

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

PAULO FERREIRA JUNIOR

**O PARADOXO DO SEXO: A SEXUALIDADE NO PENSAMENTO DE JEAN-
JACQUES ROUSSEAU**

SÃO CARLOS

2021

Paulo Ferreira Junior

O paradoxo do sexo: a sexualidade no
pensamento de Jean-Jacques Rousseau

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Federal de São Carlos para a
obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de concentração: Estrutura e Gênese do Conceito de
Subjetividade.

Orientador: Luís F. dos S. Nascimento.

São Carlos

2021

Ferreira Junior, Paulo

O paradoxo do sexo: a sexualidade no pensamento de
Jean-Jacques Rousseau / Paulo Ferreira Junior -- 2021.
266f.

Tese de Doutorado - Universidade Federal de São Carlos,
campus São Carlos, São Carlos

Orientador (a): Luís Fernandes dos Santos Nascimento

Banca Examinadora: Luiz Henrique Alves de Souza

Monzani, Ana Maria Portich, Pedro Paulo Garrido

Pimenta, Vinicius Berlendis de Figueiredo

Bibliografia

1. Filosofia. 2. Rousseau. 3. Sexualidade. I. Ferreira
Junior, Paulo. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática
(SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Ronildo Santos Prado - CRB/8 7325



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

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

Folha de Aprovação

Defesa de Tese de Doutorado do candidato Paulo Ferreira Junior, realizada em 05/11/2021.

Comissão Julgadora:


Prof. Dr. Luis Fernandes dos Santos Nascimento (UFSCar)

Prof. Dr. Luiz Henrique Alves de Souza Monzani (UFSCar)

Profa. Dra. Ana Maria Portich (UNESP)

Prof. Dr. Pedro Paulo Garrido Pimenta (USP)

Prof. Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo (UFPR)

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Dedicatória

Com amor, para Karen.

Agradecimentos

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), pelo financiamento de minha pesquisa de doutorado no Brasil (processo nº 2016/15632-0), e pelo financiamento de meu estágio de pesquisa na França (processo nº 2018/03681-2). Agradeço ao Prof. Luís Fernandes dos Santos Nascimento, pela orientação na UFSCar, e pela confiança em meu trabalho. Agradeço também aos membros da banca julgadora do exame de qualificação e da defesa Prof. Thomaz Kawauche, Prof. Luiz Henrique Monzani, Profa. Ana Maria Portich, Prof. Pedro Paulo Guarrido Pimenta, Prof. Vinicius Berlendis de Figueiredo. Agradeço ao Prof. Christophe Martin, por me acolher no Centro de estudo da língua e literaturas francesas da Universidade da Sorbonne, e por supervisionar meu estágio de pesquisa em Paris. Agradeço ao Prof. Martin Rueff, por me receber na visita técnica na Sociedade Jean-Jacques Rousseau de Genebra, e no Castelo de Voltaire, por ocasião do colóquio *Rousseau et la difference sexuel* em Ferney. Agradeço também a amabilidade de Adrien Lièvre, secretário da Sociedade Rousseau de Genebra. Agradeço à Martine Noirjean de Ceuninck, conservadora dos arquivos e manuscritos, por me receber na visita técnica no Espaço Rousseau da Biblioteca Pública e Universitária de Neuchâtel. Agradeço aos amigos e parentes que me ajudaram direta ou indiretamente durante o tortuoso percurso do doutorado. Especialmente: Galdino, Bia e Michael; Luiz Henrique, David Ferreira, Thomaz Kawauche e Viniccius Sanfelice, João Pedro e Sílvia, Gustavo e Débora. Agradeço aos meus pais, Dona Nenzinha e Seu Paulo, pelo o amor, o carinho, os ensinamentos, as verdadeiras trocas e o acolhimento na reta final. Agradeço à minha família, pelo apoio em minhas escolhas. Agradeço à Karen, pelo amor, a paciência, a compreensão e o companheirismo.

Resumo

O objetivo deste trabalho é investigar o tema da sexualidade no pensamento de Rousseau. O filósofo genebrino é frequentemente acusado de paradoxo e sua obra de conter problemas de unidade. Essas características, porém, constituem uma vantagem para refletir a questão sexual em toda sua complexidade. Rousseau às vezes se coloca como um defensor da moral e da virtude, e critica os costumes sexuais de seu tempo, notadamente, em suas considerações sobre o teatro e o romance na *Carta a d'Alembert* e no *Prefácio da Nova Heloísa*. Rousseau também considera a sexualidade como um elemento fundamental em sua teoria antropológica. No *Discurso sobre a desigualdade*, o sexo singulariza o selvagem, pois o distingue do homem civil e dos demais animais. Juntamente à liberdade e à perfectibilidade, o sexo é um elemento constitutivo da natureza humana que deve ser considerado no processo de socialização da espécie. No *Emílio*, a sexualidade opera como uma espécie de catalisador da sociabilidade. O amadurecimento sexual é utilizado pelo preceptor como um instrumento pedagógico por meio do qual ele administra o nascimento das paixões sociais e modula o caráter moral do aluno. Ainda no *Emílio*, Rousseau elabora uma teoria da diferença sexual em que a experiência oblíqua do desejo sexual feminino é um elemento fundamental que permite compreender a união entre os sexos nos termos de um acordo. Rousseau defende o pudor como algo natural à mulher, e isso o torna um dos autores mais criticados pela recepção feminista. Mas o filósofo genebrino é um autor complexo e sua obra cheia de nuances. Na *Nova Heloísa*, por meio de uma personagem feminina, Rousseau pode questionar se a alma tem um sexo e relativizar a diferença sexual. Nas *Confissões*, ao tomar a narrativa da experiência sexual como um lugar privilegiado para o discurso autobiográfico, Rousseau acaba por oferecer um exemplo concreto de um indivíduo em que sua relação com a sexualidade é mais complexa e problemática do que supõe a sua teoria. Ainda no registro autobiográfico, Rousseau relata a paixão pela botânica, ciência com a qual se identifica e que adquire um valor suplementar. Ora, se no homem, o sexo é uma singularidade que se complexifica e se torna um problema moral, nas plantas, o sexo é simples e plural, justamente porque está livre da moralidade. Em suma, seja como crítico, como teórico ou como escritor, a sexualidade é um tema do pensamento de Rousseau, cuja variedade de discursos, e mesmo os paradoxos, contribuem para refletir sobre o tema em toda a sua complexidade.

Palavras-chave: Rousseau, sexualidade, sociabilidade, paradoxo.

Abstract

The aim of this work is to investigate the theme of sexuality in Rousseau's thought. The Genevan philosopher is often accused of paradox and his work of containing problems of unity. These characteristics, however, constitute an advantage to reflect the sexual issue in all its complexity. Rousseau sometimes stands as a defender of morals and virtue, and criticizes the sexual customs of his time, notably in his considerations of romance and theater in the *Letter to d'Alembert* and in the *Preface to Julie, or The New Heloise*. Rousseau also considers sexuality to be an important element in his anthropological theory. In the *Discourse on Inequality*, sex singles out the wild, as it distinguishes it from civilian man and other animals. Together with freedom and perfectibility, sex is a constitutive element of human nature that must be considered in the process of socialization of the species. In *Emile*, sexuality operates as a kind of catalyst for sociability. Sexual maturity is used by the preceptor as a pedagogical instrument through which he manages the birth of social passions and modulates the student's moral character. Still in *Emile*, Rousseau elaborates a theory of sexual difference in which the oblique experience of female sexual desire is a fundamental element to understand the union between the sexes in terms of an agreement. Rousseau defends modesty as something natural to women, which makes him one of the authors most criticized by the feminist reception. But Rousseau is a complex author and his work is full of nuances. In *The New Heloise*, through a female character, Rousseau can question whether the soul has a sex and relativize the sexual difference. In *Confessions*, by taking the narrative of sexual experience as a privileged place for autobiographical discourse, Rousseau ends up offering a concrete example of an individual in which his relationship with sexuality is more complex than the theory of sexual difference supposes. Still in the autobiographical text, Rousseau reports his passion for botany, a science with which he identifies and which acquires supplement value. If in man, sex is a singularity that becomes more complex and becomes a moral problem, in plants, sex is simple and plural, precisely because it is free from morality. In a nutshell, whether as a critic, as a theorist or as a writer, sexuality is a theme of Rousseau's thought, whose variety of discourses, and even paradoxes, corroborates to reflect the theme in all its complexity.

Keywords: Rousseau, sexuality, sociability, paradox.

Sumário

Introdução.....	1
1. A crítica.....	7
1.1 O perigoso método.....	7
1.2 O luxo e a depravação.....	14
1.3 As paixões e os costumes no teatro.....	25
1.4 As lições do romance	40
2. A teoria.....	49
2.1 A espécie.....	49
2.1.1 Singularidade e socialização.....	49
2.1.2 A origem das línguas e a interdição do incesto.....	69
2.2 O indivíduo.....	84
2.2.1 Existir para espécie.....	84
2.2.2 Viver para o sexo: o catalisador da sociabilidade.....	104
2.2.3 A diferença sexual.....	134
3. A criação.....	159
3.1 O paradoxo contra o preconceito	159
3.2 Uma peça de comparação	173
3.3 Um suplemento inofensivo	186
Conclusão: o paradoxo do sexo.....	201
Anexo:	206
Tradução das <i>Cartas sobre a botânica</i>.....	206

Nota sobre a tradução	206
Carta I.....	208
Carta II.....	212
Carta III.....	216
Carta IV.....	221
Carta V	226
Carta VI.....	234
Carta VII.....	241
Carta VIII.....	244
Referências	249

Introdução

A sexualidade é um tema complexo no pensamento de Jean-Jacques Rousseau. Essa afirmação coloca duas dificuldades iniciais. A primeira consiste em dizer o que é sexualidade para Rousseau e a segunda consiste em definir um escopo bibliográfico que possa representar as linhas gerais do seu pensamento. Vejamos a primeira dificuldade: na *História da sexualidade I*, Michel Foucault nos mostra que, embora a sexualidade seja um termo médico nascido no século XIX, ele traduz um dispositivo complexo que remonta ao século XVII. Esse dispositivo tomou forma pela articulação de discursos diversos: a confissão religiosa, a literatura burguesa, a pedagogia, a medicina, a psiquiatria e a economia política. Para Foucault, a sexualidade é um dispositivo que, por meio das relações de poder, produz um saber que determina o modo pelo qual a sociedade moderna se relaciona com o sexo, com a disciplina dos corpos, a normatização dos costumes e com o cuidado dos prazeres (FOUCAULT, *História da Sexualidade I: A vontade de saber*, 1988).

Nesse sentido, podemos dizer então que, embora o termo sexualidade tenha sido batizado no século XIX, a sua concepção e a sua gestação ocorreram anteriormente. Portanto, embora não haja a ocorrência do termo sexualidade nos textos de Rousseau, o modo pelo qual hoje compreendemos o termo, isto é, como aquilo que se relaciona à experiência do sexo e seus desdobramentos físicos, sociais e psicológicos, não é algo estranho ao pensamento do cidadão de Genebra. Sem dúvida, Rousseau contribui muito para nossa compreensão contemporânea da sexualidade, pois ele produziu uma diversidade de discursos sobre o sexo: na escritura autobiográfica, no romance epistolar, no tratado de pedagogia e no texto de teoria política a questão sexual marcou o seu lugar. De modo geral, podemos dizer que a sexualidade no pensamento de Rousseau designa: (i) a conformação física que distingue o macho e a fêmea, o homem e a mulher; (ii) a união sexual e suas diferentes implicações físicas e psicológicas, tais como o prazer, o gozo e a paixão sexual; e (iii) a diferença sexual, isto é, as consequências morais do ponto de vista da variação no comportamento e nos costumes dos indivíduos.

