O.C.*, IV, p. 493-4.

²²¹ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 276-7/ *O.C.*, IV, p. 494.

Ora, se a necessidade sexual produz um impulso em direção ao outro, o amor exerce seu papel moralizante exatamente porque propõe um enriquecimento desse impulso, na forma de uma relação. O amor pressupõe reciprocidade, de modo que o desejo de ser amado, de livre e espontânea vontade, implica em atender às expectativas estéticas e, sobretudo, morais, do outro. Nesse tocante, Guichet afirma haver, em Rousseau, uma ética imanente do amor; para esse comentador, o amor intensifica a descentralização de si mesmo.²²² É evidente, como sublinha Burgelin, que o amor é ambíguo e pode gerar igualmente sentimentos irascíveis como a inveja, o ciúme e a cólera.²²³ Mas a educação presente nos livros IV e V do *Emílio* pretende mostrar a aposta moral nas paixões exatamente pelo modo peculiar pelo qual elas são conduzidas e filtradas; a educação negativa opera novamente aqui de modo a evitar possíveis desvios da natureza.

Para Rousseau, não fosse a sociedade, a própria natureza traria o sexo para o adolescente no tempo certo; mas a sociedade imiscui essas ideias antes do tempo, de forma que, ao invés da sensibilidade aguçar a imaginação, é a imaginação que aguça a sensibilidade e a criança perde precocemente a inocência:

Se quiserdes colocar ordem e regra nas paixões nascentes, ampliai o espaço durante o qual elas se desenvolvem [...] Não é, então, o homem quem as ordena, mas a própria natureza [...] Se vosso aluno estivesse sozinho, não teríeis nada a fazer; tudo que o cerca, porém, acende sua imaginação. A torrente dos preconceitos arrasta-o; para segurá-lo, é preciso puxá-lo em sentido contrário. É preciso que o sentimento acorrente a imaginação e a razão cale a opinião dos homens. A fonte de todas as paixões é a sensibilidade, a imaginação determina sua inclinação. Todo ser que sente suas relações é necessariamente afetado quando essas relações se alteram e quando imagina ou acredita imaginar outras relações mais convenientes à sua natureza. São os erros da imaginação que transformam em vícios as paixões de todos os seres limitados.²²⁴

Como bem nota Charrak, seguir a marcha da natureza não consiste em permanecer na situação de neutralidade quase animal que está no estado de natureza, mas, antes, em conferir um movimento de desenvolvimento do amor de si em amor para o outro na melhor orientação possível; não se trata de limitar o homem à atração que ele experimenta naturalmente por todos os membros de sua espécie, num estado de *indiferenciação*, mas alcançar a generalização de uma preferência que acompanha sempre a paixão amorosa. A atitude a ser adotada é, uma vez mais, evitar toda forma de precipitação, alongando os primeiros tempos da adolescência, que se

²²² GUICHET, Sexualité, égalité, liberté? In : _____. *La question sexuelle*, 2012, p. 201.

²²³ BUGELIN, *Op. Cit*, p. 1457-58.

²²⁴ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 284/ *O.C.*, IV, p. 500-1.

conformará o desenvolvimento efetivo das paixões na marcha natural que lhe é prescrita. Concretamente, conclui Charrak, trata-se de reportar o momento da escolha de uma companheira, mas o problema se torna mais complexo que para os estados precedentes da educação, uma vez que a paixão já está aí e que é necessário lhe dar um objeto. Trata-se de uma tarefa decisiva, pois é segundo seus objetos que as paixões, igualmente emitidas do amor de si, vão se diferenciar.²²⁵

As passagens supracitadas resumem o que está em jogo nesse estágio da educação de Emílio; ele está em condições de perceber e sentir não apenas sua relação com as coisas físicas, objeto dos livros I, II e III, mas também sua relação moral com outros seres humanos. O papel do preceptor continua negativo, ele deve frear o desenvolvimento da imaginação de modo que ela não desperte o desejo sexual precocemente e não transforme a paixão nascente num vício, por exemplo: em libertinagem. Emílio, portanto, continuará conservando a si mesmo e buscando seu bem-estar, mas está percebendo que sua conservação e bem-estar também envolvem outros seres humanos:

A marcha da natureza é mais gradual e mais lenta. Pouco a pouco o sangue começa a arder, formam-se os espíritos, molda-se o temperamento. O sábio operário que dirige a fábrica tem o cuidado de levar à perfeição todos os seus instrumentos antes de colocá-los em operação; uma longa inquietação precede os primeiros desejos, uma longa ignorância os camufla; deseja-se sem saber o quê. O sangue fermenta e se agita; uma superabundância de vida procura estender-se para fora. O olho anima-se e percorre os outros seres, começa-se a tomar interesse pelos que estão à volta, começa-se a sentir que não se foi feito para viver sozinho; é assim que o coração se abre para as afeições humanas e torna-se capaz de apego.

O primeiro sentimento de que um jovem educado com esmero é suscetível não é o amor, mas a amizade. O primeiro ato de sua imaginação nascente é ensinar-lhe que existem semelhantes, e a espécie o afeta antes do sexo. Eis, portanto, outra vantagem da inocência prolongada: tirar proveito da sensibilidade nascente para jogar no coração do jovem adolescente as primeiras sementes da humanidade; vantagem tanto mais preciosa quanto esse é o único tempo da vida em que os mesmos cuidados podem ter um verdadeiro sucesso.²²⁶

A sexualidade na obra *Emílio* apresenta, então, um novo paradoxo. A maturação sexual produz uma superabundância de vida que impulsiona o indivíduo em direção ao outro e modifica sua sensibilidade; no entanto, se levada a termo antes do tempo, a sexualidade compromete o desenvolvimento ordenado das paixões. Aqui entra em operação a educação negativa que mantém o aluno na ignorância do objetivo das mudanças físicas pela qual está passando, impedindo que algum objeto exterior lhe faça a sugestão. Assim, esse impulso em

²²⁵ CHARRAK, *Op. Cit.*, p. 762.

²²⁶ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 285/O.C., IV, p.502.

direção ao outro, destituído de seu elemento erótico, produz uma sensibilidade a partir da qual se desenvolvem outros sentimentos; desse modo, a amizade precede o amor.

Outro sentimento que a nova sensibilidade permite despertar é a piedade. Segundo Rousseau, um adolescente sabe o que é sofrer porque ele mesmo já sofreu, mas só é capaz de sentir o sofrimento do outro e compaixão pela humanidade quando sua imaginação está suficiente desenvolvida:

Tendo refletido pouco sobre os seres sensíveis, Emilio saberá tarde o que é sofrer e morrer. [...] as convulsões de um animal moribundo dar-lhe-ão não sei que angústia antes que ele saiba de onde lhe veem essas novas reações [...] já comparou ideias demais para nada sentir, e não o suficiente para compreender o que sente.

Assim nasce a piedade, primeiro sentimento relativo que toca o coração humano conforme a ordem da natureza. Para tornar-se sensível e piedosa, é preciso que a criança saiba que existem seres semelhantes a ela que sofrem o que ela sofreu, que sentem as dores que ela sentiu e outras que deve ter ideia de que também poderá sofrer. De fato, como nos deixaremos comover pela piedade, a não ser saindo de nós mesmos e identificando-nos com o animal que sofre; não é em nós, mas nele que sofremos. Assim, ninguém se torna sensível a não ser quando sua imaginação se excita e começa a transportá-lo para fora de si.²²⁷

Como se pode notar, novamente nos deparamos com a doutrina “intelectualista” da piedade, divergente do segundo *Discurso*, mas em conformidade ao *Ensaio*. Nesse trecho do *Emílio*, Rousseau parece apresentar um primeiro nível da piedade: a piedade por seres sensíveis em geral. Evidentemente, far-se-á necessário uma ampliação do sentimento da piedade num segundo nível: a piedade por seres humanos. Em ambos os casos, elas exigem algum nível de intelecção. Segundo Charrak, a piedade supõe o reconhecimento do semelhante enquanto tal, como sensível ao mesmo título quanto eu, e ao mesmo tempo em que ela revela essa comunidade. O *Ensaio sobre a origem das línguas*, de onde *Emílio* tira os benefícios para a revisão do estatuto da piedade, explicita esse ponto. Essa situação aparentemente paradoxal, diz Charrak, caracteriza na realidade todas as disposições relevantes da perfectibilidade: as disposições tanto respondem a essas mudanças quanto as tornam efetivas. A piedade se trata, portanto, da tomada em movimento da imaginação, essencial em todos os desenvolvimentos do sofrimento. A imaginação aumenta ainda a dor, uma vez que ela “estende sobre o futuro” “o sentimento físico de nossos males”. Mas ela os estende também sobre os outros, ao ponto de que se sofre no outro, segundo um dispositivo que caracteriza a comunicação humana desde o segundo *Discurso*, mas que Rousseau aplica agora na piedade, ela mesma. O reconhecimento do semelhante se operava no homem da

²²⁷ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 289/O.C., IV, p. 505.

natureza por uma espécie de indiferença, passando dos sinais sensíveis do comportamento às afecções que eles exprimem [OC III, p. 166]. No caso da piedade, continua Charrak, eu me projeto no outro pela imaginação e, além disso, eu me imagino no desdobramento que sua própria imaginação causa em sua dor. Dito de outro modo, a imaginação do indivíduo se reconhece na dos outros homens e por esse ângulo que eu os descubro sensíveis como eu: assim desperta a piedade. Isso significa que ela não é redutível à afecção primitiva do segundo *Discurso*, mas que ela constitui a organização a mais natural do novo domínio atingido pela imaginação, aquela da relação inter-humana, e, a esse título, ela torna sua abertura verdadeiramente efetiva para o indivíduo. Enfim, conclui o comentador, o fato de que eu me imagino nos efeitos mesmos da imaginação do outro explica que eu experimento mais piedade pelos outros homens (nos quais eu reconheci os sinais da paixão e, portanto, da imaginação) que pelos animais.²²⁸

A explicação de Charrak é bastante esclarecedora; de fato essa revisão da doutrina da piedade nos permite compreendê-la em dois níveis. Algo que também estava esboçado, por exemplo, na análise de Bento Prado Jr: “O homem começa por identificar-se pela piedade com a totalidade dos seres vivos para distinguir-se, em seguida, no interior desse campo, do não-humano”. Sem dúvida, é pela imaginação que os homens podem dilatar suas dores e sofrimentos e é também por ela, via piedade, que eles se reconhecem numa condição distinta dos demais animais. Notemos que a nova sensibilidade do aluno, oriunda das transformações físicas da maturação sexual, oferece um “solo fértil” para o desenvolvimento de sentimentos morais, como a amizade e a piedade; sentimentos esses aparentemente distantes de qualquer elemento de cunho sexual. Nesse tocante, novamente diríamos que a sexualidade parece operar como “causa e oculta.”

Esse fogo do adolescente, longe de ser um obstáculo à educação, é quem a consome e termina; é ele que vos dá alguma autoridade sobre o coração de um jovem, quando ele deixa de ser menos forte que vós. Suas primeiras afeições são as rédeas com que dirigis todos os seus movimentos; ele era livre e vejo-o subjogado. Enquanto nada amava, só dependia dele mesmo e de suas necessidades; a partir do momento em que ama, depende de seus apegos. Assim se formam os primeiros laços que o unem à sua espécie. Dirigindo para ela sua sensibilidade nascente, não acrediteis que ele abarque logo de início todos os homens, e que a expressão gênero humano signifique para ele alguma coisa. Não, essa sensibilidade limitar-se-á primeiro a seus semelhantes, e seus semelhantes não serão para ele desconhecidos, mas aqueles com quem se relaciona, aqueles que o hábito tornou-lhe caros ou necessários, aqueles que vê que têm com ele, evidentemente, maneiras comuns de pensar e sentir, aqueles que vê sofrerem as mesmas dores que sofreu e serem sensíveis aos mesmos prazeres que experimentou, aqueles, numa palavra, em que a identidade de natureza mais manifesta lhe dá uma maior

²²⁸ CHARRAK, *Op. Cit.*, p. 765-66.

disposição de se amar. Somente após ter cultivado seu caráter de mil maneiras, após muitas reflexões sobre seus próprios sentimentos e sobre os que observará nos outros ele poderá chegar a generalizar suas noções individuais com a ideia abstrata de humanidade, e somar as suas afeições particulares as que podem identificá-lo com sua espécie [...] Tornando-se capaz de apego, torna-se sensível ao apegos dos outros, e por isso mesmo também se torna atento aos sinais desse apego.²²⁹

Portanto, na medida em que dependemos de nossos apegos e sentimentos, tornar-nos-emos dependentes e domáveis. É pela administração das afecções que se pode educar e domar um jovem; torná-lo afeito a seus semelhantes. O amor se manifestará aos indivíduos mais próximos; aos que, pela ordem natural, há uma predisposição para amar. Com a capacidade de comparar e estabelecer relações (cálculo racional); podemos generalizar as afeições daqueles que amamos, por nos serem próximos e semelhantes a nós, à humanidade e, assim, nos identificar com nossa espécie como um todo.

É bastante curiosa a argumentação de Rousseau. Se por um lado a maturação sexual produziu a sensibilidade propícia ao desenvolvimento de sentimentos de amizade e piedade; por outro lado estes sentimentos só se tornam possíveis justamente porque a educação negativa retardou o despertar do desejo sexual e orientou a imaginação do aluno para o desenvolvimento de tais afecções:

Sempre reparei que os jovens corrompidos desde cedo e dados às mulheres e à farra eram inumanos e cruéis; o ardor do temperamento tornava-os impacientes, vingativos e furiosos; a imaginação, repleta de um só objeto, furtava-se a tudo o mais; não conheciam nem a piedade, nem misericórdia; teriam sacrificado pai, mãe e o universo pelo menor dos prazeres [...].²³⁰

Mas este não é o caso de Emílio; ele não é um libertino. Ainda ignorante sobre o objetivo de sua transformação física, está apenas ocupado em desenvolver bons sentimentos em relação a outros seres humanos. No entanto, existe ainda outro sentimento relativo bastante complicado e inevitável, o *amor-próprio*:

Tendo Emílio até o presente olhado apenas para si mesmo, o primeiro olhar que lança a seus semelhantes leva-o a comparar-se a eles, e o primeiro sentimento que excita nele esta comparação é desejar primeiro lugar. Eis o ponto em que o amor de si transforma-se em amor-próprio e onde começam a nascer todas as paixões que dele dependem. Mas para saber se as paixões que prevalecerão em seu caráter serão humanas e doces ou cruéis e malélicas, se serão paixões de benevolência e de comiseração ou de inveja e cobiça, é preciso saber que lugar ele julgará ser o seu em meio aos homens.²³¹

²²⁹ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 305-6/ *O.C.*, IV, p. 520-21.

²³⁰ *Ibidem*, p. 285-6/*Ibidem*, p. 502.

²³¹ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 309/*O.C.*, IV, p. 523.

Portanto, o principal problema para a sociabilidade quando nasce o amor-próprio é o modo como os homens se colocam uns em relação aos outros. Estamos, portanto, diante de um momento crítico na educação de Emílio. A ordem moral, na qual o aluno gradativamente se insere, está permeada pelo que sua educação negativa até então buscava evitar. Para colocar-se adequadamente diante do outro, deve-se recorrer a um estudo das paixões humanas, sobre suas causas e consequências, e um meio de estudá-las sem se deixar corromper por elas é o estudo da História. Esse método, no entanto, não está isento de desenvolver, por exemplo, a vaidade. Por esse motivo, no caso de Emílio se sentir mais sábio por sua posição em relação a alguns personagens da História, o preceptor colocará em situações concretas que sufoquem sua vaidade; situações em que Emílio será vítima de engano, roubo, trapaça etc.; exceto, por motivos óbvios, das armadilhas das cortesãs. Tais situações podem oferecer um contrapeso para o amor-próprio e evitam que a vaidade se desenvolva.

Por mais que o estudo da História seja útil para compreender as paixões e as experiências negativas moderem a vaidade de Emílio; o amor-próprio só é verdadeiramente recuperado quando generalizado à humanidade:

Estendamos o amor-próprio aos seres; transformá-lo-emos em virtude, e não existe coração de homem em que essa virtude não tenha raiz. Quanto menos o objeto de nossas atenções depender imediatamente de nós, menos a ilusão do interesse particular deverá ser temida; quanto mais generalizarmos esse interesse, mais ele se tornará equitativo, e o amor ao gênero humano em nós será o amor à justiça [...].

Para impedir que a piedade degenera em fraqueza, é preciso então generalizá-la e estende-la a todo o gênero humano. Nesse caso só nos entregamos a ela na medida em que ela estiver de acordo com a justiça, pois de todas as virtudes a justiça é a que mais concorre para o bem comum dos homens. [...].

De resto é preciso lembrar-se, que todos esses meios pelos quais levo meu aluno para fora de si mesmo tem sempre, porém, uma relação direta com ele, não só porque deles resultam um prazer interior, mas também porque, tornando-o benéfico aos outros, trabalho para sua instrução.²³²

As paixões repulsivas, como a cólera e a vaidade, têm sua gênese no *amor-próprio* porque este é um sentimento relativo que nos faz preferir a nós mesmos em detrimento dos outros. Todavia, no caso de Emílio, do vício se faz virtude justamente porque pelo interesse que ele tem por si mesmo, ele pode generalizar e reconhecer os interesses que os outros naturalmente têm por eles mesmos. Quanto mais o amor-próprio é reconhecido e generalizado, mais os interesses são cruzados e partilhados, donde surgem, então, as noções de equidade e o amor à justiça. Como mostra a passagem supracitada, a generalização do amor-próprio é, por assim dizer,

²³² Ibidem, p. 335-6/ Ibidem, p. 547 ss.

um contrapeso para que a piedade não degenere em fraqueza. Como bem nota Charrak, a verdadeira generalização da compaixão não se confunde com uma espécie de sentimentalismo vago no qual não importa qual indivíduo particular, no momento em que o temos sob os olhos, suscitaria a mesma reação; a piedade se realiza no cuidado do bem da espécie, isto é, no reconhecimento da ordem das relações humanas que determina a natureza do sentimento em cada circunstância.²³³ Portanto, a piedade em relação aos maus seria uma injustiça em relação à espécie em geral, donde a importância do amor-próprio recuperado. Como dissemos, a generalização do amor-próprio equilibra a generalização da piedade e, assim, Emílio se insere numa ordem moral com critérios mais equilibrados para colocar-se adequadamente em relação aos outros.

Como se pode notar, a nova sensibilidade de Emílio fez germinar sentimentos morais que praticamente lhe permitem ingressar numa sociedade. Ele é capaz de reconhecer os benefícios que lhe foram concedidos; ele é suscetível ao nobre sentimento da amizade; é sensível às dores e aos sofrimentos alheios; ele pode generalizar o interesse que tem por si mesmo e reconhecer os interesses que os outros têm por si mesmos; assim, acrescentam-se ao amor que ele desenvolveu pela humanidade, as noções de equidade e justiça. Algo curioso na educação de Emílio em relação às educações comuns é o fato dele ser capaz dos sentimentos morais os mais sublimes mesmo não tendo, até sua adolescência, nenhum tipo de educação religiosa:

Posso prever como meus leitores ficarão surpresos ao me verem atravessar toda a primeira idade de meu aluno sem lhe falar de religião. Aos quinze anos, ele não sabia se tinha uma alma e talvez aos dezoito ainda não seja a hora de aprendê-lo, pois se o aprender mais cedo do que convém correrá o risco de nunca o saber.²³⁴

A educação religiosa coloca um novo problema ao método empregado na educação do aluno desde sua infância. É possível que as questões religiosas e metafísicas como a existência de Deus, a imortalidade da alma, a liberdade e a consciência moral se coloquem para o indivíduo como um desenvolvimento natural de suas faculdades? A educação moral desenvolvida por Emílio não seria suficiente para que ele vivesse de modo satisfatório entre seus semelhantes? Para Charrak, a diferença de método que singulariza a “Profissão de fé”, peça central da educação religiosa, responde a uma necessidade do ponto de vista da formação do homem, a qual é necessária prometer a felicidade após a morte contra a experiência da injustiça e desigualdade

²³³ CHARRAK, *Op. Cit.*, p. 775.