Passemos para a segunda dificuldade, a saber, definir um escopo bibliográfico suficiente para abordar o tema no pensamento de Rousseau. A diversidade de textos que compõe a obra de Rousseau certamente remete ao problema da unidade do seu pensamento. Problema esse já bastante debatido entre estudiosos experientes tais como Jean-Starobinski (*A transparência e o obstáculo*, 2011), Ernest Cassirer (*A questão Jean-Jacques Rousseau*, 1999), Alain Grosrichard (*Gravité de Rousseau*, 1967), e Bento Prado Jr (*A retórica de Rousseau*,

2008). Longe de querer propor uma solução possível para o problema da unidade do pensamento de Rousseau, nosso estudo se interessa pela variedade de textos, pelas diversas possibilidades de abordagens do problema, pelas metamorfoses do pensamento, e mesmo pelos paradoxos e incoerências que a questão pode comportar na obra de Rousseau. Como sublinha Luís Nascimento, a partir de Bento Prado Jr, Rousseau escritor não age como um gramático, sua escritura se assemelha à arte musical, onde há ousadia e liberdade imitativa (NASCIMENTO, 2002, p. 78). Nessa comparação com a música, podemos dizer então que a filosofia de Rousseau comporta variação e movimento, e que algumas dissonâncias, quando bem colocadas, tornam sua reflexão sobre a sexualidade mais interessante e mais agradável ao leitor contemporâneo. Por exemplo, podemos dizer que, para Rousseau, o sexo tem uma dimensão natural relativa à espécie; tem uma dimensão moral, relativa à sociedade; e tem também uma dimensão existencial, relativa às particularidades dos indivíduos. Com efeito, o sexo coloca questões multifacetadas cujas mudanças de perspectivas contribuem para uma compreensão mais ampla de um tema complexo.

Dito isso, o escopo de análise de nosso estudo comportará três conjuntos de textos, compondo assim três capítulos com perspectivas relativamente distintas da obra de Rousseau: a crítica, a teoria e a criação. No primeiro capítulo, analisaremos o *Discurso sobre as ciências e as artes*, a *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos*, e o *Prefácio dialogado de Júlia ou A Nova Heloísa*. A primeira hipótese que desejamos testar nesse conjunto de textos é se a literatura pode ser considerada uma via de entrada para a sexualidade como um tema de reflexão filosófica em Rousseau. O nosso ponto de partida será o estatuto do romance no século XVIII e, em particular, a paixão amorosa na estética romanesca e teatral. Ao se colocar como um crítico das artes, essa posição permite a Rousseau rechaçar determinadas representações da paixão no teatro e no romance. O filósofo genebrino nega que a galanteria e a libertinagem sejam representações autênticas do amor; no limite, Rousseau diria que tais representações remetem antes a costumes situados num espaço, num tempo e num sistema social bem específicos. Mas a crítica de Rousseau não se confunde com o moralismo teológico, pois ele igualmente recusa os preconceitos religiosos que associam o sexo ao pecado. Já nesse primeiro conjunto de textos, a *Carta a d'Alembert* desenha as linhas gerais de uma teoria da diferença sexual em que a defesa do pudor adquire um valor crítico e antropológico. E o *Prefácio dialogado de Júlia ou A Nova Heloísa* mostra de que modo a literatura poderia atenuar a corrupção dos costumes.

No segundo capítulo, analisaremos o *Discurso sobre a desigualdade*, o *Ensaio sobre a origem das línguas*, e o *Emílio ou da educação*. A segunda questão que desejamos avaliar é saber qual o papel do sexo no desenvolvimento da sociabilidade humana. Vamos analisar os pressupostos teóricos que permitiram Rousseau tomar a posição crítica analisada no primeiro capítulo. Podemos dizer que o principal problema filosófico com o qual Rousseau se ocupou foi o de compreender a passagem do estado de natureza para o estado de sociedade. Em Rousseau, tal passagem pode ser compreendida numa relação de ruptura e de continuidade. O *Discurso sobre a desigualdade* marca o registro da história de socialização da espécie humana como uma ruptura com a natureza. Nesse texto, Rousseau nos mostra como ele compreende o sexo de um ponto de vista natural, o que ocorre quando o sexo é modificado pela sociedade. Sob o aspecto natural, o sexo é um desejo que proporciona mais prazer que furor, que uma vez satisfeito se extingue e que, portanto, não gera vínculo afetivo entre os indivíduos. Nesse contexto, o sexo singulariza o selvagem, pois o distingue tanto do homem civil, que sofre influência da imaginação e se torna ciumento e vingativo; também o distingue dos demais animais que normalmente têm cio ou número desproporcional de machos e fêmeas, o que gera brigas e combates violentos. Do ponto de vista do processo de socialização, o sexo faz trio com a liberdade e a perfectibilidade, de modo que o comércio sexual entre as famílias primitivas se torna uma ocasião propícia para a gênese das paixões sociais e, conseqüentemente, para gerar a dependência mútua, a rivalidade e os conflitos.

Ainda no registro da história de socialização da espécie, é possível pensar num meio termo entre a ruptura e a continuidade. A alegoria da festa primitiva no *Ensaio sobre a origem das línguas* ilustra bem essa posição intermediária. Nesse trecho, Rousseau apresenta uma gênese das línguas em que o homem já não está mais no puro estado de natureza, mas ainda não foi completamente depravado pela desigualdade moral e política. Em Rousseau, a teoria da linguagem é explicada a partir do nascimento das paixões que, por sua vez, também remetem ao comércio sexual entre as famílias primitivas. No fundo, trata-se de explicar o momento da interdição do incesto e de reiterar o valor antropológico do pudor sexual. O pudor desempenha um papel análogo ao da piedade no registro sexual.

Por fim, a obra *Emílio* marca o registro de uma teoria do desenvolvimento adequado da sociabilidade como uma continuidade das disposições naturais do indivíduo. Nesse texto, a adolescência e a diferença sexual mobilizam todas as tendências do homem em direção à vida social. O amadurecimento sexual contribui para a ativação da sensibilidade moral na qual o

preceptor semeia os sentimentos morais e o desenvolvimento do gosto. Na análise desse texto, temos como hipótese que a sexualidade opera como uma espécie de catalisador da sociabilidade que atua em dois planos: de um lado, ela atua no desenvolvimento natural do corpo físico e das faculdades intelectuais, que na adolescência se voltam naturalmente para os semelhantes; de outro, o discurso do preceptor atua sobre a imaginação e sobre a sensibilidade afetiva para modular as paixões e o caráter do aluno. Na metáfora do catalisador, a sexualidade desempenha um papel de algo como um composto químico que permite ao preceptor administrar a velocidade e o modo da socialização. Nesse contexto, a teoria da diferença sexual presente no início do livro V do *Emílio* atribui à mulher um papel fundamental. A experiência oblíqua do desejo feminino é uma base para a transformação do mero impulso em paixão amorosa, o que coloca a união entre os sexos efetivamente num registro moral.

No terceiro capítulo, analisaremos *A Nova Heloísa*, *As Confissões*, *Os Devaneios do caminhante solitário* e as *Cartas sobre a botânica*. Como já fora dito, temos como princípio que a obra variada de Rousseau constitui mesmo uma vantagem que permite uma abordagem mais ampla e complexa do tema da sexualidade. O romance e a autobiografia nos parecem textos privilegiados para pensar a sexualidade do indivíduo moderno, uma vez que essas obras apresentam a experiência sexual narrada na perspectiva da primeira pessoa do singular. Na *Nova Heloísa*, por exemplo, Rousseau pode explorar a questão sexual a partir das perspectivas das diferentes personagens e tensionar algumas de suas próprias ideias sobre a diferença sexual. Na autobiografia se passa algo semelhante. Nas *Confissões*, a narrativa da experiência sexual opera como um recurso retórico para persuadir o leitor a respeito da sinceridade no discurso autobiográfico. Como se esse tipo de narrativa fosse um meio privilegiado para desnudar o autor e que mostrasse os diferentes momentos na história de sua alma. Rousseau afirma que sua história individual tem ainda um interesse filosófico, pois ele se oferece como uma “peça de comparação” para o estudo do coração humano. Em função da variedade de experiências em certo desacordo com a teoria da diferença sexual, esses relatos têm um efeito questionador sobre a rigidez dessa teoria, e mostram que a diferença sexual pode ser matizada, conforme a singularidade de cada indivíduo. A autobiografia de Rousseau oferece um exemplo em que a experiência do sexo é vivida como um problema moral incontornável, pois se trata da história de vida de um ser social que, enquanto tal, está cindido e sob o efeito de forças conflitantes. Num certo sentido, a própria rigidez da teoria da diferença sexual é um agravante no conflito moral do sexo. Nesse contexto, o último tópico que vamos discutir na análise dos *Devaneios* é o despertar da paixão pela botânica que pode ser compreendida como uma espécie de

suplemento do prazer sexual, com a vantagem de remeter a uma imagem do sexo em que a pluralidade e a variedade são naturais e inocentes. Como se pode notar pelas linhas gerais de nossa tese, a sexualidade é um tema que percorre o pensamento de Rousseau, cuja diversidade de textos colabora para compreendê-lo em toda sua complexidade.

A sexualidade é um tema que já tem uma bibliografia relativamente considerável nas pesquisas sobre o pensamento de Rousseau. Selecionamos alguns estudos mais recentes que consideramos mais pertinentes à nossa interpretação. Por exemplo, Joel Schwartz (*The sexual politics of Jean-Jacques Rousseau*, 1984) e Yves Vargas (*Rousseau: L'énigme du sexe*, 1997) são autores que nos ajudam a pensar na relação entre sexualidade e sociabilidade em Rousseau. Ambos se concentram nos textos teóricos como o *Discurso sobre a desigualdade* e o *Emílio* para explicitar a conexão entre o sexo e a política. Ambos autores fazem considerações preciosas, sobretudo, para as ambivalências que permeiam a questão sexual e o tema da política no pensamento de Rousseau. No entanto, quando se trata de lidar com o espinhoso tema da diferença sexual no livro V do *Emílio*, eles são reticentes e tendem a atenuar a crítica feminista a Rousseau. Nesse tocante, Patrick Hochart (*Le plus libre et le plus doux de tous les actes*, 1997) e Claude Habib (*Le Consentement amoureux*, 1998) fazem as considerações mais interessantes. De um modo geral, ambos comentadores interpretam a teoria da diferença sexual na chave do “consentimento amoroso”, e não apenas na do pudor natural e da necessidade de reprodução. A interpretação de Habib tem ainda a vantagem de partir de uma perspectiva rousseauísta que também é feminista, o que nos parece produzir uma crítica mais justa e equilibrada. Em relação ao romance e à autobiografia, tomamos como base dois comentadores: Laure Challandes (*L'âme a-t-elle un sexe?* 2011) e Alain Grosrichard (Introduction et notes. In: ROUSSEAU, *Les Confessions*, GF Flammarin, 2002; Introduction et notes. In: ROUSSEAU, *Rêveries du promeneur solitaire*, Classiques Garnier, 2014; *Je vais devenir plante moi-même*, 2012). De modo geral, Challandes explora a plasticidade da literatura para defender uma conjunção de uma teoria da diferença sexual com uma poética da indistinção sexual no romance *Júlia ou A Nova Heloísa*. Segundo essa autora, cronologicamente, o romance de Rousseau se situa no coração de sua obra mais madura, o que nos obriga a levar em consideração algumas das hesitações que a forma literária permite a Rousseau. Já os estudos de Grosrichard nos servem para analisar a questão sexual na autobiografia e a sua relação com o despertar da paixão pela botânica. Para esse comentador, haveria uma relação de identificação entre Rousseau e as plantas. Essa relação de identificação nos convida a refletir se a apresentação sexual das plantas é elucidativa para pensarmos a pluralidade do sexo nos seres humanos. Apesar da existência de

pesquisas excelentes sobre o tema da sexualidade, o nosso estudo se justifica por duas razões. Em primeiro lugar, por colaborar para a difusão de um tema importante, porém ainda pouco compreendido e pouco estudado no circuito de pesquisa em Rousseau no Brasil. Em segundo lugar, porque nos esforçamos para apresentar o aspecto ambivalente e paradoxal do sexo no pensamento de Rousseau, de um modo a contemplar diferentes textos e a diversidade de perspectivas de um mesmo tema. Um estudo que sintetizasse desde os textos de crítica e teoria filosófica, os textos literários, como o romance e a autobiografia, até os escritos sobre botânica.