²³⁴ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 343/ *O.C.*, IV, p. 554.

que estão muito difundidas no mundo – o que supõe, conclui Charrak, fazer-lhe conhecer as verdades sublimes que ultrapassam os resultados da gênese empirista seguida desde a infância.²³⁵

De fato, as questões religiosas e metafísicas ultrapassam a “física experimental” presente nos livros anteriores. Além do mais, ainda que a educação moral fosse suficiente para a conduta de Emílio, isso não o impediria, quando tivesse condições intelectuais para tanto, que buscasse alhures explicações para aquilo que escapasse a ordem prática; que, por esse motivo, desenvolvesse algum desejo de culto religioso e, por isso, recebesse a influência externa num tema tão controverso. Desse modo, a educação dos princípios da religião natural se justifica e tratado pedagógico entra numa discussão metafísica. Nesse tocante, não podemos esquecer que, como se sabe, Rousseau tinha sérias reservas em relação ao ateísmo e ao materialismo difundidos no século XVIII, exatamente pelas implicações éticas que essas correntes poderiam acarretar, algo que pode ser constatado tanto na exposição da “Profissão de fé” quanto na terceira caminhada dos *Devaneios de um caminhante solitário*.²³⁶

No que toca a educação religiosa, gostaríamos apenas de sublinhar o fato de que o ponto de partida da exposição de Rousseau sobre a consciência moral e a verdadeira religião se dá a partir do relato de experiências de cunho sexual. Um fato bastante intrigante; ora, por que, dentre inúmeros eventos em seu repertório a partir dos quais poderia expor suas ideias morais e religiosas, ele escolheu justamente tais experiências? Que relações podem ser estabelecidas entre a sexualidade e os princípios da moral e da religião natural?

A profissão de fé é um trecho do livro IV no qual ficção se confunde com realidade. Rousseau se propõe a relatar os ensinamentos religiosos de um suposto vigário a um adolescente. Na verdade o adolescente é o próprio Rousseau e o vigário uma “mistura” de dois padres que ele realmente conheceu em vida. Nosso autor passa, então, a confessar sua desventura vivida numa cidade da Itália. Estrangeiro e quase sem nenhum recurso, Rousseau, que era calvinista, tornou-se católico e foi admitido numa hospedaria para prosélitos para ter o que comer. Infelizmente, essa mudança de nada adiantou; pois novas experiências negativas tornavam a acontecer. No *Emílio* não fica muito claro o que acontecera com ele. Vejamos:

Instruindo-o sobre a controvérsia, causaram-lhe [ao jovem Rousseau] dúvidas que antes não tinha e ensinaram-lhe o mal que ignorava; ele ouviu novos dogmas e viu costumes ainda mais novos; viu-os e quase tornou-se sua vítima [...] Via apenas vis lacaios

²³⁵ CHARRAK, *Op. Cit.*, p. 29.

²³⁶ Sobre a relação de Rousseau com os ateus e materialistas, Cf. PIVA, P. J. DE L. Deicídio e reação: Rousseau contra os materialistas do seu tempo. *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 1, p. 79-93, 1999; MONTEAGUDO, 2004.

submissos ao infame que o ultrajava, ou então cúmplices do mesmo crime que zombavam de sua resistência e incitavam-no a imitá-lo.²³⁷

Que as divergências entre a doutrina protestante e católica causassem dúvidas num jovem, isso é minimamente razoável; mas quais eram esses “novos costumes” que “quase” vitimaram Rousseau? Para tentar responder essa questão, devemos buscar informações em outra fonte textual. Ao conferir nas *Confissões* esse período em que ele ficou no Hospício dos Catéchumènes de Turin (1728), o que notamos foi a indiscrição sexual de um colega da hospedaria que escandalizara a inocência do jovem Rousseau, ensinando-lhe esses “novos costumes,” mas que não causavam nenhuma indignação nas autoridades do hospício. Vejamos o relato das *Confissões*:

No dia seguinte, muito cedo, estávamos os dois a sós na sala de assembleia. Ele [o mouro, colega da hospedaria] recomeçou suas carícias, mas com movimentos tão violentos que me causaram medo. E quis enfim passar gradualmente a intimidades mais chocantes, e a me forçar, agarrando-me a mão, a fazer o mesmo. Soltei-me impetuosamente, dando um grito e saltando para trás, mas sem dar sinais de indignação nem cólera, porque não tinha a mínima ideia do que se tratava [...] Não demorei muito em ir contar a todo mundo o que me acabaça de acontecer [...] no dia seguinte, bem cedo, um dos administradores me veio passar um reprimenda forte, acusando-me de comprometer a honra de uma casa santa, e de fazer barulho demais para mal tão pouco [...] disse-me, sem rodeios, que ele próprio, quando jovem, gozara das mesmas honras, e que tendo sido surpreendido num momento em que não se podia defender, não achava a coisa tão cruel assim. Levou a impudência até de se utilizar dos mesmos termos. E imaginando que o motivo do meu terror era o medo da dor, disse-me que esse medo era vão, e que não havia motivo para temer.²³⁸

Não nos parece um equívoco estabelecer uma relação entre esse “esboço autobiográfico” do *Emílio* e esse episódio das *Confissões*. Erike Leborgne (2012)²³⁹ e Mary K. McAlpin (2010)²⁴⁰ também exploram a relação entre esses trechos; porém privilegiam o relato das *Confissões*, apontando para a dimensão que a sexualidade tem na vida pessoal de Rousseau e a maneira filosófica como ele interpretou suas próprias experiências pessoais. Pensando as experiências do autor nos termos do método educativo preconizado no tratado de educação, poder-se-ia dizer que, ao contrário de Emílio, Rousseau não teve um filtro pedagógico que permitisse o desenvolvimento natural de sua sexualidade, tampouco que barrasse os preconceitos

²³⁷ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 348/ *O.C.*, IV, p.558.

²³⁸ ROUSSEAU, *Confissões*, Editora Atena, s/d, I, p. 105 ss./ *O.C.*, I, p. 67 ss.

²³⁹ LEBORGNE, Lecture de deux agressions sexuelles rapportées par deux philosophes. In : GUINCHET, *La question sexuelle*, 2012, p. 285 ss.

²⁴⁰ MCALPIN, Innocence of experience: Rousseau on Puberty in the state of civilization. *Journal of the history of ideas*, vol. 71, n. 2 (April 2010), pp. 241-261. Disponível em <www.jstor.org/stable/40783631>. Acessado em : 02/08/2014.

das religiões reveladas.

Uma vez compreendida a natureza desses “novos costumes”, podemos voltar para o “esboço autobiográfico” do *Emílio*. Visto que, onde a natureza lhe indicava um crime, mas as autoridades da hospedaria o negligenciavam, acrescidos os preconceitos religiosos e as desventuras da vida pobre, o jovem Rousseau se vê no mais dogmático ceticismo moral e religioso. Após essas experiências, Rousseau supostamente conheceu o vigário; o padre era um homem que vivia sabiamente e, vendo o jovem naquela situação, resolve resgatá-lo:

O esquecimento de toda religião leva ao esquecimento dos deveres do homem. Esse avanço já fora feito mais do que pela metade no coração do jovem libertino. Ele não era, porém, uma criança de mau nascimento; mas, sufocando aos poucos seu caráter, a incredulidade e a miséria arrastavam-no rapidamente para a sua perda e preparavam-lhe apenas os costumes de um mendigo e a moral de um ateu.²⁴¹

O abatimento moral, ocasionado pela experiência na hospedaria, conduziu ao esquecimento da religião e dos deveres morais. Não devemos esquecer que, como Emílio, naquele momento Rousseau estava também na idade de maturação sexual, pois no período em que esteve na Itália, em 1728, ele tinha aproximadamente 16 anos. Rousseau também: “Estava naquela idade feliz em que o sangue em fermentação começa a aquecer a alma sem sujeitá-la aos furores dos sentidos.”²⁴² E, embora a perda da inocência não o corrompesse completamente, ela fora um dos motivos de seu “abatimento moral”.²⁴³

Portanto, em função das experiências negativas que embruteceram a alma do jovem Rousseau e calaram a voz interior da consciência, o vigário propõe resgatá-lo à vida moral. Assim, “Para proteger o jovem desafortunado dessa morte moral de que estava tão próximo, começou por despertar nele o amor-próprio e a autoestima.”²⁴⁴ O vigário resgatou-o sem que ele o percebesse; praticou o bem em sua presença, fê-lo praticar também, fê-lo apreciar o bem independentemente da sorte dos homens. Enfim, ensinava-lhe novamente a virtude da humildade e da beneficência. Dizia o vigário:

Acreditai, nossas ilusões, longe de nos esconderem nossos males, aumentam-nos, dando valor ao que não o tem e tornando-nos sensíveis a mil falsas privações que não sentiríamos sem elas. A paz da alma consiste no desprezo de tudo que pode perturbar: o

²⁴¹ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 350/ *O.C.*, IV, p. 561.

²⁴² *Ibidem/ibidem*.

²⁴³ Sem dúvida, esse preâmbulo da “Profissão de fé” sugere a ampliação do escopo bibliográfico, no tema da sexualidade, para pensarmos as possíveis relações entre os textos de teor autobiográficos e a teoria filosófica de Rousseau. No entanto, esse empreendimento ultrapassa os atuais objetivos de nossa pesquisa, mas desde já indica um caminho possível de continuidade.

²⁴⁴ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 351/ *O.C.*, IV, p. 562.

homem que mais faz caso da vida é o que menos sabe gozá-la e o que aspira mais avidamente à felicidade é sempre o mais miserável.²⁴⁵

O jovem Rousseau, diante dessa máxima, indaga como é possível ser feliz se, para assim ser, é necessário desprezar a própria felicidade. O que está em jogo aqui é o problema do sofrimento como consequência das próprias ações humanas. O vigário passa então a fazer suas confissões de modo e explicar porque ele, o vigário, mesmo pobre e exilado, considerava-se feliz:

Nasci pobre e camponês, destinado por ocasião ao cultivo da terra. Acharam, porém, que seria melhor eu aprender a ganhar meu pão com a profissão de padre, e conseguiram os meios de me fazer estudar. [...] assumi os compromissos que quiseram e fui ordenado padre. Mas não demorei para perceber que, ao comprometer em não ser homem, prometera mais do que podia cumprir.²⁴⁶

Portanto, como sugere a narrativa do vigário, o celibato não é algo natural ao homem; esta prática pode gerar um conflito entre o desejo “natural” e o dever clerical. Rousseau já havia apresentado uma crítica ao celibato n’ *A nova Heloísa*. Numa das cartas da sexta parte, a Sra. Wolmar (Júlia) se dirige a seu antigo amante (St. Preux) para comunicá-lo da intenção de casá-lo com a Sra. d’ Orbe (Clara, prima de Júlia). Diz Júlia a St. Preux: “O homem não é feito para viver no celibato e é bem difícil que em estado tão contrário à natureza não traga alguma desordem pública” (carta VI). Nesse contexto, podemos entender que, para Rousseau, a união conjugal é uma forma de manter o homem dentro dos limites de uma ordem moral coerente com sua natureza sexual; donde ser o celibato uma prática da Igreja Católica bastante questionável aos olhos de Rousseau, fonte de inúmeras desordens.

Voltemos às confissões do vigário:

Dizem que a consciência é obra dos preconceitos; no entanto, sei por minha experiência que ela se obstina em seguir a ordem da natureza contra todas as leis dos homens. Por mais que nos proibam isto ou aquilo, os remorsos sempre nos repreendem com pouca força o que a natureza bem ordenada nos permite, e com mais forte razão o que elas nos prescreve. Ó bom rapaz, ela ainda nada disse aos teus sentidos; vive portanto no feliz estado em que sua voz é a da inocência! Lembra que a ofendemos ainda mais quando a antecipamos do que quando a combatemos; devemos começar por aprender a resistir para saber quando podemos ceder sem crime.²⁴⁷

Segundo Burgelin, se a consciência se obstina a seguir a ordem da natureza, é bem evidente que a Igreja recusa seu testemunho e sua moral é um preconceito. A ordem da natureza – continua Burgelin – é em primeiro lugar a sexualidade, mas em segundo lugar a santa instituição

²⁴⁵ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 354/ *O.C.*, IV, p. 564.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 356/*Ibidem*, p. 566

²⁴⁷ *Ibidem*.

do casamento.²⁴⁸ Portanto, a necessidade sexual tem seu lugar no desenvolvimento natural das paixões, desenvolvimento esse do qual também depende a ordem moral. Culpabilizar e reprimir os desejos sexuais é certamente uma hipocrisia moral de certas religiões, pois a sexualidade tem um lugar adequado na sociedade civil, o que torna o celibato um absurdo que obriga a muitos padres a expedientes contraditórios:

Desde a juventude respeitei o casamento como a primeira e a mais santa instituição da natureza. Tendo-me privado do direito de submeter-me a ele, decidi não o profanar [...] Essa decisão foi justamente o que me perdeu. Meu respeito pelo leito alheio deixou a descoberto as minhas culpas. Foi preciso expiar o escândalo; preso, interdito, expulso, fui bem mais a vítima de meus escrúpulos do que de minha incontinência, e pude compreender, pelas censuras de que minha desgraça foi acompanhada, que não raro é preciso agravar o erro para escapar do castigo.²⁴⁹

O vigário fora ordenado padre e, portanto, obrigado a renunciar ao casamento, mas sua indiscrição sexual com uma moça solteira fez com que perdesse o cargo e as mais terríveis censuras. Segundo os comentadores, as pessoas que inspiraram Rousseau na construção dessa personagem foram o abade Gaime e o abade Gâtier; é a este último que, segundo Nicholas Dent (1996), Rousseau atribui erroneamente a indiscrição sexual.²⁵⁰ Enfim, foi pela suposta indiscrição sexual do vigário, contrária às obrigações clericais, que ele foi abatido por uma crise de consciência, por dúvidas sobre a verdadeira moral e a verdadeira religião; em suma, foi por essa experiência que o vigário se viu num estado semelhante ao que encontrara o jovem Rousseau. É também nesse contexto que se formula a questão basilar das pesquisas metafísicas da “Profissão de fé”: a consciência moral é obra dos preconceitos?

Como muitos comentadores já o demonstraram, ainda que Rousseau tenha se inspirado em René Descartes, em sua investigação metafísica há um deslocamento da questão que modifica completamente a direção que ele toma.²⁵¹ Em Rousseau, não se trata de estabelecer um princípio seguro para a Filosofia e para as Ciências, mas sim de uma pesquisa sobre a liberdade a partir da qual se possa estabelecer um fundamento para a Moral: “Mas quem sou eu? Que direito tenho de julgar as coisas.”²⁵² Portanto, não se trata de uma pergunta sobre a natureza do “eu pensante”, mas do seu direito de julgar as coisas. Nesse contexto, o itinerário do vigário

²⁴⁸ BURGELIN, Notes et variantes. In : ROUSSEAU, *O.C.*, IV, p. 1511.

²⁴⁹ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 357/ *O.C.*, IV, p. 566-7.

²⁵⁰ Cf. verbete A PROFISSÃO DE FÉ DO VIGÁRIO SABOIANO. In: DENT, N.J.H. *Dicionário Rousseau*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996. Ver também ROUSSEAU. *As Confissões*, Editora Atena, I, p. 188/ *O.C.*, I, p. 119.

²⁵¹ Cf. BURGELIN, *Op. Cit.*, p. 1519; GOUHIER, *Op. Cit.*, p.68 ss., PRADO JR., *Op. Cit.*, p. 148 ss.

²⁵² ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 361/ *O.C.*, IV, p. 570.

parte da pergunta sobre a natureza do eu e descobre um dualismo de um ser passivo que sente a si mesmo e o mundo, e de um ser ativo que julga suas percepções. A investigação se desloca, então, para a análise do movimento no mundo material, do qual conclui que o movimento nos corpos materiais são sempre comunicados e nunca espontâneos, pois a espontaneidade de um movimento é sempre o efeito de uma vontade. Assim, o movimento que se observa no mundo material indica uma Vontade que lhe comunica o movimento (1º artigo de fé); e o movimento no mundo segundo leis indica uma Vontade Inteligente, ou seja, indica um Deus que estabelece uma ordem no mundo (2º artigo de fé). Uma vez estabelecida uma ordem segundo as leis, qual é o lugar do homem nessa ordem? O vigário volta então ao exame da natureza humana:

Nenhum ser material é ativo por si mesmo, e eu o sou [...] minha vontade é independente de meus sentidos; consinto ou resisto [...] e sinto em mim mesmo quando faço o que quis fazer ou quando apenas cedo às minhas paixões [...] Quando me entrego às tentações, ajo conforme o impulso dos objetos externos. Quando me censuro por tal fraqueza, só ouço a minha vontade; sou escravo por meus vícios e livre por meus remorsos; o sentimento de minha liberdade só se apaga em mim quando me depravo e enfim impeço a voz da alma de se elevar contra a lei do corpo.²⁵³

Ou seja, para Rousseau, o homem se define enquanto um ser que sente e julga. O ser que sente está submetido ao corpo enquanto matéria; já o ser ativo que julga se define pela vontade enquanto pura liberdade. Donde o vigário concluir que o princípio de toda ação esteja na vontade de um ser que se autodetermina, apesar do império do corpo: “O homem, portanto, é livre em suas ações e, como tal, animado de sua substância imaterial”²⁵⁴ (3º artigo de fé). Somente pela liberdade que se compreende o sofrimento humano apesar da ordem estabelecida por Deus, ou seja, o mal entre os homens ocorre por causa dos próprios homens. Note que uma vez estabelecida a liberdade humana, com ela se estabelece também a responsabilidade. O homem é livre e, portanto, responsável por suas próprias ações. No entanto, Deus, ou a natureza, não abandonou o homem à própria sorte; há, pois, uma baliza segura para as escolhas humanas:

Existe, pois, no fundo das almas um princípio inato de justiça e virtude a partir do qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos nossas ações e as de outrem como boas ou más, e é esse princípio que dou o nome de consciência.²⁵⁵

Portanto, a consciência é um princípio inato de justiça e virtude, um sentimento a partir do qual julgamos nós e os outros. O problema é que não temos apenas sentimentos naturais,

²⁵³ Ibidem, p. 376-7/ ibidem, p.586.

²⁵⁴ Ibidem, p. 378/ ibidem, p. 587.

²⁵⁵ Ibidem, p. 390/ ibidem, p. 598.

somos seres históricos e sociais, portanto, também temos ideias adquiridas:²⁵⁶

Para tanto só é preciso fazer com que distingamos nossas ideias adquiridas e nossos sentimentos naturais, pois sentimos antes de conhecer, e, como não aprendemos a querer o nosso bem e a evitar nosso mal, mas recebemos essa vontade da natureza, também o amor do bom e o ódio ao mau são-nos tão naturais quanto o amor de nós mesmos. Os atos da consciência não são juízos, mas sentimentos.²⁵⁷

Burgelin nos ajuda a interpretar esse trecho. Segundo esse comentador, Rousseau deriva o “conhecimento” do bem e do mal moral, do “conhecimento” natural do bem e do mal físico. O instinto de conservação é natural e inato, não é um conhecimento adquirido. Por analogia, se o homem tinha o potencial de se tornar um ser moral, o fundamento da moral não poderia ser adquirido, mas também inato ao homem. É nesse sentido que Rousseau opõe juízo e sentimento, e pode afirmar que os princípios da moral são anteriores à razão.²⁵⁸ Essa passagem nos remonta a uma questão levantada no capítulo três de nossa dissertação: haveria desde sempre, então, “uma vocação para o gênero humano” como sugere o *Ensaio*? Estaria o homem destinado a ser sociável? Nesse tocante, parecem ser estas as respostas de Rousseau:

Seja qual for a causa de nosso ser, ela proveu à nossa conservação dando-nos sentimentos convenientes à nossa natureza, e não se poderia negar que pelo menos aqueles sejam inatos. Esses sentimentos, quanto ao indivíduo, são o amor de si, o temor da dor, o horror da morte e o desejo de bem-estar. Mas se, como não podemos duvidar, o homem é sociável por natureza, ou pelo menos é feito para tornar-se tal, só pode sê-lo através de outros sentimentos inatos, relativos à sua espécie, pois, considerando apenas a necessidade física, ela deve certamente dispersar os homens, em vez de o aproximar. Ora, é do sistema moral formado por essa dupla relação, consigo mesmo e com seus semelhantes, que nasce o impulso da consciência.²⁵⁹

Essa passagem é bastante intrigante. Segundo ela, o homem foi feito para tornar-se sociável; o que, de certo modo, contraria as teses presentes no *Discurso sobre a desigualdade*, segundo o qual haveria certa contingência na socialização humana. Do ponto de vista individual, o que também se aplica à situação do isolamento natural, os sentimentos convenientes a nossa natureza independente e solitária incluem a conservação de si e o desejo de bem-estar. Como o homem se tornou sociável, só o pôde através de outros sentimentos inatos relativos à espécie, como se a natureza, ou Deus, inscrevessem nele as condições de possibilidades do desenvolvimento da sociabilidade. Segundo Burgelin, esses sentimentos englobam as relações

²⁵⁶ É bom lembrar que o celibato clerical é o preconceito que chocou com a natureza sexual do vigário e produziu a crise de consciência moral.

²⁵⁷ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 391/ *O.C.*, IV, p. 599.

²⁵⁸ BURGELIN, *Op. Cit.* p. 1558-9.

²⁵⁹ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p.392/ *O.C.*, IV, p. 600.

humanas como a piedade e não simplesmente a sexualidade.²⁶⁰ Concordamos com Burgelin, pois a piedade é, como já apontamos, um sentimento importante na regulação das relações humanas: ela impede os excessos do amor-próprio. No entanto, isso não quer dizer que a sexualidade esteja completamente fora desse quadro constitutivo da natureza humana que permite o desenvolvimento da moralidade. Ora, como já o mostramos, em função de sua natureza peculiar, a necessidade sexual pode tanto se passar como uma necessidade física, quanto por uma necessidade moral: o sexo é ambivalente. Além do mais, é a transformação física oriunda da maturação sexual que desenvolve no indivíduo a sensibilidade afetiva, e é sobre essa sensibilidade que são semeados os sentimentos morais. Portanto, a sexualidade parece, mais uma vez, colocar-se como um elemento oculto nessa trama de causas que movimenta a natureza humana. Assim sendo, ainda que a sexualidade não apareça explicitamente na dupla relação que o homem estabelece consigo mesmo e com seus semelhantes, é também por sua natureza sexual, no entanto, que o homem se coloca em condições de se tornar um ser social e, conseqüentemente, moral.

Após apresentar os princípios da consciência moral e da verdadeira religião, o vigário segue com uma longa crítica à intolerância das religiões históricas. Não vamos aprofundar nas minúcias de tal crítica.²⁶¹ Para nosso objetivo basta dizer que o preceptor identifica a profissão de fé como uma religião natural que subjaz a toda religião e, por esse motivo, ela está coerente ao que deva ser ensinado a Emílio, quando, obviamente, ele estiver em condições de escolher sua própria religião.

É bastante sinuosa a argumentação de Rousseau nesse livro IV. Como vimos, ele começa com o longo processo de amadurecimento sexual de Emílio, que se inicia aos 15 anos. No entanto, a inocência deveria ser prolongada para que, lentamente, formasse no aluno uma sensibilidade afetiva na qual o preceptor pudesse semear sentimentos morais (amizade, piedade, beneficência, amor à humanidade e à justiça). A educação moral laica foi interrompida pela educação religiosa, na qual houve a necessidade de mudança de método: o salto do desenvolvimento empirista para uma metafísica dualista; e uma mudança no modo de exposição

²⁶⁰ BURGELIN, *Op. Cit.*, p. 1560.

²⁶¹ Uma análise detalhada e cuidadosa sobre as concepções religiosas de Rousseau pode ser encontrada em: GOUHIER, H. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Vrin, 2005; KAWACHE, T. *Religião e política em Rousseau*. 2012. 202 p. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

no qual Rousseau insere um trecho de caráter autobiográfico e de confissão religiosa. Com a profissão de fé, ficava-se provada não apenas a existência de Deus e a imortalidade da alma, mas, sobretudo, a transcendência do amor à justiça ao amor pela ordem estabelecida por Deus, ordem essa onde Emílio poderia se situar guiado pelo “instinto divino” da consciência moral. Como apontamos, o ponto de partida da pesquisa sobre os princípios da religião natural foram duas experiências de natureza sexual: o “esboço autobiográfico” do jovem Rousseau em Turin e a “desventura” do vigário saboiano. A leitura que propomos desse importante trecho é bastante conveniente ao nosso recorte temático, mas que de modo algum deseja ser reducionista; queríamos apenas nuançar um aspecto pouco abordado pelas leituras mais comuns de Rousseau: a sexualidade também é um elemento importante para se compreender o desenvolvimento adequado da moralidade. Ora, se era curioso o fato de Emílio, aos 18 anos, não fazer a menor ideia sobre Deus e religião, mais curiosos ainda é chegar até essa idade ignorante de seus desejos sexuais. Nesse tocante, Rousseau afirma:

[...] a natureza não tem prazo fixo que possamos antecipar ou retardar, creio que posso, sem sair de sua lei, supor que Emílio tinha permanecido até então, graças às minhas atenções, em sua primitiva inocência, e vejo essa época feliz prestes a acabar. Cercado de perigos cada vez maiores, por mais que eu faça, ele escapará de mim na primeira ocasião, e essa ocasião não tardará a surgir; ele seguirá o cego instinto dos sentidos [...] Refleti demais sobre os costumes dos homens para não ver a influência invencível desse primeiro momento no resto de sua vida [...] Portanto, só tenho um partido razoável a tomar, que é torná-lo responsável perante si mesmo do erro e mostrar-lhe claramente os perigos de que está cercado. Até agora contive-o pela sua ignorância; agora, é pelas luzes que devo contê-lo.²⁶²

Ou seja, próximo à idade de 20 anos, o amadurecimento sexual está prestes a se concluir e o desejo sexual prestes a se manifestar. O aluno, com as faculdades plenamente desenvolvidas, já tem recursos para reconhecer a natureza de sua transformação física e moral. Assim, ele sai de um estágio no qual era feliz porque tinha mais poderes que necessidades e dependia apenas das coisas e entra num estágio no qual tem consciência de um desejo forte e violento, e que depende de outro ser humano para se realizar. Nesse sentido, o desejo sexual, sem a devida orientação, apresenta-se como um obstáculo ao bem-estar, no qual o aluno fica suscetível a inúmeros perigos. Então, o preceptor colocará o problema da sexualidade, mas, ao mesmo tempo, conscientizará o aluno de seu ser moral; isto é, o conscientizará de que é um ser livre e responsável pelas suas próprias ações, conseqüentemente, responsável por sua própria

²⁶² ROUSSEAU, *Emílio*, IV, 1995, p. 435/ *O.C.*, IV, p. 641.

felicidade ou sofrimento, e, por ventura, responsável também pela felicidade ou sofrimento de outrem. Assim sendo, Emílio deve moderar seu desejo não mais pelo filtro pedagógico do preceptor, mas, agora, pela razão e pelos ditames da consciência moral:

Mas, se ele se tornar mais tímido, mais reservado e eu perceber em suas conversas o primeiro embaraço da vergonha, já o instinto se desenvolve, já a noção do mal começa a juntar-se a ele, não há mais um instante a perder, e se não me apressar em instruí-lo, logo será instruído sem mim.²⁶³

Portanto, o preconceito moral que o preceptor quer evitar é o vínculo criado entre o desejo sexual e a noção do mal. Detectado o primeiro sinal do desejo, o preceptor não lhe anunciará literalmente o perigo eminente, pois, embora esteja na idade da razão, é pela administração dos desejos pelos próprios desejos que o preceptor manterá seu aluno continente. Assim, primeiramente o preceptor faz com que o aluno evite a leitura, a solidão, o ócio e a companhia das mulheres, para que sua imaginação não inflame os sentidos. Em seguida, Emílio é levado para o campo onde terá ocupações físicas e mentais que afastem os arroubos da paixão. Trata-se da caça, pois essa atividade agitada evita os langores do amor:

Existem épocas na vida humana que foram feitas para não serem esquecidas. É o caso, para Emílio, da época da instrução de que estou falando; ela deve influir sobre o resto de seus dias. Procuremos então gravá-la em sua memória de modo que não se apague. Um dos erros de nossa época é empregar a razão sozinha demais, como se os homens fossem apenas espírito. Desdenhando a língua dos sinais que falam à imaginação, perdemos o que há de mais enérgico nas linguagens. A impressão das palavras é sempre fraca, e falamos ao coração pelos olhos bem mais do que pelos ouvidos. Querendo dar tudo ao raciocínio, reduzimos as palavras nossos preceitos; nada pusemos nas ações. A razão sozinha não é ativa; às vezes ela refreia, raras vezes excita e nunca faz algo de grande. As almas fortes têm outra linguagem; é pela linguagem que persuadimos e fazemos agir.²⁶⁴

Segundo Charrak, Rousseau estima que a linguagem possua os recursos necessários para produzir um efeito sobre a imaginação. A eloquência é o único meio atual de agir sobre Emílio. A linguagem de sinais, continua Charrak, manifesta a relação que a coisa ela mesma mantém com a situação afetiva do orador. A língua de sinais exige do auditor, correlativamente, a intervenção da imaginação que, por identificação, permite reproduzir em cada um o efeito provocado sobre a alma pela coisa. O sinal não designa a coisa, mas o sentimento que ela inspira num ser moral – a imaginação, que suporta a expansão da sensibilidade ativa, ou identificante, coloca o auditor no lugar do orador, de modo que o primeiro experimenta por sua própria conta o

²⁶³ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 437/ *O.C.*, IV, p. 643.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 440/ *Ibidem*, p. 645.

sentimento evocado pelo segundo.²⁶⁵ Portanto, é pela língua de sinais, pela observação do comportamento que o preceptor lê, por assim dizer, a alma de seu aluno. É também no despertar do desejo sexual que o preceptor sai do seu “silêncio pedagógico”, mas se atenta para o uso cuidadoso da linguagem, sobretudo, porque, por ela, ele vai conduzir a transformação do desejo sexual, via linguagem e imaginação, em paixão amorosa. O amor, como vimos, por sua ética imanente, tem um importante papel moral na filosofia de Rousseau; é por ele que se obtém um freio para o instinto que, ao mesmo tempo, eleva os homens para relações mais virtuosas.

Para tocar no assunto do desejo sexual, o preceptor busca uma atmosfera moral semelhante àquela do vigário em sua profissão de fé com o jovem Rousseau. O preceptor evidencia o vínculo moral que há entre ele e seu aluno, acende no coração de Emílio os sentimentos de amizade, generosidade e reconhecimento. O preceptor mostra para Emílio que ele já é um homem, que ele tem razão e sentimento para se guiar e que a única autoridade que preceptor ainda reivindicava era a de um verdadeiro amigo. Após esse preâmbulo, diz finalmente Rousseau:

[...] se então lhe expusermos as leis da natureza em toda a sua verdade; se lhe mostrarmos a sanção dessas mesmas leis com os males físicos e morais que o desrespeito a elas atrai sobre o culpado; se, ao lhe falarmos sobre esse inconcebível mistério de geração, juntarmos à ideia da atração que o autor da natureza dá a esse ato a ideia da ligação exclusiva que o torna delicioso, ideia dos deveres de fidelidade, de pudor que o envolvem e duplicam seu encanto ao cumprir seu objetivo; se, ao lhe mostramos o casamento não só como a mais doce das sociedades, mas como o mais inviolável e o mais santo dos contratos, dissermos com ênfase todas as razões que tornam um laço tão sagrado respeitável para todos os homens e que cobrem de ódio e de maldições todos os que ousarem macular a sua pureza; se lhe pintarmos que quadro impressionante e verídico dos horrores da libertinagem, de seu estúpido embrutecimento, da queda imperceptível pela qual a primeira desordem conduz a todas e arrasta enfim aquele que se entrega a ela para sua perda; digo eu, lhe mostramos com evidência como dependem do gosto pela castidade a saúde, a força, a coragem, as virtudes, o próprio amor e todos os verdadeiros bens do homem, afirmo então que tornaremos a castidade desejável e querida para ele.²⁶⁶

Segundo Burgelin, o ensinamento supracitado está sobre dois planos. De uma parte, as leis da natureza e os perigos que não param de surgir se nos separamos delas. De outra parte, o aspecto moral e social que coloca em jogo a santidade dos contratos, a fidelidade e o pudor. Rousseau, acrescenta Burgelin, anexa uma importância particular nesse último ponto.²⁶⁷ De fato, para Rousseau, o desejo sexual pode ser uma fonte de prazer, mas também uma fonte de muito

²⁶⁵ CHARRAK, *Op. Cit.*, p. 810.

²⁶⁶ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 445/ *O.C.*, IV, p. 650.

²⁶⁷ BURGELIN, *Op. Cit.*, p. 1609.

sofrimento e causa de desordem. Já numa nota do segundo *Discurso*, na qual Rousseau refletia sobre os males da vida civil, ele nos dava alguns exemplos nesse âmbito:

Inúmeros são os meios vergonhosos para impedir o nascimento dos homens e enganar; quer por esses gostos brutais e depravados que insultam sua obra mais encantadora, gostos que jamais foram conhecidos tanto dos selvagens quanto dos animais e que nos países policiados nasceram de uma imaginação corrompida; seja por esses abortos secretos, dignos frutos da depravação e da honra viciada; seja pelo enjeitamento e assassinio de uma multidão de crianças, vítimas da miséria de seus pais ou da vergonha desumana de suas mães; seja, enfim, pela mutilação desses infelizes, uma parte de cuja existência e toda descendência são sacrificadas a canções vãs ou, o que é ainda pior, ao ciúme brutal de alguns homens – mutilação que, neste último caso, ultraja duplamente a natureza, tanto pelo tratamento que recebem aqueles que são atingidos, quanto pelo uso a que se destinam!²⁶⁸

Portanto, tanto a sodomia, o adultério, o enjeitamento, o aborto, a castração e mesmo a continência interessada eram, para Rousseau, “desvios” de uma sexualidade degenerada. Parece-nos que é nesse sentido que ele tratava com tamanha importância o casamento, a fidelidade e o pudor. O casamento civil podia ser compreendido como uma forma de convenção que comportava os desejos sexuais e os deveres morais. Nesse sentido, o casamento civil é uma expressão da liberdade humana que transforma um impulso cego de perpetuação da espécie numa forma artificial de perpetuação que respeita tanto o interesse individual quanto o comprometimento moral coletivo. O indivíduo e a sociedade se realizavam nesse “contrato”. O adultério e a libertinagem, ou seja, a falta de honestidade e de pudor, só poderiam originar brigas, ruína e sofrimento; e o homem infiel e libertino nunca formaria um verdadeiro laço moral; ele sucumbiria, ou inumano ou imoral.

O preceptor usa, então, o poder da linguagem e da imaginação não para inflamar o desejo sexual, mas sim para moderá-lo, para torná-lo numa necessidade moral, a partir da qual pudesse orientar seu aluno:

Não luteis contra seus desejos com aridez; não sufoqueis a sua imaginação, orientai-a para que não gere monstros. Falai com ele de amor, das mulheres, dos prazeres; fazei com que encontre em vossas conversas um encanto que agrade seu jovem coração; nada poupeis para vos tornar seu confidente, só nessa condição tornar-vos-ei realmente seu mestre.²⁶⁹

Portanto, a imaginação que no início da adolescência era controlada para não despertar o desejo sexual precocemente, agora, via discurso do preceptor, tem uma função na administração desse mesmo desejo recém despertado. É pela valorização da castidade como base

²⁶⁸ ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, 1978, nota “i”, p. 295 ss./ *O.C.*, II, nota “IX”, p. 204 ss.

²⁶⁹ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 446/ *O.C.*, IV, p. 651.

do sentimento de amor e a esperança de desfrutar os prazeres sensuais num contexto moral bem ordenado que vão manter Emílio virtuoso. Nesse trecho fica claro que, em Rousseau, não se trata de um moralismo conservador que simplesmente condena os desejos sexuais, mas sim de uma orientação do desejo sexual para não permitir que ele se torne uma fonte de dominação e sofrimento; o preceptor aproveita a força desse mesmo desejo do modo mais profícuo para o próprio desenvolvimento moral do indivíduo. Como bem nota Guichet, no tema da sexualidade, Rousseau se instala numa posição que lhe permite às vezes tomar uma perspectiva crítica sobre as práticas de seus contemporâneos e ao que se poderia chamar de ideologia sexual, e, ao mesmo tempo, operar uma reavaliação da sexualidade, fundada sobre a recusa de toda a tradição cristã não somente de desvalorização, mas mesmo da diabolização do sexo.²⁷⁰

O preceptor firma, então, um novo acordo de autoridade sobre o aluno; a amizade novamente se sobrepõe ao amor e Emílio, mesmo na idade da razão, deixa-se conduzir pelo preceptor nas questões amorosas:

Como é preciso ser limitado para não ver nos desejos nascentes de um jovem mais do que um obstáculo para as lições da razão! De minha parte, vejo neles o verdadeiro meio de torná-lo dócil a essas mesmas lições. Só conquistamos autoridade sobre as paixões através das paixões; e é sempre da própria natureza que devemos tirar os instrumentos próprios para ordená-la.²⁷¹

Portanto, o desejo sexual não deve ser sacrificado em nome da “boa educação”. Rousseau pensa o contrário disso, a verdadeira educação é aquela que comporta nossa sexualidade como um elemento próprio de nossa natureza. Assim, o desejo sexual, longe de ser um obstáculo, é antes um atrativo que pode ser instrumentalizado pedagogicamente. Obviamente, não se trata de libertinagem, pois, como vimos, Rousseau não concebe a sexualidade sem um limite moral. O desejo sexual é transformado numa paixão, o amor; e a esperança de viver a experiência amorosa no casamento será o elemento a partir do qual Emílio será inserido inicialmente na sociedade. Até então, Emílio conhecia o homem em geral, pelo estudo da História, trata-se agora de conhecer os homens particulares, não como um observador distante, mas como um homem agindo entre seus semelhantes. No entanto, Emílio é o homem da natureza, que interesse ele teria em homens de sociedade? Nenhum, exceto se ele tiver uma necessidade moral que o motive:

Teu coração, digo eu ao rapaz, precisa de uma companheira; vamos procurar a moça que

²⁷⁰ GUICHET, Sexualité, égalité, liberté? In : _____. *La question sexuelle*, 2012, p.195.

²⁷¹ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p.449/ *O.C.*, IV, p.654.

te convém [...] Com planos tão agradáveis para ele, introduzo-o no mundo. Que mais preciso dizer? Não vedes que já fiz tudo?²⁷²

Portanto, o preceptor utiliza a sexualidade do aluno como uma estratégia pedagógica de modo que, pelo desejo e pela paixão, as instruções sobre os costumes do mundo se tornem interessantes, úteis e prazerosas. Para tanto, o preceptor “inventa” uma namorada com um perfil psicológico preciso, tornando agradáveis e desejáveis as qualidades que ele deveria amar:

Não importa se o objeto que lhe apresentei seja imaginário, basta que o afaste dos que poderiam tentá-lo, basta que ele encontre por toda a parte comparações que o façam preferir sua quimera aos objetos reais que o irão impressionar.²⁷³

Nesse trecho fica bastante claro que a ideia do amor opera como uma baliza psicológica que impede um desvio de Emílio diante dos “atrativos mundanos” em sua incursão social. Como mostra Charrak, o amor, sob o aspecto moral, supõe sempre uma atividade da imaginação; o charme exercido por uma mulher reside no fato de que ela liga a sua pessoa qualidades projetadas pela imaginação de um homem; o artifício do preceptor consiste, diz Charrak, em dirigir a imaginação para um objeto cuja razão aprova os caracteres; o uso dos charmes revela uma economia das aparências e essas mesmas aparências constituem a opinião; as mulheres podem agradar somente quando elas se conformam aos valores atualmente promovidos pela opinião; elas obedecem à opinião e contribuem em fortificá-las, pelo charme que elas exercem, e, assim, as mulheres participam na produção da opinião. Sob esse ponto de vista, conclui Charrak, quando o preceptor pinta uma Sofia imaginária, ele se coloca no terreno das tentações mundanas, mas sua eficácia reside no fato de que o modelo que ele constrói não se opõe às pessoas reais nem aos prazeres dos sentidos, mas sim sobre a irrupção da opinião que torna amáveis as mulheres depravadas.²⁷⁴

De fato, nota-se em Rousseau uma verdadeira aposta no amor como um meio de obter bons resultados na conduta moral das pessoas. Um problema que pode suscitar dessa manobra pedagógica é o risco dessa aposta. Como se sabe, o amor é ambíguo, ele pode conduzir tanto à virtude quanto ao vício, cujo exemplo maior foi dado por Júlia e St. Preux. Ademais, o amor opera, sobretudo, como um moderador psicológico para os desejos sexuais, pois as verdadeiras balizas de conduta na vida social são: a educação moral do livro IV e a futura educação política ao final do livro V.

²⁷² ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 451/ *O.C.*, IV, p. 656.

²⁷³ *Ibidem*, p. 452/ *Ibidem*, p. 656.

²⁷⁴ CHARRAK, *Op. Cit.*, p. 814-15.

Seja como for, o fato é que, para expor Emílio ao mundo quase sem riscos, o preceptor o protege dos efeitos da opinião sobre os sentidos, pois, ao descrever Sofia, o preceptor lhe oferece um objeto imaginário específico que dificilmente se encontra numa sociedade como a parisiense, cujos costumes, de maneira geral, eram corrompidos:

Chamemos de Sofia tua futura namorada; Sofia é um nome de bom augúrio; se a mulher que escolheres tiver outro nome, pelo menos será digna de se chamar Sofia; podemos antecipadamente honrá-la deste modo [...] Se ele chegar a este ponto e tivermos escolhido bem os traços que devemos mostrar, todo o resto será fácil; poderemos expô-lo ao mundo quase sem riscos; apenas o defenderei contra seus sentidos, pois seu coração está em segurança [...].