Para realização desse estudo utilizamos principalmente a edição crítica das *Oeuvres Complètes* da coleção *Bibliothèque de la Pléiade* (cinco volumes: I, 1959; II, 1961; III, 1964; IV, 1969; V, 1995). Nas citações, sempre que julgamos adequado, utilizamos as traduções disponíveis em português, com a referência, ano e página, seguido da referência no original em francês, abreviado por OC, mais o número do volume em algarismo romano e o número da página (Ex: OC, I, p. 1). Nos casos de citação em que não há referência em português, as traduções são de nossa autoria. De modo geral, nosso método de pesquisa consistiu na análise da estrutura argumentativa dos textos. Nas obras críticas e teóricas, buscamos compreender a tese principal para depois situarmos a questão sexual na cadeia argumentativa. Com a análise dos textos literários, pretendemos apresentar o argumento mais geral, situando pontualmente os aspectos da literatura de Rousseau que problematizam a questão sexual.

1. A crítica

1.1 O perigoso método

Nesse primeiro capítulo de nossa investigação, vamos examinar o tema da paixão amorosa na estética romanesca e teatral. Tomaremos como fonte principal três textos: o *Discurso sobre as ciências e as artes* (1749), a *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos* (1758) e o *Prefácio dialogado de Júlia ou A Nova Heloísa* (1761). Nesses três textos, vamos avaliar em que medida a crítica de Rousseau dirigida às belas-letas é também uma crítica a determinadas representações da paixão, e, nesse caso, se podemos considerá-la como uma primeira abordagem à questão sexual. Esses três textos descrevem um movimento que parte de uma crítica mordaz às ciências, às artes, ao teatro, mas que termina numa concessão embaraçosa ao romance. Eis um primeiro problema que vai motivar nossa investigação: a posição ambivalente de Rousseau em relação ao romance. Por que o romance era considerado um gênero literário moralmente perigoso, e de que modo Rousseau pretendeu colocá-lo a serviço da moralidade? O argumento central do filósofo genebrino para compreender esta posição é dado já ao final do *Discurso sobre as ciências e as artes*, e consiste em sustentar o argumento de que o remédio está no próprio mal, ou seja, se as ciências e as artes são um signo da degeneração da sociedade, é também por elas que o poder político pode atenuar a corrupção dos povos. O argumento do “remédio no mal” se aplica de maneira muito particular ao romance. Durante os séculos XVII e meados do XVIII, o gênero ainda não gozava de grande prestígio no meio intelectual inglês e francês, Jean-Jacques Rousseau lhe confere um valor substancial ao fazer dele um veículo importante de seu pensamento crítico e contribuiu para que o gênero alcançasse estabilidade no meio literário.

O romance é um gênero de texto que Rousseau conheceu já na infância. Como alguns comentadores já o mostraram, tais como Jean-Louis Lecercle (*Rousseau et l'art du Roman*, 1969) e Franklin de Mattos (*A cadeia secreta*, 2004), as primeiras recordações de Rousseau são lembranças de leituras, mais precisamente, a consciência de si mesmo se dá por meio de uma precoce iniciação literária. A título de exemplo, vejamos essa famosa passagem das primeiras páginas das *Confissões*:

Senti antes de pensar: é o destino comum da humanidade [...] Ignoro o que fiz até aos cinco ou seis anos. Não sei como aprendi a ler; só me recordo das minhas primeiras leituras e do efeito que elas tiveram em mim: é desse tempo que dato, sem interrupção, a consciência de mim mesmo. Minha mãe tinha deixado alguns romances; pusemo-

nos a lê-los, meu pai e eu, após a ceia. (ROUSSEAU, *Confissões*, 1964, p. 18/OC, I, p. 8).

As consequências dessas primeiras leituras foram determinantes na formação da personalidade de Rousseau. Como o próprio filósofo o confessa, graças a esse “perigoso método”, a leitura precoce de romances, ele não apenas adquiriu a consciência de si mesmo e uma grande facilidade de ler, Rousseau desenvolveu também a capacidade de compreender as paixões humanas:

Ainda não tinha nenhuma noção das coisas, e já todos os sentimentos me eram conhecidos. Nada tinha concebido, tinha sentido tudo. As emoções confusas que experimentava umas após as outras não alteravam a razão que eu ainda não possuía, mas formaram-me outra de têmpera diferente, e deram-me sobre a vida noções bizarras e romanescas, de que nunca a experiência e a reflexão puderam-me inteiramente curar (Ibid./Ibid.).

Portanto, Rousseau acessa a consciência do mundo mediado pela leitura de romances; gênero literário que nele despertou um conhecimento precoce das paixões. Como bem mostra Lecercle (*Rousseau et l'art du roman*, 1969), esse traço romanesco e criativo marcou o estilo dos principais textos de Rousseau, tais como: *A Nova Heloísa*, *o Emílio* e as *Confissões*. Com Lecercle, podemos afirmar que, desde a infância, a leitura de romances formou nele a alma romanesca, alimentou os projetos aventureiros, e influenciou no conteúdo e no modo de exposição de suas principais obras.

Ainda sobre as memórias de Rousseau, Lecercle nos faz atentar para outro efeito da literatura. Referindo-se às sovas nas nádegas administrada pela Mlle. Lamercier, que era uma espécie de babá de Rousseau quando ele tinha aproximadamente oito anos, Lecercle afirma que o “masoquismo” do filósofo poderia ter uma origem literária (LECERCLE, 1969, p. 18). Diz Rousseau no *Esboço das Confissões*:

Ignoro o porquê dessa sensualidade precoce; a leitura de romances talvez a tivesse acelerado; o que sei é que ela influiu sobre o resto de minha vida [...] Esta primeira emoção dos sentidos imprimiu-se de tal forma em minha memória que, quando, ao final de alguns anos, ela começou a exalar minha imaginação, foi sempre sob a forma que a produzira, e, quando o aspecto das jovens e belas moças me causava inquietação, o efeito era sempre o de passar da ideia à obra e dela fazer outras tantas Demoiselles Lamercier (ROUSSEAU, *Esboço das Confissões*, 2009, 107/OC, I, p. 1155-1156).

Podemos dizer, então, que a inocência do jovem Jean-Jacques começava a se corromper através da literatura; arte perigosa que despertava, numa ordem subversiva, a imaginação, as paixões e os sentidos. Embora tivesse a alma romanesca, Rousseau não foi

sempre um amante confesso dos romances. Ainda na infância, ele descobrira Plutarco, e o prazer dessa leitura o “curava” um pouco dos romances:

Os romances acabaram com o verão de 1719. No inverno seguinte, a coisa foi outra. Esgotada a biblioteca de minha mãe, recorremos à parte da de seu pai que nos tinha calhado. Felizmente, encontravam-se nela bons livros [...] Plutarco, sobretudo, tornou-se minha leitura predileta. O prazer que eu tinha em relê-lo constantemente curou-me um pouco dos romances... (ROUSSEAU, *Confissões*, 1964, p. 18/OC, I, p. 8-9).

O juízo de Rousseau sobre os romances é sintomático. No campo literário, o século XVIII foi um período de ascensão e de reabilitação do romance. Na Inglaterra e em França, a ascensão deste gênero literário não ocorreu sem enfrentar entraves: o principal deles foi a ruptura com a tradição vigente. No contexto inglês, Ian Watt, em *A ascensão do romance* (2010), argumenta que a ascensão do romance inglês refletia, no campo da criação literária, nas técnicas narrativas, as transformações sociais ocasionadas pela emergência de uma nova classe social, a burguesia. Já no contexto francês, Georges May, em *Le dilemme du roman au XVIIIème siècle* (1963), mostra-nos que a severidade da crítica ao gênero no período de 1715 a 1761 contribuiu significativamente para a transformação e a reabilitação do romance ao final do século XVIII. Para o que nos interessa no momento, acompanharemos mais de perto a argumentação de Georges May.

May faz um recorte histórico que vai da publicação do romance *Gil Blas*, em 1715, de Alain-René Lesage, até a publicação do romance *Júlia, ou A Nova Heloísa*, em 1761; a partir do romance de Rousseau, o gênero alcançaria o triunfo e a estabilidade num acordo entre a crítica, os leitores e os autores. Segundo May, as influências das condições literárias adversas foram cruciais e benéficas para a produção romanesca do período. Tal adversidade era peculiar, pois se as condições ideológicas e sociais em geral estavam voltadas para o futuro, a crítica literária tinha ainda como referência o passado, o século de Luís XIV e os valores estéticos do classicismo racionalista. No geral, os detratores do romance reiteravam duas acusações: (i) acusação estética: a leitura de romances estraga o gosto, e (ii) acusação moral: a leitura dos romances corrompe os costumes. Segundo May, essa crítica não é original nem profunda, ela remontaria à querela em torno do teatro no século XVII, mas foi suficiente para fazer os romancistas se defenderem.

May classifica essa atmosfera hostil ao romance como uma “sombra do Classicismo” (1963, p. 15). Nesse contexto, a acusação estética se apoia em dois argumentos. O primeiro deles, May o designa como um “preconceito nobiliário”: o romance não é um gênero

sério nem honroso porque, se o fosse, os grandes escritores da antiguidade clássica o teriam cultivado, porém nem Aristóteles nem Horácio falaram sobre o romance, tampouco Homero, Virgílio, Hesíodo, Tibulo, Tucídides, Tácito escreveram romances. Os escritos que poderiam ser chamados de romances na antiguidade só foram cultivados em baixas épocas e por autores pouco recomendados como Longo, Heliodoro, Apuleio ou Petrônio. A base desse veredicto está em Nicolas Boileau e, segundo esse grande crítico do século XVII, a ausência de modelos reconhecidos e de regras claras deram uma liberdade insólita ao romance, de modo que, num gênero não nobre, tudo se executa e o plebeísmo enseja a licença (MAY, 1963, p. 17). O segundo argumento da acusação estética é a “falta de realismo”: banido da literatura “séria”, o romance se dispensou das obrigações comuns da estética clássica e desobedeceu abertamente duas regras cardinais: a verossimilhança e o decoro (*bienséance*). A impossibilidade física e moral das aventuras, o idealismo exagerado, o irrealismo, o jargão por vezes ridículo e incompreensível, enfim, as extravagâncias diversas resumiam a proposta do termo romanescos: uma aventura extravagante. Daí a conclusão geral da acusação estética: “O romance é um gênero artisticamente corrompido e corruptor, porque não se conforma a nenhuma das regras clássicas fundadas no respeito ao bom senso e ao bom gosto” (MAY, 1963, p. 23).

A acusação moral se apoia na segunda regra da estética clássica: o decoro. Segundo May, o romance foi acusado de imoralidade porque confere um papel privilegiado ao amor, tema que poderia produzir um efeito corruptor nos leitores e, sobretudo, nas leitoras. Esse ponto nos interessa e sugere uma primeira abordagem dos costumes sexuais. Se o amor em questão fosse culpado, adúltero, infiel ou libertino, o romance que o pintava era naturalmente acusado de atrair a simpatia do leitor sobre o amante e de inspirar maus costumes (MAY, 1963, p. 26). A pintura do amor permitido, casto e inocente, porém, não conheceu uma oposição menor; bastava que o romance tivesse como tema os casos amorosos para que ele fosse automaticamente suspeito de corrupção (MAY, 1963, p. 27).