Que bom para preservar seu coração dos perigos a que sua pessoa deve expor-se, para reprimir seus sentidos através da imaginação, para afastá-lo, principalmente, dessas vendedoras de educação, que a vendem tão caro e só ensinam a polidez a um jovem tirando-lhe a decência! Sofia é tão modesta! De que modo irá ele julgar as investidas daquelas mulheres.²⁷⁵

Para Rousseau “é bem menos da sensualidade do que da vaidade que devemos preservar um jovem que entra no mundo; ele cede mais às inclinações dos outros do que às suas próprias, e o amor-próprio faz mais libertinos do que o amor.”²⁷⁶ Portanto, embora o amor seja ambivalente, ele é em si mesmo um sentimento nobre; é a sociedade, a opinião e, sobretudo, a vaidade que corrompem os homens, tornando-os viciosos. Não se trata de uma visão conservadora que simplesmente considera a libertinagem um “pecado”, mas sim de uma crítica aos malefícios morais na ordem social oriundos de tal conduta. Emílio não se deixará arrastar pelos sentidos onde eles não satisfazerem sua necessidade física e moral, onde eles não encontrarem uma mulher simples e virtuosa como sua imaginada Sofia. No caso de zombaria em relação a sua continência, o preceptor adverte: “[os zombeteiros] não estão de acordo consigo mesmos; seu coração desmente-os sem cessar e não raro suas bocas os contradizem. Um deles ridiculariza tudo o que é honesto, mas ficaria desesperado se sua mulher pensasse como ele.”²⁷⁷

Nesse tocante, segundo Burgelin, os zombeteiros se contradizem pela boca, pelo coração e pela razão, pois a máxima de suas ações não se deixa erigir em lei universal. Burgelin ainda reafirma que Rousseau é especialmente severo com o adultério, sobretudo, o feminino, fonte de desordens nas sociedades cujos bastardos o preocupavam.²⁷⁸ Como vimos na nota “i” do segundo *Discurso*, os métodos contraceptivos do século de Rousseau eram considerados por ele

²⁷⁵ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p.452-3/ *O.C.*, IV, p. 657.

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 455/ *Ibidem*, p. 659.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 457/ *Ibidem*, p. 661.

²⁷⁸ BURGELIN, *Op. Cit.* p. 1613-14.

como um “desvio da natureza”; assim sendo, toda relação que respeitasse as leis naturais era sempre um risco de gravidez e a contracepção sugeriria a tentativa de evitar um filho não legítimo. Ora, se para Rousseau a família é a base da sociedade e o casamento um contrato sagrado, o adultério corrompe os costumes e dissolve o primeiro liame social. Portanto, diante dos zombeteiros pregadores da libertinagem, Emílio consultará seu próprio sentimento e sua própria razão de modo a permanecer continente e não perder de vista seu real interesse na inserção no mundo, bem como suas responsabilidades enquanto sujeito moral.

Em sua imersão na sociedade de costumes, Emílio vai para Paris, onde recebe uma sofisticada educação estética. Para Rousseau o gosto é uma faculdade natural a partir da qual julgamos o que agrada ou desagrada. Emílio deve conviver com seus semelhantes para saber ser amável e agradável, saber se portar socialmente sem se corromper. Note que a prerrogativa de sua busca amorosa é um instrumento pedagógico na educação estética: saber agradar aos homens e, sobretudo, às mulheres. Evidentemente, não se trata de instruir Emílio na galanteria francesa, outra fonte de desordens sociais, mas sim de ser verdadeiramente amável sem interesses escusos:

Quando amamos, queremos ser amados. Emílio ama os homens, e quer agradá-los. Com mais forte razão, quer agradar às mulheres; sua idade, seus costumes, seu plano, tudo concorre para nele alimentar esse desejo. Digo os seus costumes, pois eles são muito importantes; os homens que os têm são os verdadeiros adoradores das mulheres. Não têm como os outros não sei que linguajar zombeteiro de galanteria, mas têm uma solicitude mais verdadeira, mais terna, que vem do coração. Eu conheceria junto a uma mulher um homem de bons costumes e que dominasse a natureza inteira entre cem mil libertinos. Imaginai o que Emílio deve ser com um temperamento inteiramente novo e tantas razões para resistir!²⁷⁹

Portanto, o gosto e as maneiras que Emílio deve aprender não devem corromper suas verdadeiras ideias da Beleza e do trato social. Para Rousseau, os verdadeiros modelos do belo estão na natureza, a partir da qual a arte os alcança pela imitação. Porém, a beleza se explica não pela imitação direta dos objetos físicos, mas sim a partir dos efeitos morais da imitação. Nesse contexto, Rousseau estabelece uma curiosa relação entre a sexualidade, o bom gosto e os costumes:

É principalmente no comércio entre os dois sexos que o gosto, bom ou mau, se forma; sua cultura é um efeito necessário do objetivo dessa sociedade. Mas, quando a facilidade de gozar enfraquece o desejo de agradar, o gosto deve degenerar, e esta, a meu ver, é outra razão das mais visíveis por que o bom gosto se relaciona com os bons costumes.²⁸⁰

Para Rousseau, o gosto, embora seja natural, encerra também um caráter moral. No

²⁷⁹ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 465/ *O.C.*, IV, p. 668.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 470/ *Ibidem*, p. 673.

comércio entre os sexos, o momento em que se deseja agradar é que a faculdade do gosto se forma e se desenvolve; se é fácil gozar, há menos desejo em agradar e, assim, rebaixam-se os critérios do gosto. Por esse motivo, para Rousseau, o bom gosto se relaciona com o bom costume.²⁸¹ Desse modo, a educação estética vincula-se à educação moral e sexual, meios pelos quais Emílio pode se instruir nas artes sem se corromper pelos costumes e pelo brilho parisienses. Notemos também que Rousseau considera a contemplação artística como uma fonte de prazer. São esses pequenos prazeres, pondo de lado os preconceitos da opinião, que conduzem a vida agradável em sociedade. Aqui, nesse trecho, Rousseau expõe uma digressão sobre as verdadeiras fontes do bem viver (“Se eu fosse rico...”). Essa digressão é um pouco desconcertante e aparentemente deslocada; no entanto, devemos pensar que se Emílio se insere no mundo para conhecer a sociedade e ter uma visão crítica sobre os costumes, era necessário inserir também essa espécie de guia prático do bem viver que mostrasse como é possível desfrutar da vida sem necessariamente ser rico; um guia prático que mostrasse que os verdadeiros prazeres não se conjugam com a desigualdade, a opulência e o luxo.

Enfim, depois de instruído sobre o gosto, as boas maneiras e a verdadeira arte de gozar a vida, Emílio percebe que a namorada que procurava não se encontrava em Paris:

Adeus, pois, Paris, cidade célebre, cidade de barulho, de fumaça e de lama, onde as mulheres já não acreditam na honra, nem os homens na virtude. Adeus, Paris; estamos à procura do amor, da felicidade, da inocência; nunca estaremos longe demais de ti.²⁸²

Essa estratégia pedagógica, ciosamente preparada pelo preceptor, mostra que o elemento negativo da educação nesse estágio foi a construção de um objeto imaginário sem correlato numa sociedade de costumes corrompidos. No entanto, a busca não foi vã, pois agora Emílio sabe se portar numa grande sociedade, mas nem por isso se corrompeu, tampouco se tornou completamente artificial. Note que nesse estágio do “sistema” de Rousseau se configura um novo elemento que parece contribuir significativamente para o desenvolvimento social do homem. Esse elemento é a mulher. Ora, o amor é uma baliza psicológica importante que freia o instinto sexual e eleva as relações humanas, no entanto, ainda assim, é importante dar ao aluno um objeto concreto antes que esse freio psicológico perca seu efeito. Eis a necessidade de se

²⁸¹ Como fizemos em nosso primeiro capítulo, não podemos deixar de assinalar que essa passagem encerra uma analogia com a alegoria da festa primitiva, na qual marca numa mesma gênese (o comércio sexual) o nascimento das artes (o canto e a dança), das paixões (o amor, a vaidade, o desprezo, a vergonha e a inveja) e da estima pública (elemento importante para o desenvolvimento das regras de civilidade).

²⁸² *Ibidem*, p. 490/ *Ibidem*, p. 691.

passar da descrição da mulher romanticamente imaginada para a descrição da natureza da mulher.

4.3 Entre a natureza e o artifício: a mulher

A natureza da mulher ocupa um lugar central nas reflexões de Rousseau no livro V do *Emílio*. De modo geral, Jean-Jacques vê a mulher de maneira ambivalente; para ele, reside na natureza feminina um dinamismo que poderia acarretar em consequências morais distintas na sociedade. Por esse dinamismo, as mulheres poderiam tanto ser as guardiãs quanto as corruptoras dos costumes. Um bom exemplo da influência da mulher sobre os costumes é oferecido na dedicatória à República de Genebra, no *Discurso sobre a desigualdade*, quando Rousseau se refere às cidadãs genebrinas. Vejamos:

Amáveis e virtuosas cidadãs, o destino de vosso sexo será sempre governar o nosso. Excelente vosso casto poder, quando, exercido unicamente na união conjugal, não se faz sentir senão em favor da glória do Estado e da felicidade pública! Assim as mulheres mandavam em Esparta e assim mereceis mandar em Genebra. Que homem bárbaro poderia resistir à voz da honra e da razão na boca de uma terna esposa? E quem não desprezaria o luxo vão, vendo vossa aparência simples e modesta que pelo brilho que lhe advém de vós, parece ser mais favorável à beleza. Cabe a vós manter sempre, por vosso império gentil e inocente e por vosso espírito insinuante, o amor das leis no Estado e concórdia entre os cidadãos, e também reunir, por meio de casamentos felizes, as famílias divididas e sobretudo corrigir, por meio da doçura persuasiva de vossas lições e pelas graças modestas de vossa convivência, os defeitos que nossos jovens vão adquirir em outros países, de onde, em lugar de tantas coisas úteis, que lhes seriam proveitosas, só relatam, com tom pueril e ares ridículos adquiridos entre mulheres perdidas, a admiração por não sei que pretensas grandezas frívolas compensações da servidão, que jamais valerão a Augusta liberdade. Sede sempre, pois, o que sois: as castas guardiãs dos costumes e continuai a fazer valer, em todas as ocasiões, os direitos do coração e da natureza em proveito do dever e da virtude.²⁸³

Como se pode notar, Rousseau enaltece o poder de influência da mulher quando produz um bom efeito moral nos homens, como no caso das cidadãs genebrinas; e condena quando produz o efeito contrário, como no caso das mulheres das grandes cidades.²⁸⁴ Esse poder

²⁸³ ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, 1978, p. 224/O. C., III, p. 119-120.

²⁸⁴ Cf.: “[As parisienses puseram] em suas maneiras o mesmo espírito que dirige seus vestidos. Este pudor encantador que distingue, honra e embeleza teu sexo pareceu-lhes vil e plebeu; animaram seus gestos e suas palavras com uma nobre imprudência e não há homem de bem a quem seu olhar firme não faça baixar os olhos. É assim que, cessando de ser mulheres, por medo de serem confundidas com as outras mulheres, preferem sua classe social a seu sexo e imitam as prostitutas a fim de não serem imitadas.” (ROUSSEAU, *Júlia*, 1994, 2ª parte, carta XXI, p.241/ O.C., II, p. 267-268).

de efeito ambivalente que Rousseau atribui às mulheres também aparece em seu romance epistolar *A nova Heloísa*, não apenas na descrição das mulheres parisienses que acompanha a crítica das grandes sociedades, mas, sobretudo, no perfil psicológico da personagem Júlia. Rousseau reservou para essa personagem a capacidade de fazer do amor tanto uma fonte de virtudes quanto uma fonte de vícios e desordens. Como se sabe, Júlia se apaixona por seu professor St. Preux, mas, pelo fato dele pertencer a uma classe social inferior, o romance é interdito pelo Barão d'Etange. Embora tenha se casado com o ilustre Senhor de Wolmar, como queria o Barão, e que, apesar de tudo, tenha constituído com Wolmar uma vida feliz e honrada, Júlia nunca esquecera seu professor. Não obstante seu amor permanecer secretamente intacto, ela ainda conseguira resistir às inventivas do antigo amante, quando seu esposo propositalmente decide, não apenas acolhê-lo como convidado em sua própria casa, mas também testar a virtude da esposa, deixando-a sozinha com St. Preux em Clarens por oito dias. Neste curioso método, o Senhor de Wolmar pretendia “curá-los” dos amores passados. No romance de Rousseau, coube ao caráter moral de uma mulher fazer de um amor proibido a fonte das mais sublimes virtudes femininas.

Portanto, como se pode notar, Rousseau reserva uma atenção especial para as mulheres em sua análise dos costumes da sociedade. É claro que a posição de Rousseau é bastante polêmica, o que confere um traço misógino em suas reflexões e suscita, na posteridade, uma recepção bastante negativa pelo movimento feminista. No entanto, antes de abordarmos essa questão, devemos nos atentar para a descrição da natureza da mulher e verificarmos o lugar que ela ocupa dentro do plano de argumentação de Rousseau sobre o desenvolvimento natural da sociabilidade.

O último livro do *Emílio* é considerado como aquele da sabedoria e do casamento; assim, é segundo a “marcha da natureza” que a mulher se insere no tratado de educação, transformando-o, ao final, num “romance da natureza humana.”²⁸⁵ Vejamos:

Sofia deve ser mulher como Emílio é homem, isto é, deve ter tudo o que convém à constituição de sua espécie e de seu sexo para ocupar o seu lugar na ordem física e moral. Começemos, pois, por examinar as conformidades e as diferenças entre sexo e o nosso.

Em tudo o que não depende do sexo, a mulher é homem [...] Em tudo o que depende do sexo, a mulher e o homem têm semelhanças e diferenças; a dificuldade de compará-los provém da dificuldade de determinar na constituição de um e de outro o que é do sexo e o que não é [...] A única coisa que sabemos com certeza é que tudo o que eles têm de

²⁸⁵ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 583/O.C.,IV, p. 777.

comum pertence à espécie e tudo o que têm de diferente pertence ao sexo.²⁸⁶

Como nota Burgelin, a finalidade natural designa a mulher para um certo lugar e uma certa função. Emílio, quando criança, tinha uma espécie de neutralidade sexual e é quase somente na adolescência que ele aparece como um ser masculino. Sofia, ao contrário, é apresentada imediatamente como mulher, distinta do homem e em relação a ele. Em princípio eles não são nem iguais nem desiguais, eles são semelhantes e diferentes, nós logo diríamos complementares. Mas fica evidente no curso de todo livro, conclui o comentador, que há uma espécie de primazia masculina.²⁸⁷ Com efeito, Burgelin atenta para um detalhe importante na antropologia de Rousseau: a mulher é desde sempre pensada a partir das consequências de sua natureza sexual. Mais adiante, Rousseau continua:

Na união dos sexos cada um concorre igualmente para o objetivo comum, mas não da mesma maneira. Desta diversidade nasce a primeira diferença assinalável entre as relações morais de um e de outro. Um deve ser ativo e forte, o outro passivo e fraco; é preciso necessariamente que um queira e possa; basta que o outro resista pouco.²⁸⁸

Ou seja, o ato sexual determina, segundo Rousseau, comportamentos distintos para homens e mulheres. Dessas características, que Rousseau considera como diferenças morais, segue-se que a mulher existe especialmente para agradecer ao homem, mas que o homem não deve agradá-la diretamente, mas apenas afirmando a sua potência. Rousseau ainda afirma que a mulher deve ser subjugada pelo homem e nunca provocá-lo, pois sua violência está em seus encantos e é por eles que a mulher faz o homem descobrir a própria força para usá-la. Daí nasce, diz Rousseau, a audácia masculina e a timidez feminina:

Tendo o empreendimento consequências tão diferentes para os dois sexos, será natural que tenham a mesma audácia para se entregar a ele? Como não ver que, havendo uma tão grande desigualdade de condição, se a reserva não impusesse a um a moderação que a natureza impõe ao outro, disso logo resultaria a ruína de ambos e o gênero humano pereceria pelos meios estabelecidos para conservá-lo? Com a facilidade que as mulheres têm de mexer com os sentidos dos homens e de despertar no fundo de seus corações restos de um temperamento quase extinto, se houvesse algum infeliz lugar na terra em que a filosofia tivesse introduzido esse costume, sobretudo nos países quentes, onde nascem mais mulheres do que homens, tiranizados por elas ele acabariam sendo suas vítimas e ver-se-iam todos arrastados para a morte sem que pudessem defender-se.²⁸⁹

Portanto, para Rousseau, naquilo que envolve o ato sexual, homens e mulheres têm papéis distintos e prescritos pela natureza. É a reserva feminina que confere moderação aos

²⁸⁶ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 491/ *O.C.*, IV, p. 693ss.

²⁸⁷ BURGELIN, *Op. Cit.* p. 1629.

²⁸⁸ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 491/ *O.C.*, IV, p. 693ss.

²⁸⁹ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 493/ *O.C.*, IV, p. 694.

impulsos do homem; é assim que, segundo Rousseau, a natureza faz com que o desejo de reprodução não acabe por promover extinção da própria espécie. Como nota Burgelin, a sexualidade está na jurisdição da lei natural, por oposição ao amor, que é um fato social. A lei de natureza supõe uma polaridade física e psíquica, aquela da atividade e da passividade. Ela exprime em termos de luta e violência, ataque e defesa que desemboca numa derrota consentida. De um lado, violência e vontade masculina, de outro, resistência, mas provocação feminina. É um combate de má fé que tem por fim não apenas o ato sexual, mas a sujeição. Na animalidade, o instinto é suficiente e tem sua medida nos dois sexos. Os humanos não têm instintos e devem adquirir o que é dado ao animal. Eles estão “sem medida”, então, recuperada sua liberdade, deve haver uma moralidade sexual. Ora, se a natureza impõe ao homem a moderação, a mulher, diferentemente da fêmea do animal, está constantemente disponível para o macho. É necessário um freio psicológico e moral: a timidez e a vergonha que acompanham o amor. Donde a importância para as mulheres de regras morais rigorosas. Se a predicação dos filósofos arruína essas regras, os homens serão finalmente sujeitados, porque a iniciativa passa às mulheres, o que é contra a natureza. A partir desses princípios, Rousseau empreende uma espécie de dedução da conduta feminina, tão diferente daquela do homem. Assim, a mulher permanece submissa ao juízo dos homens, ela é feita para obedecer, para ceder e para suportar a injustiça. Mas por uma espécie de reversão que é ainda na natureza, ela agrada, e a pretensa vitória da força viril, conclui Burgelin, é finalmente derrota do homem seduzido e vitória da astúcia feminina.²⁹⁰

É bastante esclarecedora a leitura de Burgelin. Por ela podemos compreender que, em Rousseau, a natureza sexual da mulher é sempre pensada a partir de suas consequências morais imediatas; é assim que a descrição do feminino assume um papel importante na transformação do puro impulso de reprodução em paixões. O pudor feminino produz a moderação masculina; o pudor e a moderação são, portanto, as leis que regulam o impulso sexual e fazem com que os seres humanos superem a natureza a partir de sua própria natureza sexual:

O ser supremo quis honrar em tudo a espécie humana; dando ao homem inclinações desmesuradas, dá-lhe ao mesmo tempo a lei que as regula, para que ele seja livre e tenha domínio sobre si mesmo; entregando-o a paixões imoderadas, junta a tais paixões a razão para governá-las; entregando a mulher a desejos ilimitados, junta a esses desejos o pudor que os contenha. Além disso, acrescenta uma recompensa real que temos pelas coisas decentes quando delas fazemos a regra de nossas ações. Acho que tudo isso compensa o instinto dos animais.²⁹¹

²⁹⁰ BURGELIN, *Op. Cit.*, p. 1630.

²⁹¹ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 494/ *O.C.*, IV, p. 695.

Portanto, como mostra esse trecho, a natureza, ou Deus, não atribuiu ao homem um instinto como aos animais. No tocante ao sexo, os animais têm um moderador natural, já o homem, não. Como vimos na análise do segundo *Discurso*, embora na espécie humana a necessidade sexual fosse fugidia e calma porque os homens viviam isolados uns dos outros, ela não era periódica, ou seja, era sempre constante.²⁹² Por esse motivo, os homens, ao se aproximarem, tornam-se suscetíveis às novas paixões, e a necessidade sexual, sem um regulador natural, poderia conduzir não apenas a costumes depravados, mas à própria extinção do gênero humano. Porém, ao se aproximarem, os homens produzem para si mesmos uma segunda natureza. Com a cultura, nascem os sentimentos morais como, por exemplo, o pudor. Assim, a necessidade sexual se modifica e a espécie humana, ao contrário de se extinguir por um ímpeto desmedido, conserva-se artificialmente pela moralização da necessidade sexual.