Nesse contexto, diz May, a querela moral em torno do teatro no século XVII ilumina aspectos importantes no dilema do romance no século XVIII, ambas as artes sofreram uma acusação moral semelhante: a representação das paixões poderia contagiar e corromper. A diferença, porém, era que o romance sofreu um ataque moral e estético, já o teatro, que tinha grandes exemplos na antiguidade clássica, ficou ao abrigo da crítica estética. Um Boileau e um

Voltaire¹ poderiam desprezar o romance, mas o teatro estava ao abrigo de Sófocles, de Terêncio, de Eurípedes, de Sêneca. Mesmo Molière, em defesa da comédia, poderia lançar mão de um Menandro ou de um Terêncio, mas não de um Aristófanes ou de um Plauto, pois estes eram considerados de gosto discutível (1963, p. 31). A objeção moral dirigida à pintura das paixões era a mesma, fosse ao romance, fosse ao teatro, mas as objeções ao teatro perderam força, sobretudo, pelo sucesso durável das obras e pelo valor dos dramaturgos do século XVII, tais como Corneille, Molière e Racine. As armas estéticas eram, então, mais promissoras que as armas morais e os romancistas tinham consciência da falta de respeitabilidade do gênero, e que seria insuficiente buscar pela origem do romance em Xenofonte, Longo, Petrónio e Apuleio. Tentou-se ainda vincular o romance a Homero e a Virgílio, mas sobressaem os argumentos de Boileau sobre as regras clássicas e o que importava era manter rigorosamente as formas literárias do século de Luís XIV (1963, p. 32-33).

May delinea, então, o dilema do romance: a dificuldade em atender a regra da verossimilhança e a regra do decoro, ao mesmo tempo. Por um lado, o irrealismo dos romances era mesmo proposital; era um modo de se fazer aceitar extravagâncias de certos eventos, mais ou menos atestados pela tradição histórica e legendária, e de propor virtudes heroicas as mais raras (1963, p. 35). A produção romanesca entrou num debate com a história. Se a verdade é o fundamento da história, o verossímil é suficiente ao romance. Essa disjunção entre verdade e verossímil conduziu o romanesco para a infidelidade histórica justamente porque a história também contém inconvenientes e atos imorais. Daí surge o romance precioso do século XVII de Madeleine Scudéry e de Madame La Fayette, cujo estilo, psicologia e moral constituem bem o ideal precioso; essa escola conseguia, às vezes, cumprir a regra do decoro, mas ao preço da verossimilhança. Foi no século XVIII, diz May, que os romancistas, no interior mesmo da ficção, utilizaram novos procedimentos para refletir sobre os fatos e sentimentos narrados com mais autenticidade. Foi na primeira metade do século XVIII que os romancistas se engajaram

¹ A posição de Voltaire em relação ao romance também é ambivalente. Como bem mostra Franklin de Mattos em *A cadeia secreta* (2004), a princípio, Voltaire adere a objeção de inverossimilhança, e frequentemente se refere ao romance como “fábulas”, “contos de velhas”, “devaneios”, “extravagâncias”. Nas *Cartas filosóficas*, por exemplo, o patriarca das Luzes considera que grande parte do público leitor lê apenas romances, muito pouco são aqueles que estudam filosofia e conclui que “o número dos que pensam é excessivamente pequeno”. Porém, ao longo de sua carreira, Voltaire foi aderindo aos poucos à narrativa de ficção, particularmente, ao conto filosófico. Ainda segundo Mattos, as publicações de *Zadig* e *Visão de Badouc*, em 1748, confirma uma mudança de atitude, e depois do grande sucesso de *Cândido*, publicado em 1758, Voltaire se entrega ao gênero de maneira consciente, reconhecendo sua importância (MATTOS, 2004, p. 18-25).

numa direção mais realista para escapar do ataque estético, uma busca pelas verdades que seus precedentes ignoravam (1963, p. 45).

Segundo May, a aproximação ao realismo foi lenta e progressiva. A primeira direção realista se manifestou no pano de fundo histórico e geográfico, e no procedimento narrativo. O gosto por um pano de fundo verossímil desenvolveu uma tendência em aproximar o lugar e a época da ação romanesca do lugar e da época do leitor (1963, p. 51). Essa tendência exigiu novos métodos narrativos que evitasse, de um lado, as longas digressões dos romances preciosos, e de outro, as narrativas históricas de épocas muito passadas. Desse modo, o procedimento dos memorialistas era o mais adequado para relatar aventuras privadas, numa ótica individual mais amena e em harmonia com a época (1963, p. 53).

Um segundo aspecto do realismo apontado por May foi aquele de caráter moral, social e psicológico. Em virtude da reação contra o ideal romanesco precioso, ideal aristocrático e heroico, os romancistas se esforçaram para abrir suas obras a personagens que foram excluídos em razão da mediocridade de nascimento ou da baixaza de seus costumes (1963, p. 55). No aspecto psicológico, representava-se personagens cujos gestos e pensamentos se explicam por motivos, senão condenáveis, pelo menos muito comuns e prosaicos. Sobretudo na pintura do amor que é notável uma redução realista ao homem mediano. Segundo May, o realismo psicológico na representação do amor transformou o romance e o expôs às objeções das exigências de decoro. Os romancistas, livres das restrições do ideal precioso, passaram de um extremo ao outro. Da paixão incontrolável, fatal e socialmente degradante, eles foram até a libertinagem e a simples mania erótica. Daí os romances obscenos de 1745 a 1751, e a pintura do amor brutalmente despoetizada e reduzida à pura sexualidade (1963, p. 60-61).

Georges May torna mais preciso, então, o dilema do romance no século XVIII: os romancistas do preciosismo abriram mão do realismo pelo moralismo; seus sucessores eram mais realistas, mas caíam no imoralismo (1963, p. 71). A vida dos romancistas não foi fácil, sobretudo, com a chancelaria do jansenista Daguesseau, que, segundo May, em 1737, foi o responsável pelas medidas restritivas ao romance. Ainda que não se tenha encontrado o documento oficial da proscrição do romance na “República das Letras”, outras fontes documentais, sobretudo a correspondência pessoal dos escritores, atestam a existência de um mecanismo de censura, complicado e incoerente que ora permitia, ora restringia a publicação

de suas obras.² A partir de uma análise de dados históricos, May mostra que, no período de 1730 a 1744, diminuiu significativamente a publicação de romances em França, mas aumentou nos países vizinhos. No geral, aumentou a publicação de romances na Europa e o ponto de convergência foi justamente a partir da chancelaria de Daguesseau, em 1737. May conclui, então, que a proscrição e o comércio clandestino mostram que os romancistas não foram reduzidos ao silêncio e atestam, uma vez mais, o dilema estético e moral do romance (1963, p. 75-93).

Como base nos estudos de Georges May, podemos constatar que, na época de Rousseau, a reputação dos romancistas não era a das melhores, e isso justifica o tom pejorativo que ele mesmo trata o romance quando relembra suas primeiras leituras na infância. Essa breve alusão que fizemos sobre a formação do romance ilumina um aspecto do juízo de Rousseau, mas não é suficiente para compreender totalmente as razões de sua mudança de posição. Por exemplo, em que medida o rebaixamento na pintura do amor (realismo psicológico) pode ser imputado apenas ao homem mediano (realismo social)? Em que medida essa pintura mais “realista” do desejo e da paixão não mantém um laço com o hedonismo aristocrático? Em outras palavras, é preciso se perguntar se a proposição na forma de um dilema não pode ter enclausurado a questão apenas nos polos da estética e da moral, e ter negligenciado um campo importante para o pensamento de Rousseau. Acreditamos que a crítica do filósofo genebrino às belas-letas é antes de tudo uma crítica política que confere a singularidade de sua posição entre os intelectuais do século XVIII, posição singular e independente cuja primeira expressão se encontra no *Discurso sobre as ciências e as artes* de 1749.

² Georges May cita alguns documentos que confirmam a existência de um sistema de censura dos romances. O Prefácio de *Nouveaux motifs de conversion à l'usage des gens du monde* (1738), do romancista Charles de Fieux, Le Chavalier de Mouhy é o primeiro exemplo. Nesse texto, Mouhy fala de um “freio que retém as obras de hoje” e que “a maior glória é se conformar às vontades superiores”. Esse testemunho é retomado numa carta do Abade Laporte de 16 de junho de 1738, que considera Mouhy como uma “das principais vítimas da funesta proscrição dos romances”. Ainda segundo May, artigos da *Bibliothèque Française, ou Journal littéraire*, e do *Mercure de France*, do ano de 1738, também fazem alusão ao sistema de censura. E numa carta de 28 de novembro de 1754 ao amigo Perdriau, o próprio Rousseau também faz uma alusão *a posteriori* das dificuldades de impressão durante a chancelaria de Daguesseau: “vós sabeis que ao se dificultar as permissões indiferentes, o homem é convidado a prescindir delas: é assim que a excessiva severidade do falecido Chanceler na impressão dos melhores livros finalmente nos fez deixar de apresentar os manuscritos a ele” (MAY, 1963, p. 78-88).

1.2 O luxo e a depravação.

Segundo Franklin Mattos (2004), a primeira investida de Rousseau contra os romances ocorre com a publicação do *Discurso sobre as ciências e as artes*. O curioso é que essa primeira investida contra os romances é também a estreia de Rousseau como escritor. Como diz Starobinski, esta obra marca a entrada de Rousseau no mundo das letras como um acusador dos vícios sociais; o impulso decisivo da vocação literária de Rousseau nasceu de uma indignação moral que, no lugar de uma inspiração divina, tal como ocorre com os poetas, foi um movimento de reprovação diante do escândalo do mundo e se prefigurou com um humor vingativo de um acusador (*Accuser et séduire*, 2012, p. 9). Nessa investida contra ciências e as artes, as representações da paixão na literatura já interessam a Rousseau, e sua acusação vai além de uma condenação estética e moral.

Como se sabe pelo relato do livro VIII das *Confissões*, em outubro 1749, quando ia visitar Diderot, que estava detido em Vincennes pelos crimes de imprensa, Rousseau parou para descansar da caminhada, abriu uma edição do *Mercur de France*, e leu o anúncio da Academia de Dijon. Tratava-se de um concurso que colocava a seguinte questão: se o restabelecimento das ciências e das artes contribuiu para aprimorar os costumes? Rousseau é tomado por uma iluminação na qual vislumbra um universo de ideias que prefiguraria sua posição moral e filosófica. Ele responde à questão do concurso pela negativa e alcança o primeiro prêmio. Em meio ao coro iluminista que louvava o progresso das ciências e das artes, ele, que já era um colaborador da *Encyclopédia*, escreve uma crítica mordaz às Luzes. O texto é dividido em duas partes e, de modo geral, podemos resumir o argumento de Rousseau em três pontos: (i) a polidez é um suplemento que atesta a ausência da verdadeira virtude; (ii) a história mostra que as ciências e as artes se vinculam à vaidade, à ociosidade e ao luxo, conseqüentemente, se vincula também à desigualdade; (iii) no entanto, o remédio está no próprio mal, pois cabe ao poder político reorientar as ciências e as artes de modo que elas contribuam efetivamente para a felicidade do gênero humano.

O primeiro *Discurso* é texto elegante, plástico, com estilo inflamado, carregado de interjeições e ataques. A veia literária de Rousseau é bastante manifesta nas suas técnicas de escrita. Victor Goldschmidt, em *Anthropologie et politique* (1983), mostra que o texto de Rousseau pertence ao gênero epidíctico, ou seja, demonstrativo e teórico, conjuga regras da lógica e dos processos oratórios, e, em razão do caráter litigioso do problema, a acusação do vício e a defesa da virtude, algumas partes revelam o gênero judiciário (1983, p. 22-23). Na

primeira parte do *Discurso*, Rousseau faz um elogio às ciências, às artes e às academias, e em seguida, parte para uma análise política da questão. Vejamos:

O espírito tem suas necessidades, assim como o corpo. Estas são os fundamentos da sociedade, as demais são seu ornamento. Enquanto o Governo e as leis suprem à segurança e ao bem-estar dos homens reunidos, as ciências, as letras e as artes, menos despóticas e talvez mais poderosas, estendem guirlandas de flores nas correntes de ferro que eles carregam, sufocam-lhes o sentimento dessa liberdade original para a qual pareciam ter nascido, fazem-lhes amar sua escravidão e formam aquilo que chamamos de povos policiados. A necessidade levantou os tronos, as ciências e as artes os fortaleceram. Potências da terra, amai os talentos e protegei aqueles que os cultivam. Povos policiados, cultivai-os: escravos felizes, vós lhes deveis esse gosto delicado e fino com que vos excitaís, essa doçura de caráter e essa urbanidade de costumes que tornaram tão afável o comércio entre vós; em uma palavra, a aparência de todas as virtudes, sem que se possua nenhuma delas (ROUSSEAU, *Discurso sobre as ciências e as artes*, 1978, p. 334-335/OC, III, p. 6-7).

Nessa famosa passagem, o viés político na crítica de Rousseau fica claro. As ciências e as artes ofuscam formas de dominação política, e aqui se compreende o real motivo do despotismo esclarecido; trata-se de uma forma refinada de controle político. Para Rousseau, a urbanidade dos costumes é também uma forma de policiamento, no limite, uma de perda da liberdade e, quando enaltecida pelos homens, manifesta o amor pela servidão. Nesse contexto, a polidez não é necessariamente sinal manifesto da virtude, ao contrário, é muitas vezes o sinal da falta dela:

A riqueza do vestuário pode denunciar um homem opulento, e a elegância, um homem de gosto; conhece-se o homem são e robusto por outros sinais – é sob o traje rústico de um trabalhador e não sob os dourados de um cortesão, que se encontrarão a força e o vigor do corpo. A aparência não é menos estranha à virtude, que constitui a força e o vigor da alma [...] Antes que a arte polisse nossas maneiras e ensinasse nossas paixões a falarem a linguagem apurada, nossos costumes eram rústicos, mas naturais, e a diferença dos procedimentos denunciava, à primeira vista, a dos caracteres. No fundo, a natureza humana não era melhor, mas os homens encontravam sua segurança na facilidade para se penetrarem reciprocamente, e essa vantagem, de cujo valor não temos mais noção, poupava-lhes muitos vícios (Ibid., p. 336/Ibid., p. 8).

Notemos que Rousseau concebe a palavra virtude (*vertu*) no seu primeiro sentido latino (*virtus, -tutis*), ou seja, como força, vigor e coragem.³ Nesse contexto, a polidez encerra, a reboque, os vícios como a covardia, a lassidão, a dissimulação e a falsidade. Como mostra François Bouchardy, a polidez, a decência e as convenções sociais são mentiras mundanas que se opõem à sinceridade e ao acordo entre os gestos de um indivíduo em relação a ele mesmo, em relação à sua individualidade; acordo esse, diz o comentador, que Rousseau procurou dar o exemplo (BOUCHARDY, *Notes et variantes*, in: ROUSSEAU, OC, III, 1964, n. 2-3, p. 1242).

3 Cf.: *Dicionário escolar latino-português*. Ministério da Educação e Cultura, 3ª edição, 1962, p.1069.

Esses códigos sociais enganosos que frustram a verdadeira sociabilidade têm consequências sobre a criação artística:

Atualmente, quando buscas mais sutis e um gosto mais fino reduziram a princípios a arte de agradar, reina entre nossos costumes uma uniformidade desprezível e enganosa, e parece que todos os espíritos se fundiram num molde: incessantemente a polidez se impõe, o decoro ordena; incessantemente seguem-se os usos e nunca o próprio gênio. Não se ousa mais parecer tal como se é e, sob tal coerção perpétua, os homens que formam o rebanho chamado sociedade, nas mesmas circunstâncias, farão todos as mesmas coisas desde que motivos mais poderosos não os desviem (ROUSSEAU, *Discurso sobre as ciências e as artes*, p.336/OC, III, p. 8).

Como se pode notar, a crítica de Rousseau, que começou por um viés aparentemente moral (a defesa da virtude), amplia-se para o campo político (as letras e as artes são meios de dominação), coloca-se, agora, em termos estéticos: o desejo de aprovação pública padroniza o gosto; de modo que o decoro, essa regra cardinal da estética clássica, na verdade, impede que o verdadeiro gênio se expresse. O decoro aparece, então, como outra uma forma de coerção social que não abre espaço para as manifestações autênticas do caráter individual.

Segundo Goldschmidt, são dois movimentos nessa primeira parte do *Discurso sobre as ciências e as artes*; o primeiro movimento, que acabamos de examinar, visava demonstrar que a polidez não é signo natural da virtude; o segundo movimento visa examinar qual seria a influência da cultura das ciências sobre os costumes dos povos (1983, p. 26-27). Daí se segue a reconstrução histórica dos egípcios, gregos, romanos, turcos e chineses. Podemos expressar o argumento geral desse segundo movimento da seguinte forma: todas essas nações foram grandes e vitoriosas até o momento em que nelas se desenvolveu as ciências e as artes. A partir desse momento, nasceram a ociosidade, a vaidade, o luxo e a frivolidade; uma vez corrompidas, tais nações se tornaram militarmente frágeis e por isso foram dominadas.

Entre os exemplos históricos utilizados por Rousseau, podemos destacar o romano no qual ele estabeleceu um vínculo entre determinado tipo de literatura e o declínio político da sociedade. Vejamos:

Foi no tempo dos Ênios e dos Terêncios que Roma, fundada por um pastor e ilustrada por trabalhadores, começou a degenerar. Mas, depois dos Ovídios, dos Catulos, dos Marciais e dessa multidão de autores obscenos cujos simples nomes alarmam o pudor, Roma que outrora fora o templo da virtude, tornou-se o teatro do crime... (ROUSSEAU, *Discurso sobre as ciências e as artes*, 1978, p. 338/OC, III, p. 10).

Como se sabe, Ovídio, Catulo e Marcial são poetas que privilegiaram temas como o erotismo e a paixão. Portanto, Rousseau vincula em sua reconstrução histórica o desenvolvimento da poesia erótica e o declínio político de Roma; mais precisamente, a passagem da República para o Império. A oposição entre a austeridade republicana e a

frivolidade imperial, descrita magistralmente na *Prosopopeia de Fabrício*, permitiu a Rousseau criticar indiretamente seu próprio século, a monarquia francesa, e enriquecer o debate sobre o tema do luxo: “Eis como o luxo, a dissolução e a escravidão foram, em todos os tempos, o castigo dos esforços orgulhosos que fizemos para sair da ignorância feliz na qual nos colocara a sabedoria eterna.” (Ibid., p. 341/Ibid., p. 15).

Na segunda parte do texto, Rousseau repete o procedimento; segue com uma análise dos efeitos da cultura das ciências e das artes sobre os costumes a partir dos exemplos históricos. Não nos parece muito útil retomar exaustivamente cada exemplo utilizado por Rousseau. Nesse momento, gostaríamos de nos retermos um pouco mais na crítica de Rousseau ao luxo, sobretudo, em algumas questões que são pano de fundo na relação entre o luxo e o declínio moral. Como se sabe, em 1736, Voltaire publica o poema *O mundano*, obra na qual defende a modernidade como uma época profana, perfeita para a volúpia, os prazeres, a abundância, e que o luxo contribui para a prosperidade do Estado. Eis um trecho do poema:

Eu agradeço à Natureza sábia/ Que, para meu bem, me fez nascer nessa época/ Tão difamada por nossos pobres doutores:/ Essa época profana é perfeita para meus costumes / Amo o luxo e até mesmo a volúpia...⁴

Segundo Luiz Roberto Monzani (*Desejo e prazer na idade moderna*, 2011), a longa e multifacetada “querela do luxo” evoca uma discussão do século XVII sobre uma questão dos antigos e dos modernos, que consistia em saber qual deles era superior nos costumes, no saber e na ciência. Havia os que defendiam a pureza, a frugalidade, a austeridade e a virtude dos antigos; para os adversários do luxo, as comodidades modernas conduziam simplesmente ao desperdício e ao amolecimento dos homens. E havia os que defendiam as comodidades da modernidade; para os apologistas do luxo, como Voltaire, o supérfluo poderia contribuir de algum modo para a circulação de bens e, conseqüentemente, para a prosperidade. O comentador brasileiro nos mostra ainda tudo o que Voltaire deve a Bayle e a Mandeville nesse debate. Pierre Bayle, que era crítico de história, foi quem lançou dúvida sobre o mito da frugalidade e da simplicidade dos antigos; o argumento dos adversários do luxo poderia ser apenas projeções retroativas de valores morais que não tinham validade histórica. De modo que, os antigos viveram na frugalidade não por uma escolha de ordem moral, mas sim por uma coação natural. Já Bernard Mandeville, em seu polêmico poema *A fábula das abelhas*, mostra o par

⁴ Voltaire, *Le Mondain* apud MONZANI, *Desejo e prazer na idade moderna*, 2011, p. 22.

vício/virtude como uma dupla escala de valores incompatíveis; mais exatamente, mostra que a perfeição individual não é compatível com o desenvolvimento material da sociedade; assim sendo, o vício seria tão necessário ao Estado quanto é a fome para comer.⁵ Segundo Monzani, para bem ler Mandeville, é preciso compreendê-lo numa antropologia laica, de matriz hobbesiana, na qual o egoísmo opera como motor fundamental das ações humanas. Um ponto que nos interessa na leitura de Monzani é sua primeira motivação teórica que colocou a “querela do luxo” no horizonte de suas pesquisas, a saber, compreender a constituição de uma nova mentalidade moderna, um “estofamento conceitual” do qual o Marques de Sade teria extraído as últimas consequências no plano da moral sexual. O luxo seria, então, o primeiro grande tema dessa nova mentalidade (MONZANI, 2011).

É no contexto dessa “nova mentalidade” que compreendemos a correlação entre o luxo e o declínio moral na perspectiva de Rousseau. Diante dessa nova mentalidade, Rousseau se posicionou criticamente e politizou o debate. Vejamos uma passagem no primeiro *Discurso*:

Outros males, piores ainda, acompanham as letras e as artes. Tal é o luxo, como elas nascido da ociosidade e da vaidade dos homens. [...] Eu sei que nossa filosofia, sempre fecunda em máximas singulares, pretende, contra a experiência de todos os séculos, que o luxo seja o esplendor dos Estados; depois, porém, de ter esquecido a necessidade das leis suntuárias, ousaria ela também negar que sejam os bons costumes essenciais à duração dos impérios e o luxo diametralmente oposto aos bons costumes? [...] Os antigos políticos falavam constantemente de costumes e virtudes, os nossos só falam de comércio e dinheiro. Um vos dirá que um homem numa determinada região vale a soma pela qual o venderiam na Argélia; outro, seguindo esse cálculo, encontrará regiões nas quais um homem nada vale, e outras em que vale menos do que nada. Avaliam os homens como gado (ROUSSEAU, *Discurso sobre as ciências e as artes*, p. 344/ OC, III, p. 19-20).