Segundo Charrak, o essencial na proposta de Rousseau é estabelecer o pudor como natural às mulheres. Não se trata de mantê-lo ao nível do instinto, mas para certificar que a evolução feminina tem seu lugar na ordem natural no desenvolvimento da espécie no mesmo termo da passagem de Emílio na moralidade. O pudor, diz Charrak, não tem apenas a função de substituir a característica insaciável do desejo feminino, ele é um elemento essencial na constituição da relação amorosa, uma vez que ele une o duplo preço de uma alma e de uma preferência aos prazeres prometidos ao amante.²⁹³

Como dissemos no início deste capítulo, a perspectiva que Rousseau toma da sociabilidade humana a partir do *Emílio* é uma perspectiva mais complexa porque se tratava de considerar, ao contrário das teses do segundo *Discurso*, as condições de desenvolvimento da sociabilidade no seio da própria natureza humana e não como obra de um “acaso funesto.” Assim, devemos frisar que há uma mudança considerável na sociabilidade de Emílio em comparação com o processo de socialização do homem selvagem. Com a mulher, parece que esse deslocamento de perspectiva se intensifica e a “natureza” da mulher é pensada desde sempre em termos de uma cultura. A condição da mulher na ocasião sexual constitui uma circunstância privilegiada para o desenvolvimento de sentimentos morais. O pudor, como bem nota Charrak, torna-se um ponto central na transformação do desejo sexual em amor e no equilíbrio das relações:

²⁹² ROUSSEAU, *Segundo Discurso*, 1978, p. 256/ *O.C.*, III, p. 158.

²⁹³ CHARRAK, *Op. Cit.*, p. 825-6.

Portanto, a fêmea do homem compartilhe ou não seus desejos e queira ou não satisfazê-los, ela sempre o repele e se defende, mas nem sempre com a mesma força, nem, por conseguinte, com o mesmo sucesso. Para que o atacante seja vencedor, é preciso que o atacado permita-o ou o ordene, pois de quantos meios hábeis ele não dispõe para forçar o agressor a usar a força! O mais livre e o mais doce de todos os laços não admite violência real, pois a natureza e a razão opõem-se a tanto; a natureza, por ter dotado o mais fraco de força suficiente para resistir quando quiser; a razão, porque uma violência real é não apenas o mais brutal de todos os atos, mas também o mais contrário ao seu fim, quer porque assim o homem declara guerra à sua companheira e a autoriza a defender sua pessoa e sua liberdade até mesmo à custa da vida do agressor, quer porque só a mulher pode julgar o estado em que se encontra, e uma criança não teria pai se todo homem pudesse usurpar seus direitos.²⁹⁴

Portanto, para Rousseau, a natureza e a razão não admitem violência nos atos sexuais porque ela contraria a finalidade natural do ato sexual: perpetuação e conservação da espécie. Quando a natureza não opera mais sozinha, abre-se a possibilidade da violência. Nesse caso, ela não apenas é irracional e antinatural, mas legitima a declaração de guerra da fêmea contra o macho e deslegitima os direitos paternos. É bastante interessante que nesse trecho em que Rousseau analisa o estupro, ele compreenda a relação sexual quase nos termos de um contrato no qual a liberdade e o consenso são pressupostos. O poder de ação da mulher é importante, de modo que ela possa relativizar sua submissão:

Então, o que há de mais doce para o homem em sua vitória é conjecturar se é a fraqueza que cede à força, ou se é a vontade que se rende, e a astúcia da mulher é sempre deixar essa dúvida entre ela e ele. O espírito da mulher neste ponto corresponde perfeitamente a sua constituição; longe de corar de sua fraqueza, as mulheres orgulham-se dela; seus tenros músculos não oferecem resistência, elas dizem não poder carregar os mais leves fardos, e teriam vergonha de ser fortes. Por quê? Não apenas para parecerem delicadas, mas por uma precaução mais hábil; preparam de longe as desculpas e o direito de serem fracas quando preciso.²⁹⁵

Segundo Burgelin, há nessa passagem uma dialética natural do agradar, que é primeiramente uma necessidade feminina, mas passa também para a condição masculina. A violência se torna uma falsa violência, assim como a resistência se torna uma falsa resistência, que não se torna real senão por razões tiradas da arte de viver ou das exigências sociais e morais: é necessário que uma criança tenha um pai. Donde se segue a gravidade do adultério feminino. A arma da fraqueza será então a astúcia, que suscita, capta e modera a violência do homem e assegura finalmente a vitória. A mulher protege assim sua fraqueza e sua condição que é a de ter a necessidade do homem. Mas o homem, ao seu turno, deverá seduzir, captar a perpétua ambiguidade da mulher, e por consequência, agradá-la: sua força não pode aparecer senão através

²⁹⁴ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 494/ *O.C.*, IV, p.695.

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 495/ *Ibidem*, p. 696.

da galantaria.²⁹⁶

Evidentemente que aqui não se trata da galantaria francesa comum nas grandes sociedades para corromper as mulheres casadas, mas sim de uma reação moral masculina adequada às exigências femininas. Nesse sentido, podemos dizer que a “astúcia” da mulher coquete deriva de sua habilidade como uma ferramenta fundamental pela qual ela enfrenta suas condições factuais de existência. Assim, para Rousseau, a mulher não seduz o homem por cálculo, mas por uma real necessidade:

Vede como o físico leva-nos imperceptivelmente ao moral e como da grosseira união dos sexos nascem aos poucos as mais doces leis do amor. O domínio das mulheres não lhes pertence porque os homens o tenham desejado, mas porque assim o quer a natureza; pertencia-lhes antes que elas parecessem tê-lo [...] Esse predomínio pertence às mulheres e não lhes pode ser retirado, mesmo quando elas abusam dele; se fosse possível elas o perderem, há muito o teriam perdido.²⁹⁷

Segundo Burgelin, há bem uma ambiguidade no império das mulheres, tão perigoso para o homem, e, porém quisto pela natureza, desde a origem. Ambiguidade que Rousseau denunciara já no primeiro *Discurso*, onde as mulheres são chamadas de “Tiranas” da liberdade dos homens, mas ele acrescenta em nota:²⁹⁸

É um presente que a natureza lhes fez, visando à felicidade do gênero humano. Melhor dirigido, poderia produzir tanto bem quanto hoje causa de mal. Não se percebe ao certo quais as vantagens que surgiriam na sociedade se uma educação melhor se desse a essa metade do gênero humano que governa a outra.²⁹⁹

Nota-se a que ponto, sublinha Burgelin, a educação das mulheres importava para Rousseau, e a que ponto o amor é uma armadilha. A mulher, conclui o comentador, é inteiramente condicionada pelo seu sexo, fisiológica e psicologicamente, e nós deslizamos insensivelmente do natural para o social: há continuidade entre as funções femininas, as consequências da maternidade e a instituição conjugal e familiar.³⁰⁰

De fato, o amor é um sentimento complexo com o qual Rousseau se importava bastante e cuja trama do romance *A nova Heloísa* oferece aos estudiosos inúmeros exemplos. Ainda que seja um sentimento sublime, o amor pode ser uma fonte de sofrimento e desordens sociais; ele tanto pode ser causa da união quanto o começo da corrupção. Como bem mostra Tanguy L’Aminot em seu artigo *Julie libertine* (1991), ainda que fosse um canto de elogio à

²⁹⁶ BURGELIN, *Op. Cit.*, p. 1631.

²⁹⁷ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 496/697.

²⁹⁸ BURGELIN, *Op. Cit.*, p. 1631-2.

²⁹⁹ ROUSSEAU, *Primeiro Discurso*, 1978, p. 345/O.C., III, p. 21.

³⁰⁰ BURGELIN, *Op. Cit.*, p. p. 1631-2.

virtude, a publicação do romance de Rousseau provocou múltiplas interpretações nos séculos XVIII, XIX e XX. Inclusive, em função do teor erótico de algumas cartas, teve também uma recepção libertina. A complexidade do sentimento de amor não poderia encontrar um lugar privilegiado senão na alma da heroína de Rousseau. Como se sabe, Júlia elaborou um plano para forçar um casamento com St. Preux contra a vontade do pai.³⁰¹ Esse plano envolvia um filho cuja concepção ocorreu no gabinete de Júlia num jantar oferecido pela família d'Etange.³⁰² No entanto, por uma queda acidental, ela abortou, restando-lhe na consciência apenas os remorsos de um ato desesperado.³⁰³ Coube à personagem Júlia, enquanto Senhora de Wolmar, a difícil tarefa de reconciliar o amor e a virtude: ela era o centro de gravidade no qual orbitavam todos os eventos da ficção de Rousseau; eram as resoluções de sua vontade que conduziam o destino dos demais personagens. Como mulher, Júlia também estava condicionada fisiológica e psicologicamente pelo seu sexo. Note que nesse tocante, por razões históricas óbvias, Rousseau não desvincula da sexualidade feminina a maternidade:

Não há nenhuma paridade entre os dois sexos quanto à consequência do sexo. O macho só é macho em certos instantes, a fêmea é fêmea a vida toda, ou pelo menos a juventude toda; tudo faz lembrar seu sexo e, para bem preencher suas funções, ela precisa de uma constituição que se coadune com ele. Precisa de precauções quando está grávida, precisa de repouso nos partos, precisa de uma vida calma e sedentária para amamentar os filhos, precisa, para educá-los, de paciência e mansuetude, de um zelo e de uma afeição que nada espante; ela serve de ligação entre os filhos e o pai, só ela faz com que o pai os ame e lhe dá confiança para chamá-los seus filhos. Quanta ternura e preocupação ela não deve ter para manter a união em toda a família! E enfim tudo isso não devem ser virtudes, mas sim gostos, pois caso contrário a espécie humana logo se extinguiria.³⁰⁴

Portanto, o amor e o casamento são, para Rousseau, os artifícios disponíveis para a conservação social da espécie humana. O pudor e a astúcia feminina produzem a moderação e um engajamento masculino; por essa via, a mulher desenvolve no homem o amor conjugal e o amor paterno, base de sustentação da unidade familiar, necessária tanto para a mulher quanto para a espécie humana. Donde, para Rousseau, o adultério torna-se mais grave na condição da mulher:

[...] todo marido infiel que priva a mulher do único prêmio dos austeros deveres de seu sexo é um homem injusto e bárbaro; a mulher infiel, porém, vai além, ela dissolve a família e rompe todos os laços de natureza; dando ao homem filhos que não são dele, trai a uns e a outros, soma a perfídia à infelicidade. Mal posso ver a perturbação e o crime que isso provoca [...] Que é então a família, senão uma sociedade de inimigos secretos que uma mulher culpada arma um contra o outro, obrigando-os a fingir que se amam?³⁰⁵

³⁰¹ Cf. 1ª parte, XXX.

³⁰² Cf. 1ª parte, LIII a LV.

³⁰³ Cf. 1ª parte, LXIII, e 3ª parte, XVIII.

³⁰⁴ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 496/ *O.C.*, IV, p.697.

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 497/ *Ibidem*, p. 698.

Segundo Burgelin, a desigualdade moral vem disso que a corrupção da mulher corrompe a família e a sociedade. Esposa e mãe, ela responde pela união que supõe, em particular, a certeza da paternidade, o que é, aos olhos de Rousseau, capital.³⁰⁶ Sobre essa importância, Burgelin cita uma passagem d'*A nova Heloísa*, cuja reprodução não é inoportuna:

Não é somente o interesse dos Esposos mas a causa comum de todos os homens que a pureza do casamento não seja alterada. Cada vez que dois esposos se unem por um laço solene, intervém um compromisso tácito de todo o gênero humano de respeitar esse laço sagrado, de honrar neles a união conjugal [...] O público é, de uma certa forma, garantia de uma convenção feita em sua presença, e pode-se dizer que a honra de uma mulher pudica está sob a proteção especial de todas as pessoas de bem.³⁰⁷

Nota-se, continua Burgelin, que não se trata do contrato social propriamente dito, mas de um contrato que engloba o gênero humano em seu conjunto. Donde essa conclusão sobre a importância capital para compreender o papel da opinião na psicologia feminina. Se o adultério feminino rompe os laços de natureza, a moralidade feminina demanda cuidados particulares.³⁰⁸ Nesse sentido, podemos dizer que, para Rousseau, a distinção sexual provocou um deslocamento mais acentuado na natureza da mulher; esse desajuste anexa a ela, como consequência da nova condição, características tais como: o pudor, a astúcia, a sedução, a maternidade, a dependência, a família e, por fim, a opinião:

[...] não importa apenas que a mulher seja fiel, mas que o seja considerada pelo marido, por seus próximos, por todos [...] Essas são as razões que colocam a própria aparência entre os deveres das mulheres e tornam-lhe a honra e a reputação não menos indispensáveis quanto a castidade [...] Afirmar vagamente que os dois sexos são iguais e que seus deveres são os mesmos é perder-se em vãs declarações, é nada dizer, enquanto não se responder a isto.³⁰⁹

Em comentário a essa passagem, Burgelin afirma que a situação da mulher é bem diversa daquela do homem. O casamento, sendo garantido pelo público, é importante não somente que elas sejam virtuosas, mas que elas o pareçam. A opinião é tumulto da virtude entre os homens e o trono entre as mulheres. Deve-se lhes inculcar desde infância. Eis a razão pela qual St. Preux, explica Burgelin, fica tão profundamente chocado que as mulheres da sociedade parisiense, por uma espécie de inversão perversa, dissimulam seus bons sentimentos e sua simplicidade sob uma máscara de libertinagem. Compreende-se que essa contínua atenção à opinião pública, nisso que se diz ou pensa delas, torne as mulheres corruptas, mas também que

³⁰⁶ BURGELIN, *Op. Cit.*, p. 1632-3.

³⁰⁷ ROUSSEAU, *Júlia*, 1994, 3ª parte, XVIII, p. 317/O.C., II, p. 359 ss.

³⁰⁸ BURGELIN, *Op. Cit.*, p. 1632-3.

³⁰⁹ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 497/O.C., IV, p. 698.

elas possam constituir em Genebra um corpo encarregado da vigilância moral.³¹⁰

Portanto, para Rousseau, pelo fato de a natureza ter confiado à mulher a gestação dos filhos, acarreta a ela uma exigência moral diferenciada. Se em sociedade os homens estão todos submetidos à opinião, as mulheres, em função da legitimidade dos filhos, estão num grau ainda maior. A importância da maternidade foi algo apontado por Rousseau já no primeiro livro do *Emílio*, quando ele defendia que a verdadeira ama de leite deveria ser a mãe, pois, segundo o raciocínio de Rousseau, ao negar amamentar o filho, a mulher logo negaria gerar e, assim, a união dos sexos deixaria de ser um atrativo natural para a formação da família e poderia ser uma fonte de degeneração dos costumes.

Nesse contexto, Rousseau critica Platão porque este, na *República*, abole a distinção entre os papéis dos homens e das mulheres na *polis*. Segundo a teoria de Platão, tanto homens quanto mulheres poderiam ser educados para a guarda da cidade. Isso implicaria não apenas que treinariam nus juntos para desenvolverem habilidades semelhantes, mas também que os magistrados planejarão festas de modo que se promovessem uniões entre as melhores guerreiras e os melhores guerreiros, perpetuando, assim, os melhores filhos. Estes seriam criados separados dos pais e de acordo com os interesses da *polis*. Diz Platão na *República*:

[...] as mulheres de nossos guardiães despirão as vestimentas, pois a virtude tomará o lugar destas; participarão das guerras e de todas as fainas que concernirem a guarda da cidade [...] As mulheres de nossos guerreiros serão todas comuns a todos; nenhuma delas habitará em particular com nenhum deles; do mesmo modo, os filhos serão comuns e os pais não conhecerão os filhos nem estes os pais [...] Logo, instituiremos festas, em que reuniremos noivos e noivas [...] Quanto aos jovens que se tiverem distinguido na guerra ou alhures, conceder-lhe-emos, entre outros privilégios e recompensas, maior liberdade de se unir às mulheres, de modo a haver pretexto para que a maioria dos filhos sejam por eles engendrados.³¹¹

Rousseau vê nesse expediente a causa das desordens civis e a inviabilidade do desenvolvimento dos sentimentos patrióticos:

[...] estou falando da promiscuidade civil que confunde em toda parte os dois sexos nos mesmos empregos, nos mesmos trabalhos e não pode deixar de gerar os mais intoleráveis abusos; estou falando da subversão dos mais doces sentimentos da natureza, sacrificados a um sentimento artificial que só pode subsistir através dele; como se não fosse preciso uma ligação natural para formar laços de convenção! Como se o amor pelo próximo não fosse o princípio do amor que se deve ao Estado! Como se não fosse pela pequena pátria que é a família que o coração se liga à grande! Como se não fossem o bom filho, o bom marido, o bom pai que fizesses o bom cidadão!³¹²

³¹⁰ BURGELIN, *Op. Cit.*, p. 1633.

³¹¹ PLATÃO, *República*, livro V, 451d-460c.

³¹² ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 499/ *O.C.*, IV, p.700.

Como nota Burgelin, se a *República* de Platão dissolve a família, homens e mulheres recebem a mesma educação e as crianças são educadas em comum. Quanto à liberdade sexual, diz Burgelin, é uma alusão ao amor grego, provavelmente pelo fato de que os sentimentos conjugais não existiam mais. O “sentimento artificial” é o amor à pátria, cuja condição, para Rousseau, é o amor aos próximos, fundado ele mesmo sobre essa “ligação natural” que é a inclinação do homem por uma mulher. O casamento é o fundamento da sociedade, ainda que a estrutura familiar e a estrutura política tenham efeitos contraditórios. Rousseau, continua Burgelin, frequentemente exprimiu a promiscuidade dos sexos.³¹³ Além da *Carta a d’Alembert*, o comentador cita também algumas passagens d’*A nova Heloísa*, na qual a Senhora de Wolmar aplica um método de separação sexual para administrar as relações entre os empregados, de modo a manter uma unidade moral na pequena comunidade de Clarens:

As ligações por demais íntimas entre os dois sexos nunca produzem senão o mal. É dos conciliábulos que se realizam entre as camareiras que sai a maioria das brigas de uma casa. Se houver uma que agrada o mordomo ele não deixa de seduzi-la a expensas do patrão [...] é sempre entre homens e mulheres que se estabelecem esses secretos monopólios que, com o tempo, arruinam as mais opulentas famílias [...] Júlia [...] afirma que nem do amor nem da união conjugal resulta o intercâmbio contínuo entre os dois sexos [...] a mulher e o marido estão destinados a viver juntos, mas não da mesma maneira.³¹⁴

Nesse tocante, Burgelin salienta que não se trata simplesmente de uma disciplina do amor ou uma precaução contra as paixões, é um caso particular de uma lei, nunca explicitamente enunciada, mas que comanda toda a antropologia de Rousseau, qual seja, que a alteridade corrompe: ela joga no cosmopolitismo como na relação entre os sexos, ela impede de permanecer em si mesmo.³¹⁵ Nessa mesma esteira, Charrak aponta que a crítica que Rousseau endereça a Platão não é moral, ela mantém nos fundamentos antropológicos um laço político. Não se trata, diz Charrak, de rejeitar a ideia de uma comunidade de mulheres pelo motivo de sua imoralidade. Mas essa ficção torna paradoxalmente impensável, para Rousseau, o desenvolvimento do patriotismo no coração do indivíduo, que não pode se ligar ao resto do povo senão pela mediação dos cuidados que ele leva em sua própria família, e, nessa perspectiva, é necessário estar seguro de sua filiação. A crítica da comunidade de mulheres mostra que o pai não conhece seu pertencimento à República senão a partir da experiência familiar. Uma vez mais, finaliza Charrak, Rousseau mostra o cuidado de dar conta das condições efetivas da generalização dos

³¹³ BURGELIN, *Op. Cit.*, p. 1634-5.

³¹⁴ ROUSSEAU, *A nova Heloísa*, 1994, 4ª parte, X, p. 392/O.C., II, p. 449 ss.