Podemos destacar três teses de Rousseau neste excerto: (i) a incompatibilidade entre o luxo e o “equilíbrio econômico”; (ii) a incompatibilidade entre o luxo e os bons costumes; e (iii) a relação essencial entre bons costumes e a política. Definido como suntuosidade excessiva, seja da indumentária, dos móveis ou da mesa,⁶ Rousseau compreende o luxo como algo

5 Eis um resumo do poema feito por Monzani: “Trata-se de uma colmeia, espelho da sociedade humana (o poema é uma alegoria), na qual reina livremente a desonestidade e o egoísmo e se vive em plena prosperidade. Num determinado momento, ela experimenta a nostalgia da virtude e pede aos deuses esse dom, no que é atendida. Satisfeito seu desejo, a colmeia passa a ser o lugar onde reina irrestritamente a virtude e a justiça. Mas, coisa extraordinária, essa perfeição moral alcançada pelos indivíduos acaba por engendrar a ruína do conjunto que se torna imóvel, congelado e estéril. Desaparece a atividade, a prosperidade se esvanece, e começa a imperar a pobreza e o tédio numa população cada vez mais reduzida” (MONZANI, 2011, p. 38-39).

6 Cf.: *Dictionnaire de L'Académie française de 1694*. In: <http://portail.atilf.fr/cgi-bin/dico1look.pl?strippedhw=luxe&headword=&docyear=ALL&dicoid=ALL&articletype=1> Acesso em 03/02/2017.

incompatível com a igualdade entre as classes sociais. Nessa passagem, ele nos mostra que o acúmulo de riqueza ainda que seja um signo aparente da prosperidade de uma sociedade, não necessariamente implica um equilíbrio material entre todas as partes que compõem o Estado. Ou seja, no interior de um mesmo grupo, aquilo que é prosperidade para uns, pode ser miséria e escravidão para outros.⁷ Quanto à incompatibilidade entre o luxo e os bons costumes, e suas implicações na vida política, isso remete à influência da história da República romana no pensamento de Rousseau desde suas primeiras leituras de Plutarco. Roma Antiga é uma referência no texto de Rousseau como exemplo em que há uma relação muito estreita entre os costumes e a política. Como nota Renato Galliani (*Rousseau, le luxe et l'ideologie nobiliaire*, 1989), a virtude romana submetia o indivíduo à família, ao grupo e ao Estado; virtude deriva de *vir*, isto é, a qualidade do homem viril em oposição à fraqueza feminina. A virtude romana designa de início a coragem do soldado que suscitava a admiração dos cidadãos. A virtude romana significa sacrifício de si pela comunidade e está estritamente ligada à *fides*, isto é, a fidelidade no engajamento entre os cidadãos, e à *pietas*, isto é, os deveres em relação aos deuses, à família, aos ancestrais e à pátria. Essa trilogia dirige os diversos aspectos da vida romana e assegura a coesão do Estado. As grandes virtudes romanas também tiram sua origem do meio camponês; o bem é aquilo que mantém a ordem existente e contribui para a fecundidade da terra; o inimigo que o ameaça é o *luxus*, isto é, o luxo. Ainda segundo Galliani, esse termo deriva da linguagem rural e, na sua origem, designa a vegetação indesejável que compromete a colheita. *Luxis*, ou *luxuries*, é tudo isso que se opõe à regra, que rompe a harmonia; pode ser empregado para um animal, por exemplo, *luxurians equus*, um cavalo que sai do caminho certo,

7 Sobre a incompatibilidade entre o luxo e equilíbrio econômico, Rousseau desenvolve melhor esse ponto no verbete “Economia” da *Enciclopédia*. Ao final desse verbete, Rousseau discute os temas das finanças do Estado e a taxação de impostos. Ele defende uma taxação de impostos proporcional às diferenças de condições sociais e, particularmente, a taxação dos objetos do luxo, pois isso evita “o aumento contínuo da desigualdade das fortunas, a sujeição de uma multidão de operários e de servidores inúteis aos ricos, a multiplicação de pessoas ociosas nas cidades e a fuga do campo” (ROUSSEAU, *Economia* (Moral e Política). In: DIDEROT; D’ALEMBERT, *Verbetes políticos da Enciclopédia*, 2006, p. 124). Recomendamos também o fragmento *O luxo, o comércio e as artes*, onde Rousseau refuta a ideia de que a prosperidade de um Estado esteja no florescimento do comércio, das artes ou no acúmulo de dinheiro. Para Rousseau, o comércio e as artes são um meio para a comodidade dos povos, mas não a prosperidade em si. Já o dinheiro é mero signo representativo de coisas materiais, em si mesmo não tem valor algum, ou seja, “não é uma prova de riqueza verdadeira”. Nesse fragmento, Rousseau entende por abundância de uma sociedade a situação na “qual todas as coisas necessárias à vida se encontram reunidas no país em tal quantidade que cada um pode, com o seu trabalho, acumular tudo o que precisa para o seu sustento.” (NASCIMENTO. (2017). O luxo, o comércio e as artes, de Jean-Jacques Rousseau. *Cadernos de ética e filosofia política*, 2(31), 198-206.

mas também ao homem que dá livre curso aos seus apetites e que negligencia seus deveres junto à comunidade (GALLIANI, 1989, p. 202-204).

A relação entre os termos luxo e luxúria é evidente e não apenas pela vizinhança das palavras. Se luxo é compreendido como um excesso na indumentária, nos moveis e na alimentação; a luxúria é compreendida como incontinência, lubricidade, isto é, um excesso nos prazeres sexuais.⁸ Segundo, o *Dictionnaire de l'Académie française* (1694) a palavra luxúria não era de uso muito corrente no discurso ordinário. De fato, não há a ocorrência dessa palavra no *Discurso sobre as ciências e as artes*, no entanto, há ocorrência de palavras que têm sentido aproximado tais como deboche, dissolução, depravação (*débauche, dissolution, dépravation*). Nesse sentido, compreende-se a razão de Rousseau ao associar o luxo à licenciosidade nos costumes, e ambos ao afrouxamento das virtudes políticas. Rousseau estima que um indivíduo demasiadamente inclinado aos prazeres não faria os sacrifícios necessários para a coesão da vida na coletividade. O gosto e cultura das belas-lettras participam de uma maneira muito particular nesse processo de afrouxamento dos costumes. Vejamos:

Todo artista quer ser aplaudido. Os elogios de seus contemporâneos são a parte mais preciosa de suas recompensas. Que não fará para obtê-las, se teve a infelicidade de nascer entre um povo e no tempo em que os sábios, ficando na moda, colocaram uma juventude frívola em posição de dar o tom; onde todos os homens sacrificaram seu gosto aos tiranos de sua liberdade; em que, não ousando um dos sexos a provar senão o que é proporcional à pusilanimidade do outro, deixam-se perder obras-primas de poesia dramática e rejeitam-se prodígios de harmonia? O que fará ele, senhores? Rebaixará seu gênio ao nível de seu século e preferirá compor obras comuns, que sejam admiradas durante sua vida, a maravilhas que só serão admiradas muito tempo depois de sua morte. Dizei-nos, célebre Arouët, quantas belezas masculinas e fortes não sacrificastes à nossa falsa delicadeza, e quanto espírito de galanteria, tão fértil em pequenas coisas, não vos custou em grandes coisas! (ROUSSEAU, *Discurso sobre as ciências e as artes*, 1978, p. 345/ OC, III, p. 21).

Nessa passagem, Rousseau põe em relevo, uma vez mais, os obstáculos do decoro para as verdadeiras criações do gênio. Dirigindo-se diretamente a Voltaire, Rousseau critica a falsa delicadeza e o espírito de galanteria como elementos que têm contribuído para o declínio da arte, no qual a opinião das mulheres exerce um papel importante. Vejamos uma nota que Rousseau acrescenta nesse trecho:

Estou bem longe de pensar que essa ascendência das mulheres seja um mal em si. É um presente que a natureza lhe fez, visando à felicidade do gênero humano. Melhor

⁸ «Luxure. s. f. Incontinence, lubricité». *Dictionnaire de L'Académie française* de 1694. In: <http://portail.atilf.fr/cgi-bin/dico1look.pl?strippedhw=luxe&headword=&docyear=ALL&dicoid=ALL&articletype=1> . Acesso em 25/08/2018.

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. Os homens sempre serão aquilo que mais agrada às mulheres. Se quiserdes, pois, que eles se tornem grandes e virtuosos, ensinai às mulheres o que é grandeza de alma e virtude. As reflexões que esse assunto fornece, feitas outrora por Platão, bem mereceriam ser melhor desenvolvidas por uma pena digna de escrever à altura de tal mestre uma causa tão grandiosa (Ibid., p. 345/Ibid., p. 21).

Sem dúvida, a posição de Rousseau em relação às mulheres é um dos temas mais delicados de seu pensamento. Vamos retomar esse assunto nos próximos capítulos. Por ora, o que podemos notar nessa passagem, é o reconhecimento de que as mulheres têm um grande poder de influência sobre os homens, que esse poder não é negligenciável nem um mau em si mesmo, que depende principalmente do modo pelo qual é dirigido e das consequências sobre os costumes. O diagnóstico de Rousseau é negativo, pois a ascendência da mulher, tal como ele avalia no meio aristocrático parisiense, é mal dirigida por uma determinada mentalidade, que em alguns aspectos se confunde com a mera galanteria. Dizemos mera galanteria, pois era de conhecimento geral que esse código social aristocrático tinha um sentido ambíguo. O *Dictionnaire de l'Academie française* (Ed. 1762), por exemplo, define *Galanterie* como uma polidez no espírito e nas maneiras; diz-se de certos cuidados em relação às damas, pequenos presentes sem grandes consequências; mas diz-se também de um comércio amoroso e criminoso, e de ações equívocas que se deve recusar.⁹ Nessa mesma lógica, Diderot, na *Encyclopédia*, define *Galanteria* em dois sentidos. Num primeiro sentido, a galanteria é a “atenção marcada para dizer às mulheres, de maneira fina e delicada, coisas que lhes agradem e que deem boa opinião delas mesmas e de nós.” Diderot afirma ainda que a galanteria nasce nas sociedades desenvolvidas, nos governos “em que uma única pessoa é encarregada dos negócios de todos”, onde “o cidadão ocioso, posicionado numa posição que não poderia mudar,” vê-se obrigado a tornar a ociosidade mais agradável entre homens e mulheres; a galanteria é considerada como uma arte que difunde uma tintura nos costumes e nas produções de todos os gêneros. “Essa arte, que poderia [tornar as mulheres] melhores e consolá-las, no mais das vezes serve apenas para corrompê-las”. Nesse segundo sentido, conclui Diderot, a “galanteria considerada como vício do coração é apenas libertinagem...” (DIDEROT;

9 Cf.: < <http://portail.atilf.fr/cgi-bin/dico1look.pl?strippedhw=galanterie&headword=&docyear=ALL&dicoid=ALL&articletype=1> >. Acesso em 11/09/2018.

D’ALEMBERT, 2015, p. 63-64). A definição de Diderot nos parece mais interessante não apenas porque aproxima a galanteria “viciosa” da libertinagem, mas porque assinala mais claramente a galanteria como um costume de classe, ou seja, como um costume nascido nas cortes em razão da ociosidade aristocrática ocasionada pelo poder absoluto. Esse ponto é importante e nos ajuda a compreender o viés político da crítica de Rousseau.