³¹⁵ BURGELIN, *Op. Cit.*, p.1634-5.

sentimentos e das ideias.³¹⁶

É evidente que a sociedade política não se confunde com a família; para Rousseau, trata-se claramente de esferas distintas. Como vimos, num certo sentido, a sociedade política se opõe a sociedade familiar como, por exemplo, no que toca ao poder patriarcal.³¹⁷ Nesse caso, como aponta Charrak, trata-se de ilustrar o meio pelo qual Rousseau compreende o desenvolvimento gradual do sentimento patriótico no indivíduo, ainda que para tanto Rousseau tenha que novamente abrandar dois polos antagônicos, como a sociedade familiar e a sociedade política, de modo a compreendê-los em suas nuances. É nesse contexto que devemos compreender o papel da mulher atribuído por Rousseau no desenvolvimento social da espécie humana. Embora Rousseau não tenha incluído a mulher na vida política propriamente dita, ele não despreza o poder feminino, seja ele exercido na educação das crianças, na influência nas decisões e costumes dos homens, ou no controle da opinião pública. Para Rousseau, o poder feminino não é negligenciável. Nesse contexto, Charrak afirma que o ponto essencial da aprendizagem pela opinião, que parecia desviar as mulheres da verdade, as torna juízes noutra sentido; às mulheres pertence o pronunciar sobre a reputação e é de algum modo nelas que a opinião pública, “a mais importante de todas” as leis, segundo o *Contrato social* (II, 12), torna-se uma regra sensível. É assim, diz Charrak, que a educação das mulheres convém à opinião, o que não é somente porque sua virtude depende dos homens, mas porque o juízo dos homens se regula sobre o que elas tornam amável.³¹⁸

Mas, embora toda mulher queira agradar aos homens, e deva querê-lo, há muita diferença entre querer agradar ao homem de mérito, ao homem realmente amável, e querer agradar a esses pequenos galanteadores que desonram seu sexo e aquele que imitam [...] A mulher que ama os verdadeiros homens e que quer agradar a eles usa de meios apropriados a seu plano.³¹⁹

Nesse contexto, embora Rousseau não aprove, ele considera a educação da mulher na Grécia Antiga a mais sábia. Como vimos, para ele, não é necessário educar a mulheres entre militares para gerar soldados. Rousseau, porém, admirava o costume espartano de as jovens dançarem nuas nas cerimônias e rituais públicos. Obviamente, ele não aprovava a nudez em si, mas:

Qualquer que fosse a impressão que causasse este costume no coração dos homens, era

³¹⁶ CHARRAK, *Op. Cit.*, p. 826.

³¹⁷ ROUSSEAU, *Contrato Social*, I, cap. 2.

³¹⁸ CHARRAK, *Op. Cit.*, p.827-8.

³¹⁹ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 503/ O.C., IV, p. 703.

excelente para dar às mulheres uma boa constituição na juventude através de exercícios agradáveis, moderados e salutares, além disso, servia para aguçar e formar seus gostos através do contínuo desejo de agradar, sem fazer com que seus bons costumes corressem riscos.³²⁰

Segundo Rousseau, depois de casadas, as mulheres espartanas não apareciam mais em público e restringiam as atenções à casa e à família: “Esta é a maneira de viver que a natureza e a razão prescrevem às mulheres. Assim, dessas mães nascem os mais sadios, os mais robustos e os mais bem conformados homens da terra.”³²¹ Portanto, a educação da mulher espartana é um exemplo da maneira pela qual elas poderiam exercer seu poder na casa e na *polis*. Como nota Schwartz e como mostra a dedicatória do segundo *Discurso*, Rousseau, ao contrário de Aristóteles,³²² não criticava o fato das mulheres espartanas governarem os homens; para Rousseau, o poder da mulher espartana era importante, porque elas controlavam informalmente a opinião pública, saldando os cidadãos-guerreiros corajosos e úteis ao Estado, e, assim, incorporavam a lei não escrita, o costume, que era politicamente predominante. A procissão das jovens espartanas e a vida doméstica reforçavam o desejo heterossexual e a mútua dependência. O paradoxo de Esparta, conclui Schwartz, é que a virtude republicana dos cidadãos não existe porque eles são insensíveis às afeições eróticas e familiares, mas porque o sucesso do legislador está na manipulação e no redirecionamento dessas afeições.³²³

Portanto, é inspirado nesses modelos que Rousseau articula a educação das meninas até se tornarem mulheres. Pensada a partir de uma distinção sexual que acarreta em implicações morais distintas das dos homens e com possíveis consequências nos costumes e na política, Rousseau apresenta primeiramente uma educação física, intelectual e estética também segundo os critérios de utilidade, mas, de saída, a utilidade para a menina tem sempre uma perspectiva da sua condição enquanto futura mulher (maternidade e casamento). Portanto, o isolamento social, tão importante na educação de Emílio, não ocorre com Sofia. O canto, a dança e as atividades intelectuais visam o desenvolvimento da beleza física, da astúcia, do coquetismo e das habilidades femininas no trato social. Na educação religiosa, as meninas são inseridas

³²⁰ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 505/ *O.C.*, IV, p. 705.

³²¹ *Ibidem/Ibidem*.

³²² “Existia tal características entre os lacedemônios, e no período de sua hegemonia, muitos assuntos eram decididos por mulheres (afinal, que diferença há entre as mulheres governarem e os governantes serem governados pelas mulheres? O resultado é idêntico). Mesmo a respeito da bravura, que não tem utilidade na vida diária e só é necessária na guerra, a influência das mulheres na Lacedemônia foi extremamente pernicioso” (ARISTÓTELES, *Política*, 1270a).

³²³ SCHWARTZ, *Op. Cit.*, p. 53-54.

precocemente de modo a desenvolverem uma razão prática e, ao contrário de Emílio, elas não enveredam em questões de ordem metafísica. Limitadas à ordem prática, a mulher tem a difícil missão de conciliar a consciência moral com a opinião humana, devendo optar pela primeira somente quando ambas estiverem em oposição. Nesse tocante, Rousseau aprova o desenvolvimento do espírito na mulher; para ele, para bem julgar a opinião e os preconceitos sob os quais está subjugada, a mulher deve conhecer a fundo os corações dos homens, não dos homens em geral, como fizera Emílio no estudo da História, mas as paixões dos homens que as circundam de modo a desenvolver uma “moral experimental”. É com agudeza de espírito que a mulher bem julga as paixões, as opiniões e os preconceitos e, a partir desse juízo, ela pode tirar alguma utilidade para sua condição:

Em que se baseia toda essa arte a não ser em observações finas e repetidas que a fazem ver a cada instante o que se passa no coração dos homens e que a dispõem a dar a cada reação secreta que nota a força necessária para freá-la ou acelerá-la? Ora, será que tal arte se aprende? Não, ela nasce com as mulheres; todas as têm, e nunca os homens a tiveram na mesma medida. Esta é uma característica distintiva do sexo. A presença de espírito, a penetração, as observações finas são a ciência das mulheres, e a habilidade de se valer delas é seu talento.³²⁴

Ao chegar à idade casadoira, as moças também recebem uma educação moral e sexual. Nesse tocante, Rousseau não condena os desejos sexuais femininos, ao contrário: ele não somente os isenta de culpa como também louva o coquetismo bem regrado. Para o filósofo, a mulher deve divertir-se com sua faceirice na juventude para, quando casada, concentrar suas atenções na vida doméstica e promover a felicidade conjugal. Ele critica o costume das grandes cidades na educação das mulheres, pois nelas se educam as moças nos conventos, reprimindo seu coquetismo natural, e, em função disso, elas se passam por virtuosas para conseguir logo um casamento, não para viverem modestamente, mas para recuperar o tempo perdido e viver na licenciosidade:

Impõe-se às moças um constrangimento aparente de encontrar tolos que se casem com elas pelo seu comportamento. Mas reparai por um momento nessas moças; por baixo de um ar constrangido, mal disfarçam o desejo que as devora, e já vemos em seus olhos o ardente desejo de imitar suas mães. O que desejam não é um marido, mas a licenciosidade do casamento. Será preciso um marido, quando há tantos recursos de se passar sem ele? Mas é preciso um marido para encobrir tais recursos. A modéstia está no rosto delas e a libertinagem está no fundo do seu coração; essa própria modéstia fingida é um sinal disso; só a afetam para poderem livra-se dela mais cedo.³²⁵

Portanto, Rousseau considera a repressão do coquetismo natural um equívoco que

³²⁴ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 536/ O.C., IV, p. 734.

³²⁵ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 542/ O.C., IV, p. 730-41.

pode se voltar contra os próprios costumes. Nesse tocante, ele acredita que a astúcia natural da mulher, como recompensa de sua fraqueza, age sobre ela mesma de modo a equacionar os desejos sexuais com o pudor. Assim, sua habilidade não apenas lhe permite induzir os homens a desejarem fazer o que lhe é necessário, mas também o que lhe é agradável. O coquetismo, diz Rousseau, converte-se numa lei de decência, pois, por esta habilidade natural, a mulher consegue fazer com que o homem tome a iniciativa de satisfazê-la, sem se declarar explicitamente:

Não tem a mulher as mesmas necessidades que o homem, sem ter os mesmos direitos de demonstrá-las? [...] Será preciso que o pudor a torne infeliz? [...] Não precisa ela de uma arte de comunicar suas inclinações sem revelá-las? [...] Sim, afirmo que, mantendo a faceirice em seus limites, tornamo-la modesta e verídica e dela fazemos uma lei de decência.³²⁶

Como nota Burgelin, as palavras segundo a verdade são a linguagem do homem; a linguagem da mulher é outra. Ligada ao pudor e à opinião, a mulher diz o que ela deve e não o que pensa. O que ela tem a testemunhar na verdade não se exprime em palavras, mas em acentos, em jogos de fisionomia, em simulações. Essa linguagem codificada não mente propriamente, mas é necessário saber ler. O pudor não poderia ser uma prisão, a mulher deve ter um meio de se deixar decifrar, se ela o quiser verdadeiramente. Nos discursos viris, ela perde de algum modo sua feminilidade e cessa, conseqüentemente, de agradar.³²⁷ Note que, no entendimento de Rousseau, por receber uma educação que desde sempre situa sua condição enquanto ser social e sexual, a mulher desenvolveu uma habilidade particular de comunicação e percepção que equaciona o desejo erótico com o pudor. No entanto, como vimos, Rousseau não compreende isso como uma sedução calculista, pois o coquetismo natural deveria produzir uma conduta moralmente aceitável, reafirmando as diferenças sexuais no convívio social. Por isso, da mesma maneira que os desejos sexuais de Emílio são revelados numa atmosfera moral de modo a transformá-lo num sentimento cujo objeto tinha um caráter moral bem definido, na educação das moças acontece algo semelhante; o desejo sexual é igualmente transformado no sentimento de amor, com a vantagem de que o amor, acredita Rousseau, é por excelência o campo de domínio da mulher, onde ela tem maior influência e maior autoridade:

Pois tudo consiste sempre em conservar ou recuperar os sentimentos naturais [...] Ao falar com as moças, não se trata de fazê-las temer seus deveres, nem agravar o jogo que lhes é imposto pela natureza [...] seu catecismo de moral deve ser tão curto e claro quanto seu catecismo de religião, mas não deve ser tão grave. Mostrai-lhes nos próprios deveres a fonte de seus prazeres e o fundamento dos seus direitos. Será tão penoso amar

³²⁶ Ibidem, p.537/ Ibidem, .735-6.

³²⁷ BURGELIN, *Op. Cit.*, p. 1649.

para ser amado, tornar-se amável para ser feliz, tornar-se estimável para ser obedecida e honrar-se para ser honrada?³²⁸

Portanto, a valorização de certas virtudes como um atrativo erótico mostrou-se como um expediente profícuo para inserção de Emílio na sociedade parisiense, preservando-lhe de uma possível corrupção. Na educação moral e sexual da mulher ocorre algo semelhante; suas afeições também são anexadas num objeto de amor, cujo caráter supõe o mérito moral, eliminando de saída, por exemplo, os galantes e os libertinos:

Quereis, então inspirar o amor pelos bons costumes nas moças? Sem lhes dizer sem cessar *sejam comportadas*, fazei com que se interessem muito por sê-lo; fazei com que sintam todo o valor da castidade e fá-la-eis amá-la [...] Descrevei-lhes o homem de bem, o homem de mérito; ensinai a reconhecê-lo, a amá-lo e amá-lo por elas; provai-lhes que, amigas, esposas ou amantes, só aquele homem poderá torná-las feliz.³²⁹

A instrumentalização pedagógica do desejo sexual é levada a termo e, assim, Rousseau, seguindo Platão, eleva as relações humanas por meio do sentimento de amor. Ainda que seja um sentimento ilusório, para Rousseau, o amor não deixa de inspirar as mais sublimes virtudes na alma de quem o sente e, por isso, ele é moralmente útil. Nesse contexto, se o amor é um domínio onde a mulher mais exerce seu poder e autoridade sobre um homem, Rousseau sugere que, dependendo do que as mulheres estimam e inspiram neles, a utilidade moral do amor revela mesmo um aporte para as virtudes políticas:

Tais testemunhos [a mudança de comportamento dos homens diante das mulheres], embora exteriores, não são frívolos; não se fundam apenas na atração dos sentidos; eles partem desse sentimento íntimo que todos nós temos de que as mulheres são os juízes naturais dos méritos dos homens. Quem quer ser desprezado pelas mulheres? [...] Quantas grandes coisas far-se-iam com tal impulso, se soubéssemos colocá-lo em ação! Infeliz do século em que as mulheres perdem a ascendência e em que seus julgamentos nada mais importam aos homens! É o último grau da depravação. Todos os povos que tiveram bons costumes respeitaram as mulheres. Vede Esparta, vede os germanos, vede Roma, Roma, a sede da glória e da virtude, se algum dia elas a tiveram no mundo. Foi lá que as mulheres honraram as façanhas dos grandes generais, que choraram publicamente os pais da pátria, que sua aprovação ou seus lutos foram consagrados como o mais solene julgamento da república. Todas as grandes revoluções romanas tiveram origem nas mulheres; através de uma mulher Roma adquiriu a liberdade, através de uma mulher os plebeus obtiveram o consulado, através de uma mulher terminou a tirania dos decênviros, através das mulheres Roma sitiada foi salva das mãos de um proscrito.³³⁰

Conforme essa passagem, Rousseau estima que, mesmo que num tempo passado e fora de um espaço propriamente político, a mulher tem de fato um grande poder de influência sobre as decisões dos homens, cujas consequências não se resumem aos atos polidez e de

³²⁸ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p.544/ *O.C.*, IV, p. 741ss.

³²⁹ *Ibidem*, p. 548/ *Ibidem*, p.745.

³³⁰ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 547/ *O.C.*, IV, p. 742.

sedução; o poder de influência da mulher produz um engajamento masculino cujas consequências dão exemplos as revoluções históricas citadas. No comentário a essa passagem, Burgelin afirma que Rousseau sempre viu em Roma o modelo das virtudes, ao menos na época da República ainda rural de Fabrício. Essa virtude feminina vai até a consciência política. Brutus caça os reis em 509 para vingar a honra de Lucrecia violada por Tarquínio. A mulher de Caio Licínio, em 367, resolve seu marido a propor que um dos cônsules seja plebeu. Os decênviros foram perseguidos em 449 porque um deles, Ápio Cláudio, cobiçava Virgínia, que seu pai matou para que ela escapasse da desonra. Enfim, as preces de Vetúria decidiram seu filho Coriolano, revoltado, a levar a sede de Roma em 491. Burgelin mostra que essa passagem sobre revoluções históricas romanas está esboçada numa nota tomada por Rousseau sobre *l'Histoire romaine* de Catrou e Rouillé.³³¹

A nota a que Burgelin se refere está num esboço de um ensaio no qual Rousseau pretendia fazer um levantamento dos “eventos memoráveis os quais o público atribui às causas mais sublimes e que, porém, não tiveram suas origens senão nos impulsos secretos das mulheres.”³³² Trata-se do fragmento *Essai sur les événements importants dont les femmes ont été la cause secrète*; no qual Rousseau pretendia apresentar eventos da história antiga, moderna e observações sobre grandes homens que se deixavam governar por mulheres. Os comentadores, em geral, associam esse fragmento a outros dois, *Sur les femmes*³³³ e *Idée de la méthode dans la composition d'un livre*;³³⁴ eles afirmam que muito provavelmente a composição desses textos estava relacionada a um projeto de Louise Marie Madeleine Dupin, a Madame Dupin, para quem Rousseau trabalhara como secretário de 1745 a 1751, e, em função desse fato, os comentadores datam esses três fragmentos próximo a 1745.³³⁵

O teor “feminista” desses textos oriundos da relação de Rousseau com Madame Dupin, evidentemente, nos chamou a atenção e por isso vamos nos deter um pouco nesse tema polêmico. Como se sabe, Madame Dupin era uma personalidade do século XVIII e seu salão, um

³³¹ BURGELIN, *Op. Cit.*, p. 1652-53.

³³² ROUSSEAU, *Essai sur les événements importants dont les femmes ont été la cause secrète*. In : ROUSSEAU, *O.C.*, II, p. 1257 (tradução nossa).

³³³ ROUSSEAU, *O.C.*, II, p. 1254-55.

³³⁴ ROUSSEAU, *O.C.*, II, p. 1242-7.

³³⁵ Cf. GUYOT, *Notes et variantes*. In : ROUSSEAU, *O.C.*, II, p. 1933 ss.; LE BOULER, Louise-Marie-Madeleine Dupin; TROUSSON, *Essai sur les événements importants dont les femmes ont été la cause secrète*; ROBINSON, *Idée de la méthode dans la composition d'un livre*; COULET, *Sur les femmes*. In : TROUSSON ; EIGELDINGER, *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. Honoré Champion Editeur : Paris, 2006, p. 263 ; p. 315-316 ; p. 433 ; p. 878, respectivamente.

dos mais célebres de Paris;³³⁶ segundo Burgelin, ela estava preocupada com a questão da escravidão da mulher na sociedade e preparava sobre a condição feminina uma obra na qual Rousseau havia colaborado, muito de mal grado. Tratava-se, diz Burgelin, de apoiar em uma argumentação psicológica, histórica e jurídica as reivindicações dos diretos da mulher.³³⁷ Entre os fragmentos mencionados, o mais curioso é o *Sur les femmes*. De maneira geral, numa espécie de apologia às mulheres, Rousseau escreve que se elas não tivessem sido tiranizadas pelos homens e tivessem oportunidades semelhantes às deles, certamente dariam tantos exemplos quanto deram os homens das virtudes heroicas que preenchem a história. Diz Rousseau:

Eu o repito: guardadas todas as proporções, as mulheres poderiam ter dado os maiores exemplos de grandeza de alma e de amor à virtude e em maiores números que os homens jamais fizeram se nossa injustiça não lhes tivesse arrebatado, com sua liberdade, todas as ocasiões de manifestá-las aos olhos do mundo.³³⁸

É bastante curioso ler essas passagens num autor que será, no século posterior, veementemente criticado pelo movimento feminista, o que não nos deixa outra margem de conclusão senão a de que Rousseau estava, nesse texto, escrevendo sob a influência de Madame Dupin. Sobre a recepção feminista da filosofia de Rousseau, Tanguy L'Aminot, em seu artigo *La critique féministe de Rousseau sous la Troisième République* (1995), afirma que os países ocidentais viram nascer no fim do século XIX o feminismo sob sua forma organizada e descobriram uma reivindicação que existia, no entanto, desde muito tempo.³³⁹ Com efeito, o projeto de Madame Dupin é uma prova dessa reivindicação que existia antes do movimento se consolidar. Em seu artigo, L'Aminot nos mostra que em 1880, a crítica feminista a Rousseau começa a se distinguir daquela que ele teve durante o século XVIII e na época romântica. Nesse período, entre o final do século XVIII e um pouco mais da primeira metade do século XIX, certas feministas³⁴⁰ manifestavam simpatia por Rousseau e, ainda que lamentassem as afirmações do *Emílio*, guardavam uma afeição ao pensamento social e religioso, e se confessavam seduzidas pela sensibilidade de Jean-Jacques Rousseau.³⁴¹ Como mostra L'Aminot, a crítica feminista de Rousseau durante o período de 1880 a 1918, momento em que o movimento se organiza, é uma crítica bastante variada. Nela, encontramos desde críticas radicais como a de Séverine que, num

³³⁶ LE BOULER, *Op. Cit.*, p. 263.

³³⁷ BURGELIN, *Op. Cit.*, p. 1636.

³³⁸ ROUSSEAU, *Sur les femmes*. In : _____. *O.C.*, II, p. 1255. Tradução nossa.

³³⁹ L'AMINOT, *La critique féministe de Rousseau sous la Troisième République*, 1995, p. 139.

³⁴⁰ Madame de Staël (1766-1817), Suzanne Voilguin (1801-1877) e George Sand (1804-1876) *apud* L'AMINOT, 1995, p. 139.

³⁴¹ L'AMINOT, 1995, p. 139-40.

artigo de oito de fevereiro de 1889, no periódico francês *Gil Blas*, sob o pseudônimo de Jacqueline, ataca violentamente Rousseau;³⁴² como também encontramos críticas mais indulgentes como a da feminista suíça Ellen Key, que não separava a causa das mulheres da causa das crianças. Para Key, diz L’Aminot, a criança, que de toda a sociedade é o ser mais frágil, e a mulher não podem ser vistos separadamente na luta feminista. Como mostra o comentador, essa feminista reforça o laço entre a mãe e a criança, define uma vida de família mais intensa onde esses dois seres encontram a felicidade e, para fazer isso, ela evoca Rousseau. Ellen Key louva o valor de *Emílio*, mas também vê na educação da mulher “o grande defeito do sistema” de Rousseau.³⁴³

Portanto, como mostra o artigo de L’Aminot, longe de condená-lo unanimemente pela maneira como compreendia a natureza da mulher, algumas feministas do início do século XX fazem prova de uma relativa indulgência a respeito de Rousseau; para grande parte delas, ele conserva ainda seu poder revolucionário e suas ideias não são recebidas como colocando em perigo as conquistas da mulher moderna.³⁴⁴ Nesse contexto, uma leitura recente e interessante sobre a concepção feminina de Rousseau é a de Claude Habib em seu artigo *La pudeur e la grâce* (2012).³⁴⁵ Nesse texto, Habib aborda o tema do pudor como um elemento ainda presente em algumas relações eróticas contemporâneas, mas não como um dado da natureza, como acreditava Rousseau, mas sim como um fator de graça. Segundo Habib, voltar as atenções para a literatura de Rousseau ao final da década de 1970 era como que conspirar contra o movimento, pois o amor heterossexual era visto pelas feministas como uma grande armadilha. No entanto, diz Habib: “Para entender a lição rousseuista, era necessário se desprender da desconfiança *a priori*, a fim de aceitar que alguma coisa pudesse ser dita das mulheres, que não fosse dito por uma mulher.”³⁴⁶ Habib está longe de endossar a “marcha forçada” que rege a educação de Sofia; mas ela consegue perceber nuances não negligenciáveis na descrição do feminino em Rousseau. Por exemplo, para ela, o aspecto liberal da educação feminina é que Rousseau autoriza e valoriza o coquetismo. Este se torna um fator central da educação da mulher que estimula a aprendizagem. Assim, diz a comentadora, o “narcisismo” espontâneo das meninas deve ser monitorado, mas nunca

³⁴² Ibidem, p. 141 ss.

³⁴³ Ibidem, p. 149 ss.

³⁴⁴ Ibidem, p. 153.

³⁴⁵ HABIB, C. *La pudeur et la grâce*. In : GUICHET, 2012, p. 39.

³⁴⁶ HABIB, *Op. Cit.*, p. 40.

desencorajado.³⁴⁷ Habib afirma ainda que dizer que o obstáculo aumenta o desejo e que o pudor, retardando-o, aumenta os prazeres, não é propriamente uma novidade rousseauísta; segundo a autora, Montesquieu já o tinha mostrado no *Essai sur le goût* (1757) que, pelo fato das mulheres resistirem a tudo, nelas, tudo que se concede transforma em favor, e tudo que se coloca em liberdade se torna uma graça. Assim: “O pudor, que permite as mulheres rejeitar sem humilhar, é também o que dá um preço infinito aos seus favores. Ele faz nascer o amor.”³⁴⁸ Para Habib, a novidade de Rousseau reside, então, na democratização da galantaria, pois, pela noção de natureza, ele estende sua jurisdição para fora da corte e dos salões, e combina o pudor ao desejo feminino de maneira mais íntima.³⁴⁹ Em Rousseau, diz Habib, a mulher é feita para agradar ao homem e é pela reserva que ela o agrada. O pudor permite a mulher se aproximar de uma “loucura passageira” e ceder ao desejo sem conhecê-lo de fato. Não que o desejo feminino seja mais fraco que o masculino; o desejo feminino, diz Habib, é apenas menos inegável; assim, a mulher pode se equivocar sobre o que lhe acontece: “Há uma assimetria mais elementar da emoção, uma vez que a mulher experimenta o desejo sexual não como um apetite, mas como uma desordem que culmina num ligeiro pânico pudico.”³⁵⁰

Para Claude Habib, o movimento pudico é o desejo que se trai e que toca por sua hesitação. Ao separar o desejo voluntário do desejo involuntário, Rousseau reservou à mulher aquilo que na atração revela de perturbante e indeterminado.³⁵¹ O pudor é, então, uma complicação do desejo que incita homens e mulheres numa dinâmica cujo resultado é desconhecido, e o amor é a expressão desse movimento incerto.³⁵² Como bem nota Habib, a capacidade de resistir às inventivas sexuais foi a pedra angular das virtudes femininas até uma data recente, e o que caracteriza a experiência moderna é que nós separamos a sexualidade da reprodução de um modo não previsto por Rousseau e seus contemporâneos.³⁵³ Se o pudor não é natural, pode-se ao menos julgá-lo como mais gracioso e tocante que a simples declaração da intenção sexual. Assim, conclui Habib, se ainda percebemos os favores de algumas mulheres como graças imprevisíveis, é possível que o pudor não desapareça inteiramente. A retenção e a

³⁴⁷ Ibidem, p. 41-42.

³⁴⁸ Ibidem, p. 44.

³⁴⁹ Ibidem.

³⁵⁰ Ibidem, p. 45.

³⁵¹ Ibidem, p. 46.

³⁵² Ibidem, p. 47.

³⁵³ HABIB, 2012, p. 48.

modéstia que formavam o objetivo da educação das moças perderam seu atrativo social. Porém, nas moças, o gosto de agradar parece não perder raízes, não como fato de natureza, mas sim como fator de graça.³⁵⁴

Portanto, como podemos notar na descrição e na educação da mulher preconizada Rousseau, a sexualidade ocupa um lugar central. O autor associa à sexualidade feminina o pudor e a maternidade, o que torna a mulher, por um lado, mais dependente do homem e da opinião, mas, por outro lado, atribui-lhe um poder de influência e eleição. Rousseau não nega às mulheres os desejos sexuais, mas os associa ao pudor e ao coquetismo; é pela reserva e pela linguagem indireta que a mulher seduz e expressa seus desejos. Essa comunicação mais oblíqua inventa o amor. Como mostrara Habib, o pudor e coquetismo fazem da eleição e dos favores femininos um fator de graça, o que produz o engajamento masculino. A habilidade feminina consiste, então, em conhecer bem as paixões dos homens e seus preconceitos, influenciando nos costumes e na opinião, o que também torna os homens dependentes das mulheres. Se por um lado, Rousseau tenha se equivocado ao limitar a mulher exclusivamente à vida doméstica, subordinando-a ao homem e lhe negando o poder político, ele reproduziu um preconceito de seu tempo;³⁵⁵ por outro lado, Rousseau louva o poder de influência das mulheres e crê que este poder pode ter boas consequências na vida moral e política, como fora o caso das mulheres em Esparta e em Roma. Enfim, neste breve excursus desejamos apenas mostrar que a crítica feminista a Rousseau não está completamente deslocada de nosso tema e que, inclusive, pode contribuir para compreender nuances de seu pensamento, sobretudo, na maneira como ele compreende a sexualidade.

Dito isso, podemos voltar ao *Emílio*. Após dissertar sobre a natureza da mulher e da educação que lhe é conveniente, Rousseau insere finalmente a personagem Sofia. Como bem nota Charrak, a mudança mais substancial no método de Rousseau não se dá tanto pela profissão de fé quanto pela inserção dessa personagem no livro V: “O *Emílio* é uma ficção filosófica que se encerra quase como um romance.”³⁵⁶ Para esse comentador, o final romanesco é um modo de afrontar concretamente a experiência do amor. Assim:

³⁵⁴ Ibidem, p. 49 ss.

³⁵⁵ Confira, por exemplo, o verbete “cidadão” da *Enciclopédia*, escrito por Diderot: “Cidadão é o membro de uma sociedade livre de várias famílias, que compartilha os direitos desta sociedade e goza de seus privilégios [...] Este título é atribuído às mulheres, às crianças e aos servidores apenas enquanto membros da família de um cidadão propriamente dito; eles não são verdadeiros cidadãos.” (DIDEROT; D’ALEMBERT, *Verbetes políticos da enciclopédia*. Tradução Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso Editorial; Editora Unesp, 2006, p. 51).

³⁵⁶ CHARRAK, *Op. Cit.*, p. 29.

Sofia encarna e vivifica, com a opinião, a principal mola da sociedade de seu tempo [...] Emílio define uma *norma* que os leitores não encontram em Paris; Sofia, sem ser perversa, é antes *típica*. Ela está em desajuste com as mulheres de seu tempo, mas, segundo Rousseau, ela partilha as paixões e não desenha o contrapé puro e simples – esse deslizamento autoriza a forma romanesca, que teria esvaziado o sentido da análise das disposições do homem no Emílio.³⁵⁷

Portanto, com a educação da mulher e o romancear do tratado, a teoria sobre o homem pode correr de modo mais rente à realidade de Rousseau, e ele pode, por assim dizer, fazer uma espécie de “aplicação da teoria”; o que de modo algum, adverte Charrak, compromete a unidade sistemática da obra, unidade essa que será retomada com as viagens e a educação política.³⁵⁸

Sofia é então produto da educação feminina preconizada por Rousseau e, antes de finalmente encontrar Emílio, é necessário que ela conheça a importância do casamento. Como já sabemos, o casamento é, para Rousseau, um contrato sagrado selado pela natureza. A novidade de sua teoria é tentar mostrar que a realização amorosa pode ocorrer efetivamente no casamento; mas, para tanto, deve ser abandonado o costume de apenas casar-se segundo as conveniências e os preconceitos sociais. Rousseau se mostra como um defensor do casamento pela livre escolha. Para um leitor contemporâneo, essa pauta pode parecer trivial; no entanto, a preocupação de Rousseau era mais profunda. Como vimos, num nível diferente, o casamento é semelhante a um contrato, pois além do juramento dos cônjuges, faz-se também um juramento perante o público. Nesse contexto, a realização amorosa no casamento pode redundar na conciliação entre o desejo erótico e o dever moral. Isso teria um efeito salutar nos costumes e evitaria condutas imorais, fontes das desordens sociais que tanto preocupavam Rousseau.

Após as considerações em torno do casamento por livre escolha, Rousseau retoma a educação de Emílio e prepara o terreno para realizar o encontro com Sofia. Com a busca frustrada de encontrar uma namorada, Emílio e seu preceptor partem de Paris em direção ao campo. Eis que num recanto longe do brilho das grandes cidades havia uma jovem, como aquela com a qual o preceptor alimentara a imaginação romanesca do aluno. Rousseau teórico cede então lugar para Rousseau romancista que passa a narrar o encontro entre os jovens. Sofia é mulher e, enquanto tal, tem uma percepção mais apurada do outro. Constrangida pelas indiretas do pai e do preceptor, ela logo percebe que estava diante de um candidato a desposá-la. Restava saber em que medida

³⁵⁷ CHARRAK, *Op. Cit.*, p. 32.

³⁵⁸ CHARRAK, *Op. Cit.*, p. 32-33.

Emílio também se assemelhava a suas fantasias romanescas. Emílio dá os primeiros sinais ao se sensibilizar com as memórias dos avós de Sofia. Esse primeiro sinal também comove Sofia e sua mãe a reprimir, pronunciando seu nome. Emílio percebe que estava, então, diante do objeto de suas buscas.

Rousseau narra com maestria o nascimento do amor. Os jovens trocam olhares, percebem o constrangimento mútuo e a reciprocidade do sentimento. Sofia é obrigada a falar e sua voz leva a termo o nascimento da paixão. Na narrativa dos amores de Emílio e Sofia, Rousseau nada mais faz que retomar suas teses a respeito da natureza sexual da mulher e sua psicologia. É pelo pudor e coquetismo natural que Sofia seduz e reforça a paixão de Emílio, colocando-o sob seu domínio. Como vimos, Rousseau, em certa medida, aprova isso; sem o exercício oblíquo do poder feminino no amor, a mulher nada mais seria senão uma escrava do homem.

O namoro reserva algumas lições para o casal. O primeiro é a compatibilidade: Emílio e Sofia eram um para o outro a expressão de um ideal, havia entre eles uma compatibilidade de caracteres.³⁵⁹ Outro ensinamento é a reciprocidade: uma vez um diante do outro, o nascimento da paixão foi espontâneo e recíproco. Como Rousseau já o tinha mostrado n'*A nova Heloísa*: “O amor [...] só pode nascer de uma conformidade recíproca e de uma harmonia de almas. Não se ama se não se é amado, pelo menos não por muito tempo.”³⁶⁰ Há também o ensinamento da distância: um cuidado importante tomado pelo preceptor foi o de dificultar a frequência entre os jovens; essa distância física mantinha o desejo aceso, pois o hábito de se verem nada mais faria senão sufocar a imaginação ou saciar antecipadamente o desejo. Há também a preferência: amor é um sentimento nobre, mas vaidoso, distingue-se da vaidade apenas porque, ao exigir tanto quanto doa, é pleno de equidade.³⁶¹ Por fim, resta o ensinamento do mérito moral: embora Sofia amasse Emílio e o aceitasse como namorado, ela recusava se casar; sua atitude se explica devido ao fato de Emílio ser rico e, para ela, ele teria que ser um homem bastante honrado para apagar as consequências da desigualdade. Somente após

³⁵⁹ Segundo Habib, para as correntes feministas diferencialistas, Rousseau é igualmente condenável. Segundo essa corrente, as diferenças devem produzir um dissenso e não um milagre de uma harmonia preestabelecida. Como na galanteria francesa que precede Rousseau, diz Habib, tudo que não entra na complementaridade do sexo e desconcerta os homens é rejeitado como um resíduo. (2012, p. 40).

³⁶⁰ ROUSSEAU, *A nova Heloísa*, 1994, 3ª parte, carta XVIII, p. 301/O.C., II, p. 341.

³⁶¹ Essa paixão, que vive de exclusões e de preferências, não difere neste ponto da vaidade, a não ser pelo fato de que a vaidade, exigindo tudo e nada dando, é sempre iníqua, ao passo que o amor, dando tanto quanto exige, é por si só um sentimento cheio de equidade (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 606/O.C., IV, p. 799).

uma prova do mérito moral que Sofia aceitará casar-se com Emílio. Tal mérito foi provado pelo menos duas vezes. Mesmo sendo rico, Emílio trabalha como carpinteiro e, em certa ocasião, teve de recusar um convite da namorada para honrar um acordo com seu mestre de oficina; noutra ocasião, Emílio abriu mão de um jantar também com a namorada para salvar um camponês com a perna quebrada e sua esposa grávida que estava prestes a dar a luz. Essa dupla prova mostrava que, para Emílio, o dever antecede o prazer e que nenhum capricho de Sofia o privaria do amor pela humanidade. Uma prova de amor bastante curiosa, mas suficiente para Sofia que, embora fosse geniosa, não era egoísta, e aceitava, enfim, o pedido de casamento de Emílio.³⁶²

Como vimos, durante a adolescência Emílio desenvolveu um caráter moral exemplar exatamente pelo modo pelo qual o preceptor administrava sua sensibilidade afetiva. O amor por Sofia também fora instrumentalizado de modo a elevar ainda mais o caráter de Emílio. No entanto, para que a paixão por Sofia não se transformasse num obstáculo, era preciso igualmente dominá-la com sabedoria. Nesse tocante, o preceptor reservara um ensinamento doloroso. O amor é uma paixão ambivalente; ele libertou Emílio de um impulso cego, mas diante da felicidade pelo aceite de Sofia, este sentimento poderia subjugar-lo, torná-lo dependente de suas afeições. Ainda que se possa ser feliz no amor, a felicidade humana não se reduz a experiência amorosa. Se antes era necessário tornar-se senhor dos desejos, é necessário tornar-se também senhor das paixões:

Assim, se quiseres viver feliz e sabiamente, dá teu coração à beleza imperecível; que tua condição limite os teus desejos e teus deveres vençam tuas inclinações; estende a lei da necessidade às coisas morais, aprende a perder o que te pode ser tirado; aprende a deixar tudo quando a virtude o ordena, a colocar-te acima dos acontecimentos [...]³⁶³

Além disso, como vimos, para uma verdadeira inserção na ordem civil é necessário que o amor conjugal seja um atrativo ao amor à pátria e não um obstáculo. Para resolver essa dificuldade, Emílio deve se separar momentaneamente de Sofia. Segundo Rousseau, isso é útil, pois ajuda a Emílio a ter sabedoria e domínio sobre suas afeições; testa o caráter e a constância de Sofia; e enseja uma viagem para conhecer outras nações, outras línguas e os princípios do direito político. Emílio pretende casar-se e ser chefe de família; seus desejos e interesses são legítimos. Isso implica na participação num “contrato social” que proteja sua pessoa e seus bens. Noutras palavras, os desejos e interesses de Emílio, num contrato político, se traduzem por direitos, mas a garantia de direitos implica também em deveres que equalize os interesses da comunidade; eis,

³⁶² Ibidem, p. 621-22/ Ibidem, p. 812-13

³⁶³ Ibidem, p. 629/ Ibidem, p. 820.

então, o expediente da educação política e um resumo do *Contrato social* em meio de um romance de amor.

Não é necessário reproduzir aqui o resumo das teses do *Contrato*,³⁶⁴ mas apenas observar que a motivação de Emílio nessa viagem é se instruir politicamente para encontrar uma nação onde possa morar, desposar Sofia e administrar seu patrimônio. Note que Emílio, próximo aos 25 anos, ou seja, próximo à maioridade legal,³⁶⁵ tornar-se-á senhor de si, de seus bens e membro de uma comunidade política antes mesmo de desposar Sofia. Mais uma vez a satisfação do desejo sexual é adiada para ser instrumentalizada pedagogicamente. Nesse contexto, podemos dizer que o ensinamento consiste em deixar claro que são as leis de uma comunidade política que regulam o casamento, legitimam o direito de propriedade e garantem a igualdade moral e política. O desenvolvimento gradativo dos sentimentos e das ideias alcança seu ponto máximo, a ordem anteriormente enunciada se inverte e, desse modo, será, então, do bom cidadão que se fará o bom esposo e o bom pai.

Feita a viagem, conhecidos os princípios do direito político, qual foi o balanço? Emílio percebeu que liberdade e propriedade, em alguma medida, excluem-se mutuamente e que, se preciso fosse abdicar da riqueza pela liberdade, assim o faria. Sua única corrente seria o amor. Nesse caso, ele precisava de apenas um rancho onde pudesse ser feliz com Sofia. O preceptor adverte que as sociedades modernas compostas por indivíduos sempre divididos entre seus interesses e deveres não observam rigorosamente os princípios do direito político; tais sociedades são sempre imperfeitas. Porém, ainda que o balanço seja negativo, Emílio deve sua condição de homem pela convivência entre outros homens e, por isso, deve cumprir seus deveres civis, mesmo que as leis da sociedade não passem de simulacros da “Vontade Geral”. Por fim, o preceptor observa que a felicidade conjugal e a vida retirada nunca deveriam impedir Emílio de cumprir seus deveres como membro da comunidade política: “Se o príncipe ou o Estado te chama ao serviço da pátria, deixa tudo para cumprir, no posto que te indicarem, a honrosa função de cidadão.”³⁶⁶

Emílio e Sofia finalmente se casam, mas Rousseau não termina sua obra aqui. Para

³⁶⁴ ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 646/ *O.C.*, IV, p.836.

³⁶⁵ Como bem nota Burgelin, a maioridade legal era de 25 anos na França e em Genebra (BURGELIN, *Op. Cit.*, p. 1685). Ver também o verbete *majorité*. In: DIDEROT; D’ALEMBERT, *Encyclopédie*. <<http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.8:2476.encyclopedie0513>>. Acessado em: 16/02/2015.

³⁶⁶ ROUSSEAU, *Emílio*, p. 672/ *O.C.* IV, p. 860.

ele é realmente necessário encerrar com dois últimos ensinamentos.³⁶⁷ O primeiro se dá logo após o casamento e consiste em algumas práticas para se manter a felicidade conjugal. Basicamente, eles devem manter as práticas do namoro mesmo depois de casados, ou seja, deve haver reciprocidade, liberdade, preferência, e, sobretudo, manter certa distância. Para o preceptor, o excesso de intimidade e as obrigações conjugais podem saciar precocemente e suprimir o desejo de agradar. Nesse tocante, cabe a Sofia, como mulher, a arte de amar, mantendo a distância precisa de Emílio de modo a nunca saciar plenamente seu desejo. Esse último ensinamento Sofia não o compreendeu bem, tanto que acabou recusando a primeira noite de amor por capricho. Esse acontecimento rendeu o último ensinamento, exclusivo para Sofia; qual seja: sexo é poder. Evidentemente não se trata de um ensinamento político, tampouco de sexualidade pura e animal. O preceptor quer apenas passar um ensinamento bastante prático, mais uma aplicação da teoria sobre a psicologia feminina. O preceptor mostra para Sofia a dimensão de seu poder de influência sobre Emílio. A única corrente sob a qual ele estava preso era o amor, portanto, Sofia deveria usar com sabedoria esse poder, para o bem de ambos. Para usar um raciocínio de Claude Habib, se o favor concedido deve ser concebido como um fator de graça, a recusa deve ocorrer por verdadeira modéstia. Uma recusa por capricho ou uma sedução calculista poderiam retirar o efeito de uma arma que, até então, era importante.