Ora, se a crítica à ascensão feminina e à galanteria pode ser relativizada segundo o contexto social e político, desse mesmo modo, a crítica às ciências e às artes também o pode. Aliás, os inúmeros exemplos históricos utilizados na segunda parte do primeiro *Discurso* mostram a essência do argumento de Rousseau, qual seja: não se trata de criticar as ciências e as artes em si mesmas, mas sim de mostrar que elas sempre devem ser questionadas pelas suas consequências morais e políticas. A história nos ensina que ciências e as artes serviram antes como meio de dominação e degeneração do que como meio de aperfeiçoamento humano; seja porque se desenvolveram em detrimento das habilidades militares e dos sentimentos patrióticos, seja porque se nutriram do luxo e, conseqüentemente, da desigualdade. Mas se a história mostrou esse quadro, isso não significa que as coisas não poderiam ter ocorrido de maneira diferente; se no limite o problema é político, a solução, ou pelo menos o seu atenuante, também se coloca no domínio da história e da política. Daí se compreende a mudança de posição na conclusão do primeiro *Discurso*:

A providência eterna, colocando plantas medicinais salutares ao lado de várias plantas nocivas e, na constituição de inúmeros animais malignos, o remédio para seus ferimentos, ensinou aos soberanos, que são seus ministros, a imitarem-lhe a sabedoria. Foi seguindo tal exemplo que, do próprio seio das ciências e das artes, fontes de milhares de devassidões, esse grande monarca, cuja glória de época em época só se tornará mais brilhante, extraiu essas sociedades célebres, encarregadas tanto do perigoso depósito dos conhecimentos humanos quanto do depósito sagrado dos costumes... (ROUSSEAU, *Discurso sobre a ciências e as artes*, 1978, p. 349/ OC, III, p. 26).¹⁰

Como se pode notar, a crítica mordaz cede espaço para uma postura mais moderada. Segundo esse raciocínio, caberia, portanto, ao poder político instaurar verdadeiras academias, outrora fruto da decadência, para se estabelecer um novo vínculo entre as ciências, as artes, a moral e a política. Tais academias, fomentadas por soberanos gloriosos, deveriam exigir a dignidade de seus seletos membros, deveriam propor temas capazes de reanimar o amor à

¹⁰ Segundo Paul Arbousse-Bastide, nessa conclusão do primeiro *Discurso*, Rousseau faz uma homenagem a Luís XIV e a Luís XV, reis franceses que introduziram ordem nas ciências e nas artes criando as academias (ARBOUSSE-BATIDE, 1978, p. 326).

virtude e à pátria, e desenvolver ciência e arte não apenas agradáveis, mas também salutareis aos costumes:

Então, somente, ver-se-á o que podem a virtude, a ciência e a autoridade animadas por uma emulação nobre e trabalhando concordes em favor da felicidade do gênero humano. Mas, enquanto o poder estiver sozinho de um lado e, de outro, sozinhas as luzes e a sabedoria, os sábios raramente pensarão grandes coisas, os príncipes mais raramente farão belas coisas e os povos continuarão abjetos, corrompidos e infelizes (Ibid., p. 351/Ibid., p. 30).

Apesar deste esforço retórico, o golpe contra as ciências e as artes já tinha sido desferido. A dura crítica dirigida às Luzes fez barulho, alcançou o primeiro prêmio da Academia de Dijon e Rousseau se tornou um escritor célebre. Logo surgiram réplicas acusadoras de contradição que exigiram dele explicar-se no pormenor. Da correspondência estabelecida com Rousseau relativa ao primeiro *Discurso*, consideramos como pertinentes ao nosso tema três passagens. Vejamos um trecho na *Resposta ao Rei da Polônia*:

Mas como pode ser que as ciências, cuja fonte é tão pura e o fim tão louvável, deem origem a tantas impiedades, a tantas heresias, tantos erros, tantos sistemas absurdos, tantas contrariedades, tantas inépcias, tantas sátiras amargas, tantos romances miseráveis, tantos versos licenciosos, tantos livros obscenos [...] (ROUSSEAU, *Resposta ao Rei da Polônia*, 1978, p. 376/ OC, III, p. 36).

E na *Última resposta a Borde*:

Na obscuridade dos antigos tempos e na rusticidade dos antigos povos, percebem-se, em inúmeros deles, virtudes assaz grandes, sobretudo uma severidade de costumes que é a marca infalível de sua pureza, a boa-fé, a hospitalidade, a justiça e, o que é muito importante, um marcado horror pela depravação [*débauche*], mãe fecunda de todos os vícios. A virtude não é, pois, incompatível com a ignorância (ROUSSEAU, *Última resposta a Borde*, 1978, p. 395/ OC, III, p. 74-75).

Portanto, Rousseau considera a *débauche* como a origem para os outros vícios. Num sentido muito próximo ao da luxúria, a *débauche* é considerada como um excesso, um desregramento no beber, no comer e nos prazeres sexuais.¹¹ Esse último sentido ganha um acento maior na nota que Rousseau acrescenta a essa passagem:

O homem e a mulher são feitos para se amarem e se unirem; mas passada essa união legítima, qualquer comércio de amor entre eles é uma tremenda fonte de desordens na sociedade e nos costumes. É certo que só as mulheres poderiam tornar para nosso meio a honra e a probidade. Mas elas rejeitam das mãos da virtude um império que só querem dever a seus encantos; assim, só fazem o mal e, frequentemente, recebem, elas mesmas, a punição dessa preferência. Tem-se dificuldade em conceber como, numa

11 Cf. *Dictionnaire de L'Académie française, 4th Edition (1762)*. In: < <http://portail.atilf.fr/cgi-bin/dico1look.pl?strippedhw=d%E9bauche&headword=&docyear=ALL&dicoid=ALL&articletype=1>>. Acesso: 21/03/2017. Cf. <<https://www.cnrtl.fr/definition/d%C3%A9bauche>>. Acesso: 07/06/2019.

religião tão pura, a castidade pode se tornar uma virtude baixa e monacal, capaz de tornar ridículo todo homem e, eu diria, quase toda a mulher que ousasse ostentá-la; enquanto que, entre os pagãos, essa mesma virtude era universalmente respeitada, considerada como cabível aos grandes homens e admirada nos seus mais ilustres heróis... (Ibid., p. 395-396/ Ibid., p.75).

Ainda nessa nota, Rousseau dá como exemplos Ciro, Alexandre, Cipião e a personagem Clêomenes, da tragédia do poeta inglês Dryden, como exemplos de heróis continentais. Segundo Bouchardy, Ciro não desejou ver Panteia, Alexandre não se apresentou diante da bela esposa de Dario, e Cipião recusou uma bela prisioneira justamente por ser, não um homem privado, mas um capitão geral (BOUCHARDY, 1969, n. 3, p. 1272). Mais uma vez, Rousseau atribui um poder ambivalente às mulheres. Esse poder, quando “mal dirigido” traz más consequências para os costumes, cujas mulheres mesmas são as primeiras vítimas. Quando bem dirigido, o poder feminino reforça os valores morais como a honra e a probidade.

Como se pode notar nessa correspondência do primeiro *Discurso*, Rousseau reitera que o progresso das ciências e das artes são antes o emblema da decadência moral e política que um sinal de melhoramento dos homens. A literatura é um signo exemplar dessa degeneração porque ela floresce com o luxo e, de certo modo, assume um compromisso com a mentalidade dominante. Nesse compromisso em que se sacrifica o gênio pelo falso decoro, as criações recorrem a temas frívolos e orientam os costumes no sentido oposto das virtudes políticas. Entre as criações que recorrem a temas frívolos, Rousseau identifica o romance, mas não aprofunda sua análise no que toca as representações da paixão. Nesse caso, seguiremos a indicação de Franklin de Mattos (2004), e passaremos para análise da *Carta a d’Alembert sobre os espetáculos*, pois, segundo esse comentador, Rousseau também ataca os romances na sua crítica ao teatro.

1.3 As paixões e os costumes no teatro.

A *Carta a d'Alembert* foi publicada em 1758 como resposta ao verbete “Genebra” da *Enciclopédia* (1757). Esse verbete foi redigido por d'Alembert e nele há uma crítica à austeridade das leis genebrinas que proibiam a instalação de um teatro de comédia na cidade. D'Alembert afirma que essa proibição tem sua origem no preconceito relativo à libertinagem que se atribui aos costumes dos comediantes. D'Alembert sugere no verbete que o estabelecimento de leis mais severas poderia moderar o comportamento dos atores, de modo que os genebrinos poderiam ter teatro e espetáculos, instituições importantes para o comércio, o divertimento, e imprescindíveis para o refinamento do gosto e do espírito. Genebra poderia ser um exemplo para toda a Europa ao reunir a sabedoria de Esparta e a polidez de Atenas (D'ALEMBERT, “Genebra” in ROUSSEAU, *Carta a d'Alembert*, 1995, p. 153 ss.).

Segundo Franklin de Mattos, Rousseau tinha razões de sobra para se opor ao amigo enciclopedista. Uma delas poderia ser o fato de haver uma “sombra ameaçadora” de Voltaire na recomendação de d'Alembert. O maior poeta dramático daquele século estava instalado nos arredores de Genebra e, quem sabe, não estaria pronto para invadi-la como uma trupe de comediantes (MATTOS, *Apresentação*. In: ROUSSEAU, *Carta a d'Alembert*, 1996, p. 7).¹² Por essas razões, Rousseau toma a pena no mesmo tom do primeiro *Discurso*, e produz uma reflexão crítica contundente contra o teatro para preservar os costumes genebrinos. Bento Prado Jr. (*A retórica de Rousseau*, 2008) nos ajuda a compreender o teor da crítica de Rousseau; não se trata nem de crítica teológico-moral, nem de crítica metafísica,¹³ a *Carta a d'Alembert*, diz Bento Prado, opera mesmo uma crítica antropológica e política ao teatro. Vejamos, então, como Rousseau situa a questão sexual nesse debate.

12 Mais precisamente, Voltaire habitava *Les Delices*, trata-se de uma residência que pertenceu ao filósofo e na qual morou entre 1755 a 1760. Nessa residência, Voltaire escreveu importantes textos tais como “Poema sobre o desastre de Lisboa” (1756) e “Cândido” (1759). A residência recebeu filósofos ilustres, como d'Alembert, que em 1756 lá se hospedou para escrever o verbete “Genebra” da “Enciclopédia” (1757). Em razão do poema de Voltaire, Rousseau publicou a “Carta sobre a Providência” (1756), na qual rebate os argumentos de Voltaire contra a providência divina; e, em razão do verbete “Genebra”, Rousseau escreveu a “Carta a d'Alembert sobre os espetáculos” (1758), na qual, combate a tese do papel pedagógico do teatro. Como se pode notar, esse curto período em que Voltaire habitou *Les Delices* foi um momento de intenso debate filosófico. Atualmente, a residência faz parte dos sítios da Biblioteca de Genebra, abriga o Museu Voltaire, a sede da Sociedade Jean-Jacques Rousseau de Genebra e é um importante centro de referência em pesquisa sobre o Iluminismo.

13 A crítica teológico-moral que Bento Prado se refere diz respeito à querela do teatro no século XVII, e a crítica metafísica diz respeito à interpretação de Jacques Derrida na *Gramatologia* (1973).

Podemos dividir a *Carta a d'Alembert* em três grandes movimentos argumentativos. No primeiro movimento, Rousseau considera as teses favoráveis ao teatro, avalia se o efeito moral dos espetáculos é bom em si mesmo e se o teatro pode de fato melhorar os costumes dos homens. Para o filósofo genebrino, o principal objetivo dos autores das peças é o de agradar ao público; por analogia, o teatro seria uma espécie de pintura das paixões humanas e, enquanto tal, não poderia regrá-las, mas apenas orná-las ou deformá-las conforme o gosto do público. Assim sendo, qualquer utilidade moral ou pedagógica se tornaria secundária diante da exigência de fruição:

O teatro, em geral, é um quadro das paixões humana, cujo original está em nossos corações: mas se o pintor não se preocupasse em adular essas paixões, os espectadores logo iriam embora e não mais quereriam ver-se sob uma luz que os levaria a se desprezarem a si mesmos. Pois, se ele dá cores detestáveis a algumas delas, isto ocorre somente com aquelas que não são gerais e que são naturalmente odiadas. Assim, o autor não faz com isso mais do que acompanhar o sentimento do público; e essas paixões desprezadas são sempre usadas para ressaltar outras, senão mais legítimas, pelo menos mais ao gosto dos espectadores (ROUSSEAU, *Carta a d'Alembert*, 1996, p. 41/ OC, V, p. 17).