Rousseau encerra sua teoria sobre a natureza humana com Emílio anunciando ao preceptor que seria pai e, assim, o ciclo de educação continuaria com Emílio, enquanto pai, exercendo a função de preceptor. Como se sabe, Rousseau almejava dar continuidade ao *Emílio* numa espécie de romance epistolar, mas não exatamente num sentido cíclico. Em *Emílio e Sofia, ou os solitários* (1780), Emílio estabelece correspondência com o antigo preceptor, narrando-lhe as desventuras da vida conjugal desde que eles se separaram. Emílio e Sofia deixaram o campo e se mudaram para Paris. Influenciada pelos costumes dessa sociedade, Sofia se tornou infiel, e Emílio, ao abandoná-la, é vendido como escravo na Argélia, quando num barco com destino para Itália, fora atacado por piratas. Rousseau não concluíra essa obra, deixando apenas duas cartas, o que suscita, entre os estudiosos, apenas especulações acerca de suas intenções. Por exemplo, para Trousson, *Les Solitaires* devem ser lidos por uma referência ao tratado pedagógico e a forma romanesca se torna um substituto da experiência vivida: o ser abstrato, diz Trousson, é confrontado a uma série de experiências imaginárias nas quais espera-se que ele reaja segundo

³⁶⁷ Ibidem.

sua lei interna e em conformidade com sua aprendizagem.³⁶⁸ Nesse sentido, o expediente das viagens anterior ao casamento se mostrara útil, uma vez que, até então, Sofia ainda não tinha se mostrado completamente, e Emílio pôde, em seus infortúnios, mostrar-se como verdadeiramente sábio, senhor de suas afeições e acima das vicissitudes humanas. Como infelizmente Rousseau não concluíra essa obra, vamos nos limitar a essa inferência para evitar maiores divagações.

Em suma, a descrição da natureza feminina, a experiência amorosa, o casamento civil e a educação política são os últimos estágios da “marcha natural” de desenvolvimento pleno do indivíduo em direção à sociedade. Ao pensar a natureza da mulher a partir de uma distinção sexual com consequências morais específicas, Rousseau certamente permuta causas e efeitos, mas também borra uma fronteira anteriormente estanque, substituindo um hiato por um ser de natureza ambivalente que permite a passagem da natureza para o artifício. Não que Rousseau conceba a natureza feminina como corrompida em si mesma; Sofia, como Júlia, pode até ser considerada culpada, mas não depravada. Em última análise, Rousseau pensa a mulher como um elemento de natureza tal que permite o descentramento do indivíduo e estabelece novas perspectivas para as relações humanas. O amor, ainda que seja um paliativo para o estado de solidão; é aos olhos de Rousseau um sentimento moralmente eficaz que eleva as relações humanas e dá ascendência para as mulheres diante da opinião. Como bem nota Charrak, Sofia não oferece propriamente uma figura normativa para a natureza humana, mas antes um tipo feminino em desajuste com as mulheres de Paris. Nesse sentido, podemos dizer que Sofia é um tipo específico que permite a Rousseau a dar continuidade no desenvolvimento de sua teoria, respeitando sempre o princípio da bondade natural e o potencial social humano.

³⁶⁸ TROUSSON, *Émile et Sophie, ou Les Solitaires*. In: TROUSSON; EIGELDINGER, 2006, p. 293.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por tudo que foi argumentado neste estudo, podemos reafirmar com mais segurança que a sexualidade é, de fato, um importante tema da filosofia de Jean-Jacques Rousseau, necessário tanto para uma compreensão adequada de sua hipotética história da socialização humana, tal como apresentada no segundo *Discurso*, quanto para compreender sua teoria sobre o desenvolvimento natural da sociabilidade no homem, tal como apresentada no *Emílio*. Evidentemente, existem outros textos, como o *Ensaio sobre a origem das línguas*, o *Contrato social* e o *Fragmento da influência dos climas sobre a civilização* que nos deram suporte e trouxeram outros elementos que se correlacionam com a sexualidade no contexto da passagem do estado de natureza para o estado de sociedade. O *Fragmento da influência dos climas sobre a civilização* se mostrou como uma importante fonte textual a partir da qual pudemos argumentar em favor de uma característica específica da necessidade sexual; essa característica específica se tratava, na verdade, de uma ambivalência que dinamizava as transformações ocasionadas nos homens, pelos próprios homens, sem perder, contudo, um lastro natural. Esse fragmento também enfatizava o papel das paixões como causa das ações humanas e como causa do desenvolvimento das necessidades morais, teses essas que ficaram consagradas no segundo *Discurso* e no *Ensaio*. Assim, por mais irônico que isso possa parecer, o sexo, ainda que seja considerado como uma necessidade grosseira, coloca-se junto às outras características humanas, como a liberdade, a perfectibilidade e a piedade como um elemento igualmente importante no conjunto de fatores que explica a passagem para o estado de sociedade. A necessidade sexual propicia uma ocasião para que o homem se torne suscetível ao nascimento das paixões.

O exame da obra *Emílio* em nosso capítulo final trouxe um ganho para nossa leitura. Segundo a sugestão dos *Diálogos*, o *Emílio* ocupa um lugar central no sistema rousseauiano e reorienta as leituras das obras anteriores, como por exemplo, a do segundo *Discurso*. Como sugeriu Vargas, com as devidas adequações, pode-se dizer que há uma espécie de paralelismo entre o desenvolvimento do indivíduo (*Emílio*) e o processo de socialização da espécie (segundo *Discurso*). No contexto do tratado de educação, Rousseau dedica boa parte de suas reflexões para pensar cuidadosamente sobre a maturação sexual, o despertar do desejo e a transformação desse desejo em paixão. Ainda que ocultadas pelo filtro negativo do preceptor, as transformações físicas e morais oriundas da maturação sexual participam ativamente no processo educativo desde

o início da adolescência até a maior idade. Processo esse, devemos lembrar, que seguia sempre a “marcha da natureza” e que compreendia a educação moral, religiosa, estética, cujo objetivo era colocar Emílio adequadamente diante da sociedade. Nesse contexto, a natureza da mulher revelava um papel importante. Inicialmente, a mulher, enquanto objeto da busca amorosa, foi construída na imaginação do aluno pelo discurso do preceptor em desajuste às mulheres degeneradas, de modo a prevenir possíveis desvios no desenvolvimento do aluno durante sua incursão nas grandes sociedades. Em seguida, a mulher “concreta” entrava em cena e, a partir de sua natureza sexual específica que conciliava, ao mesmo tempo, o pudor e o coquetismo, ela pôde confirmar a eficácia do amor na vida prática. Ainda que o amor fosse uma paixão factícia, por vezes, enganosa e perigosa, ele também inspirava as mais sublimes virtudes; para Rousseau, o amor é uma paixão forte que mobiliza o homem e, por isso, pode ser moralmente útil.

O trabalho do preceptor não terminou aí, pois se a paixão amorosa contribuiu para dominar a inclinação do instinto, o que é fundamental para a vida em sociedade; a razão, por sua vez, teve de dominar igualmente as paixões. Eis, portanto, a idade da sabedoria, das viagens e da educação política. Nesse estágio, o indivíduo se tornou sábio, pois aprendeu que a dependência dos homens e das afeições deve ser semelhante à dependência das coisas da natureza. Após isso, o preceptor pôde abandonar seu aluno para que ele finalmente caminhasse com autonomia; o homem da natureza preparado para as mais diversas circunstâncias da vida. Sem dúvida, o *Emílio* ocupa um lugar privilegiado no *corpus* rousseauiano e as reflexões sobre a sexualidade nessa obra parecem justificar a leitura que fizemos dos textos de Rousseau precedentes.

A passagem do instinto para as paixões encerra algumas nuances, as quais buscamos elucidar em nosso estudo. Inicialmente, instinto se apresentava como um campo seguro para o homem enquanto ele era incapaz de desrespeitar as leis da natureza. Já as paixões, ainda que não fossem condenáveis em si mesmas, apareciam sempre como uma zona indeterminada em que não era possível saber ao certo se as consequências seriam benéficas ou prejudiciais. Nesse contexto, a sexualidade parece se situar na nuance entre o natural e o factício, nuance essa que abre o precedente para o nascimento das paixões, fonte tanto da felicidade quanto do sofrimento humanos. Metaforicamente, entendemos essa nuance também como cada uma das mudanças de estágios pelos quais passaram os homens desde o estado de natureza, a formação e comércio entre as primeiras famílias, até o estado civil; ou, noutro contexto, os estágios de desenvolvimento do indivíduo desde a infância, a adolescência, até a vida adulta. Em suma, a

sexualidade se revelou como um interessante caminho de interpretação para compreendermos a maneira pela qual Rousseau entende a relação de ruptura e continuidade entre o instinto e a paixão, bem como as consequências dessa relação para as transformações do homem diante da natureza e da sociedade.

REFERÊNCIAS

Obras de Rousseau

ROUSSEAU, J-J. *As confissões*. Tradução de Raquel de Queiroz. São Paulo: Atena Editora, 1959.

_____. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre religião e a moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques (et. al.). São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. *Collection complète des œuvres*. Genève, 1780-1789, 17 vol. Disponível on-line em <www.rousseauonline.ch>.

_____. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Presentation et notes par Blaise Bachofen et Bruno Bernardi. Paris: Garnier-Flamarion, 2008.

_____. *Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes*. Tradução de Lourdes Santos Machado; introdução e notas de Paulo Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Coleção Os Pensadores).

_____. *Émile e Sophie, ou os solitários*. Tradução de Françoise Galler. Introdução de Walter Carlos Costa. São Paulo: Hedra, 2010.

_____. *Emile or On education*. Introduction, translation and notes of Allan Bloom. New York: Basic Books, 1979.

_____. *Émile ou de l'éducation*. Presentation par Michel Launay. Paris: Garnier-Flamarion, 2009.

_____. *Émile ou de l'éducation*. Introduction et annotation conceptuelle par André Charrak. Paris : Flammarion, 2009.

_____. *Emílio ou Da educação*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Tradução de Fúlvia M. L. Moretto. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 2008.

_____. *Júlia ou A nova Heloísa*. Tradução de Fúlvia M. L. Moretto. São Paulo-Campinas: HUCITEC - Editora da Unicamp, 1994.

_____. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, v.1, 1959; v.2, 1964; v.3, 1964; v.4, 1969; v.5, 1995. (Coleção Bibliothèque de La Pléiade).

_____. *Os devaneios do caminhante solitário*. Tradução De Fúlvia M. L. Moretto. Brasília : Editora UnB, 1995.

Comentadores e outros autores

ALTHUSSER, L. Sobre el “Contrato Social.” In: SAZBON, J. *Presencia de Rousseau*. Buenos Aires: Nueva Vision, 1972, p. 57-101.

_____. Sur le « Contrat Social ». *Cahiers pour l'Analyse*, Paris, n. 8, p. 7-42, 1967. Disponível em: <<http://cahiers.kingston.ac.uk/pdf/cpa8.1.althusser.pdf>>. Acesso em 03/12/2014.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

BACHOFEN, B ; BERNARDI, B. Presentation et notes. In : ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Garnier-Flamarion, 2008, p. 7-32; p. 197-288.

BECKER, E.; BECKER, M. A. Contribuições de Rousseau ao entendimento dos desastres socioambientais contemporâneos. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 37, n. 2, p. 111-126, Maio/Ago, 2014. Disponível em:

<<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/view/3884/2899>>.

Acesso em: 07/07/2015.

BLOOM, A. *Amor & amizade*. Tradução de J. E. Smith Caldas. São Paulo: Mandarim, 1996.

BURGELIN, P. *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Paris: Vrin, 1973.

_____. Introduction ; Notes et variantes. In : ROUSSEAU, *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, v. 4, 1969, p. LXXXVIII-CLI ; p. 1288-1710. (Coleção Bibliothèque de La Pléiade).

CHARRAK, A. Introduction et annotation conceptuelle. In : ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*. Paris : Flammarion, 2009, p. 7-33 ; p. 695-838.

CONDILLAC, HELVÉTIUS, DEGÉRANDO. *Textos escolhidos*. Traduções de Luiz Roberto Monzani [et al.]. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os pensadores)

COULET, H. Sur les femmes. In : TROUSSON ; EIGELDINGER, *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. Honoré Champion Editeur : Paris, 2006, p. 878.

DAUZAT, A. *Dictionnaire etimologique de la langue française*. Paris, Librairie Larousse: 1938.

DELON, M. Honneur. In : TROUSSON, R; EIGELDINGER, F. *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. Paris; Champion Classiques, 2006, p. 418 ss.

DENT, N.J.H. *Dicionário Rousseau*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

DERATHE, R. Introduction ; Notes et variantes. In : ROUSSEAU, *Oeuvres complètes*. Paris:

Gallimard, v. 3, 1964. (Coleção Bibliothèque de La Pléiade).

DICTIONNAIRE : Larousse de poche. Paris : Librairie Larousse, 1988.

DICTIONNAIRE D'AUTREFOIS. Disponível em: <<http://artfl-project.uchicago.edu/node/17>>; <<http://portail.atilf.fr/dictionnaires/onelook.htm>>. Acesso em: 26/10/2015.

DIDEROT; D'ALEMBERT. *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Disponível em: <<http://encyclopedia.uchicago.edu>>. Acesso em: 07/07/2015.

_____. *Verbetes políticos da enciclopédia*. Tradução Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso Editorial; Editora da Unesp, 2006.

ESPÍNDOLA, A. de. O paradoxo da sociabilidade na reflexão de Rousseau. *Cadernos de Ética e Filosofia Política* (USP). São Paulo-SP, nº 16, 1/2010, p. 37-62.

FORTES, L. R. S. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial: 1997.

_____. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.

_____. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1996.

FOLSHEIDE, D., WUNENBURGER, J-J. *Metodologia filosófica*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

FREITAS, J. de. *Política e festa popular em Rousseau: a recusa da representação*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP; Fapesp, 2003.

FREUD, S. *Obras completas*. Tradução José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1996.

GROSRICHARD, A. Gravite de Rousseau. *Cahiers pour l'Analyse*, Paris, n.8, p. 43-64, 1967.

Disponível em: <www.cahiers.kingston.a.c.uk/pdf/cpa8.2.grosrichard.pdf>. Acesso em 03/12/2014.

GUICHET, J.-L. *La question sexuelle*. Paris: Classiques Garnier, 2012.

GILLOT, M; SGARD, J. *Le vocabulaire Du sentiment dans l'oeuvre de J.-J. Rousseau*. Genève-Paris: Editions Slatkine, 1980.

GILSON, E. La méthode de M. De Wolmar. In _____. *Les idées et les lettres*. Paris: Vrin, 1955, p. 275-298.

GOLDSCHMIDT, V. *Anthropologie et politique*. Paris: Vrin, 1983.

GOUHIER, H. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Vrin, 2005.

GUYOT, C. Introduction ; Notes et variantes. In : ROUSSEAU, *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, v. 2, 1964. (Coleção Bibliothèque de La Pléiade).

HABIB, C. Rousseau e o amor romântico. In: CANTO-SPERBER, M. *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo-RS: Unisinos, 2003.

_____. La pudeur et la grâce. In: GUICHET, J.-L. *La question sexuelle*. Paris: Classiques Garnier, 2012, p. 39-52.

KAWACHE, T. *Religião e política em Rousseau*. 2012, 202 p. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, 2012.

L'AMINOT, T. La critique féministe de Rousseau sous la troisième république. *Rousseau et la critique*. Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau: Ottawa, p. 139-154, 1995. Disponível em: <<http://rousseauassociation.ish-lyon.cnrs.fr/publications/PDF/PL5/PL5-L%27Aminot.pdf>>. Acesso em: 07/07/2015.

_____. Julie libertine. *Les Études J.-J. Rousseau*, nº 5, Spécial: La Nouvelle Héloïse aujourd'hui, p. 99-126, 1991.³⁶⁹

LEBORGNE, E. Lecture de deux agressions sexuelles rapportées par deux philosophes. In GUINCHET, J.-L. *La question sexuelle*. Paris : Classiques Garnier, 2012, p. 285-306.

LE BOULER, J.-P. Louise-Marie-Madeleine Dupin. In : TROUSSON ; EIGELDINGER, *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. Honoré Champion Editeur : Paris, 2006, p. 263.

LEBRUN, G. Contrato social ou negócio de otário? In: _____. *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosacnaify, 2006, p. 225-236.

LECERCLE, J.-L. *Rousseau et l'art Du Roman*. Paris: Librairie Armand Colin, 1969.

LÉVI-STRAUSS, C. *As estruturas elementares do parentesco*. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009.

_____. J.-J. Rousseau, fundador das ciências do homem. In: _____. *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

MACALPIN, M. K. Innocence of experience: Rousseau on Puberty in the state of civilization. *Journal of the history of ideas*, vol. 71, n. 2, p. 241-261, April/2010. Disponível em: <www.jstor.org/stable/40783631>. Acesso em: 02/08/2014.

MARQUES, J. O. de A., Apresentação. In ROUSSEAU, *Escritos sobre religião e moral*. Campinas: IFCH/Unicamp, 2002, p. 5-8.

_____. Apresentação. In: ROUSSEAU, *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre religião e a moral*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 9-16.

³⁶⁹ Agradeço ao professor Tanguy L'Aminot que gentilmente me enviou, por correio eletrônico, seu artigo.

MARUYAMA, N. *A moral e a filosofia política de Helvétius: uma discussão com J. - J. Rousseau*. São Paulo: Associação editorial Humanitas: Fapesp, 2005.

_____. A morte moral e a economia dos desejos no Emílio de Rousseau. *Dissertatio*, n.29, p. 183-200, 2009.

MONTEAGUDO, R. *Entre o direito e a história: a concepção do legislador em Rousseau*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

_____. Rousseau existencialista. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, n. 27, v. 1, p. 51-59, 2004.

MONZANI, L. R. *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.

MORNET, D. *La Nouvelle Héloïse de J.-J. Rousseau*. Paris: Librairie Mellottée, s/d.

MOSCATELI, R. Como os acidentes da natureza se transformam em eventos catastróficos para o ser humano? *Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP)*, São Paulo, v. 21, p. 78-88, 2012.

NASCIMENTO, L. F. S. A imitação das paixões: a origem das línguas em Rousseau. *Revista rapsódia*, São Paulo, vol. 2, p. 57-84, 2002.

PATEMAN, C. *O contrato sexual*. Tradução de Marta Avancini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

PHILONENKO, A. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du meilleur*. Paris, Vrin, 1984.

PIVA, P. J. DE L. Deicídio e reação: Rousseau contra os materialistas do seu tempo. *Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP)*, São Paulo, n. 1, p. 79-93, 1999.

PLATÃO, *A República*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Difusão europeia do livro, 1965.

PONTES, A. M. O tabu do incesto e os olhares de Freud e Lévi-Strauss. *Trilhas*, Belém, ano 4, nº1, p. 7-14, jul. 2004.

PRADO, B. JR. A força da voz e a violência das coisas. In: ROUSSEAU, *Ensaio sobre a origem das línguas*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008.

_____. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. Organização e apresentação de Franklin de Mattos. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

ROBINSON, P. Idée de la méthode dans la composition d'un livre. In : TROUSSON ; EIGELDINGER, *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. Honoré Champion Editeur : Paris, 2006, p. 433.

SCHWARTZ, J. *The sexual politics of Jean-Jacques Rousseau*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984.

SHKLAR, J. N. Rousseau's images of authority. In: RILEY, P. *The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p 154-192.

STAROBINSKI, J. *A transparência e o obstáculo*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. Introduction; Notes et variantes. In : ROUSSEAU, *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, v. 3, 1964. (Coleção *Bibliothèque de La Pléiade*).

_____. *As máscaras da civilização*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

TROUSSON, R. Essai sur les événements important dont les femmes ont été la cause secrète. In : _____; EIGELDINGER, F. S. *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. Honoré Champion Editeur : Paris, 2006, p. 315-316.

VARGAS, Y. *Introduction à l'Emile de Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

_____. *Rousseau: L'énigme du sexe*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.