Já as paixões, que são como modelos para as peças, variam conforme os povos. No contexto dessa relação entre as paixões e os povos, Rousseau critica a apropriação moderna do teatro antigo. Ele toma como exemplo o conceito de catarse. Como se sabe, segundo Aristóteles a tragédia é uma imitação (*mimese*) de uma ação elevada que, suscitando a piedade e o terror, opera a purgação em semelhantes emoções (ARISTÓTELES, *Poética*, 1449 b 24). Mas para Rousseau, a piedade que a imitação teatral produz no homem moderno é estéril, pois apenas satisfaz o amor-próprio e o exime dos verdadeiros atos de humanidade:

Ouçõ dizer que a tragédia leva à compaixão através do terror; seja, mas que piedade é essa? Uma emoção passageira e vã, que não dura mais do que a ilusão que a produziu; um resto de sentimento natural logo sufocado pelas paixões; uma piedade estéril que se nutre de algumas lágrimas e nunca produziu o menor ato de humanidade (ROUSSEAU, *Carta a d'Alembert*, 1996, p. 46/OC, V, p. 23).

Portanto, a comoção suscitada pela tragédia não tem nada de altruísmo, ela apenas satisfaz ilusoriamente os deveres para com a humanidade sem realmente firmar um comprometimento moral com o outro. Na perspectiva dessa análise, os temas das tragédias antigas têm, então, uma relação estreita com as paixões dos povos antigos; de modo que as ações heroicas ficam deslocadas da realidade do homem moderno. São peças agradáveis, Rousseau não duvida disso, mas nem por isso elas tornam os espectadores mais virtuosos justamente porque colocam a virtude muito acima dos homens. Já as comédias, que são a imitação das baixas ações (ARISTÓTELES, *Poética*, 1449 a 32), são ainda piores, pois, ainda que estejam mais próximas do homem moderno, ao ridicularizarem os vícios, não suscitam o

amor à virtude, no máximo previnem os homens do ridículo: “O ridículo, pelo contrário, é a arma favorita do vício. É com ela que, atacando no fundo dos corações o respeito que se deve à virtude, ele finalmente extingue o amor que dedicamos a ela” (ROUSSEAU, *Carta a d’Alembert*, 1996, p. 47-48/ OC, V, p. 25).

Ora, se na modernidade o aperfeiçoamento moral por meio do teatro fica em segundo plano, a solução dos dramaturgos para despertar o interesse do público foi, então, a de colocar em cena um tema mais sedutor. Rousseau vê a recorrência do tema do amor como elemento central das intrigas; no entanto, essa paixão não era o principal assunto do teatro antigo, justamente em razão de sua banalidade (MATOS, 2007). O amor, ainda que fosse considerado como um “pequeno enfeite”, é, no entanto, uma paixão perigosa e simboliza, na visão de Rousseau, a decadência da arte teatral:

Nessa decadência do teatro, vemo-nos obrigados a substituir as verdadeiras belezas eclipsadas por pequenos enfeites capazes de se impor à multidão. Não sabendo mais alimentar a força do cômico e dos caracteres, reforçamos o interesse pelo amor. Fizeram a mesma coisa na tragédia para substituir as situações onde eram representados interesses de Estado que já não conhecemos e os sentimentos naturais e simples que não convém a mais ninguém. Os autores rivalizaram para contribuir para a utilidade pública, dando uma nova energia e um novo colorido a essa paixão perigosa; e, desde Molière e Corneille, só vemos terem êxito no teatro os romances, com o nome de peças dramáticas (ROUSSEAU, *Carta a d’Alembert*, 1996, p. 64/ OC, V, p. 43).

Como se pode notar, a discussão sobre o tema do amor é um ponto de articulação da crítica rousseuniana dirigida à comédia e à tragédia modernas. Seguindo um raciocínio já presente no primeiro *Discurso*, o filósofo genebrino vê a ascensão da mulher aristocrática como uma possível causa da invasão desse tema. As mulheres, quando não compunham elas mesmas as peças, serviam de conselheiras para os autores. Para Rousseau, é uma lei da natureza a soberania da mulher sobre o homem nas relações amorosas; no entanto, o filósofo vê com reserva a difusão dessa temática, no modo pelo qual é representada no teatro, bem como no poder nele implicado. Ainda que a posição de Rousseau pareça puramente conservadora, é na verdade uma posição singular e abre toda uma reflexão sobre a alienação social pelo espetáculo e pela ficção. No teatro, em que situações a representação do amor pode ser cômica ou trágica? Quando cônjuges são enganados, quando um velho galante se apaixona por uma jovem, quando é fonte de devassidão nas cortes, ou ainda, nos desencontros amorosos de um *Misanthropo* apaixonado por uma coquete, peça de Molière na qual Rousseau se detém mais, certamente o amor é ridículo e risível; mas, considerando a projeção e identificação dos espectadores, Rousseau questiona até que ponto os quadros do adultério, da impostura e da malícia são dignos de riso e aplauso? De modo análogo, Rousseau acredita que quando a intriga suscita inveja,

suspeitas, ciúmes, assassinatos, suicídio, como em *Zaira* de Voltaire, certamente, o amor é trágico, mas nem por isso tais representações previnem os espectadores das ilusões da paixão. Ao contrário, diz Rousseau na análise da peça *Berenice*, de Racine, pois ainda que o desfecho seja virtuoso, o acento que o dramaturgo dá à paixão provoca uma impressão mais forte que o próprio sacrifício. Com uma percepção muito sutil dos sentimentos humanos e suas transformações conforme as épocas, Rousseau mostra que o poder de sedução do amor aumenta quanto mais aumentam os obstáculos; de modo que todas as lições preventivas que os autores poderiam dar em suas peças têm justamente o efeito contrário. Além disso, nas representações do amor, o teatro utiliza modelos de perfeição que não encontramos na sociedade; assim, a juventude, ao buscar ingenuamente amores honestos, acaba se entregando aos criminosos:

Retratem-nos o amor como quiserem; ele seduz, ou não é ele. Se estiver mal retratado, a peça é má; se estiver bem retratado, ele ofusca tudo o que está ao seu lado. Suas brigas, seus males, seus sofrimentos o tornam mais comovente ainda do que se não tivesse nenhuma resistência para vencer. Esses tristes efeitos, longe de desencorajarem, tornam mais interessante o amor por suas próprias desgraças. Dizemos, contra a vontade, que um sentimento tão delicioso consola de tudo. Uma imagem tão doce amolece imperceptivelmente o coração: da paixão, pegamos o que leva ao prazer e deixamos de lado o que atormenta. Ninguém se acredita obrigado a ser um herói, e é assim que, admirando o amor honesto, entregamo-nos ao amor criminoso (Ibid., p. 71-72/Ibid., p. 51).

Nesse primeiro movimento da *Carta*, podemos dizer então que o teatro, na visão de Rousseau, não pode melhorar os homens porque tem um compromisso com as paixões e com a fruição, de modo que o aperfeiçoamento moral fica em segundo plano. Os autores modernos recorrem, de maneira um pouco forçada, aos quiproquós do amor para despertar o interesse do público na comédia e na tragédia. Porém, longe de representar os quadros da paixão em sua riqueza e complexidade, pintam quase sempre costumes suspeitos, cujos modelos, na maioria das vezes, encontram-se na alta sociedade.

Avancemos, agora, para um segundo movimento da *Carta*, aquele que analisa os costumes; trata-se de movimento longo e sinuoso, passa por uma discussão sobre o duelo, a curiosa proposição de uma “Corte de Honra”, por uma reflexão sobre o ofício do comediante e desemboca numa defesa do pudor feminino. Para Rousseau, ainda que o teatro não seja mau em si mesmo, é necessário saber se se torna mau ao povo a que se destina. Em alguns lugares, como Paris, o teatro é útil para o luxo, a circulação do dinheiro, a moda e, sobretudo, para distrair pessoas nocivas de crimes piores. Noutros lugares, como Genebra, o teatro seria nocivo, pois alteraria os costumes locais, isto é, destruiria o amor ao trabalho, inspiraria o gosto pela ociosidade, tornaria o povo covarde e ridicularizaria a virtude (Ibid., p. 79/Ibid., p. 59). Em geral, o efeito moral do teatro é o mesmo, diz Rousseau, basta saber se os homens, após serem

modificados pelo teatro, convirão aos seus respectivos países. Como já apontou Bento Prado Jr (2008), trata-se de compreender a crítica ao teatro como uma crítica ao etnocentrismo de d’Alembert.

Como vimos, no verbete, o matemático parisiense havia sugerido que leis mais severas poderiam conter o desregramento comum dos comediantes. Em resposta, Rousseau mostra que a eficácia das leis para um povo está no acordo destas com as tradições locais, de modo que a imposição de leis estranhas às tradições de um povo avilta o povo e as leis. Em outras palavras, não haveria cabimento estabelecer leis em Genebra contra costumes estranhos aos próprios genebrinos. Em relação à mudança nos costumes, a opinião pública pode influenciar mais que as próprias leis. Não por acaso, Rousseau toma como exemplo o preconceito aristocrático relativo à honra e à prática do duelo. Nem a violência nem a severidade do Tribunal dos Marechais de França mudaram uma opinião a respeito da honra, da coragem ou da probidade de um particular, uma vez que estas já tinham sido formadas na opinião do povo. Como alternativa aos franceses, Rousseau propõe a substituição do Tribunal dos Marechais por uma “Corte de Honra”, sem violências físicas, composta por militares, nobres e por mulheres. Rousseau inclui as mulheres na Corte de Honra, pois, elas desempenham um importante papel na formação da opinião:

Limitar essa competência aos nobres e aos militares é podar os rebentos e deixar a raiz: pois se o ponto de honra faz a nobreza agir, faz o povo falar; uns só duelam porque os outros os julgam, e para mudar as ações de que é objeto a estima pública, é preciso antes mudar os julgamentos que se fazem a seu respeito. Estou convencido de que nunca se conseguirá levar a bom termo essas mudanças sem a intervenção das próprias mulheres, de quem depende em grande parte a maneira de pensar dos homens (Ibid., p. 85/Ibid., p. 65-66).

Vale notar que, ao menos na hipótese da Corte de Honra, Rousseau situa o poder feminino sobre a opinião numa esfera que não se limita à vida doméstica nem à informalidade. Rousseau afirma ainda em nota que, pondo de lado a embriaguez e o amor, restam poucos motivos importantes para os duelos (Ibid., n. 29, p. 141/Ibid., p. 65). No caso das disputas relativas ao amor, a questão tem outros desdobramentos, pois envolve o adultério e os filhos ilegítimos. Ou seja, em parte, a causa comum dos duelos se deve às desordens nos próprios costumes sexuais, o que contradiz abertamente a “moral” do ponto de honra e mostra toda sua hipocrisia. A questão dos duelos nos sugere uma relação muito estreita entre os costumes, a opinião e as leis, na qual a questão sexual não fica deslocada. No fundo, Rousseau quer nos dizer que as leis pouco podem quando estão em desacordo com os costumes. Portanto, ainda que se estabeleçam leis para conter a dissipação dos comediantes, como sugere d’Alembert, as

leis só têm poder sobre os costumes na constituição primitiva do corpo político. Não se trata simplesmente de negar o devir aos costumes; mas sim de afirmar que eles têm uma lógica própria de transformação, que eles nem sempre se curvam às leis civis (Ibid., p. 87/ Ibid., p. 67-68).

Dito isso, Rousseau passa, então, a considerar a razão da opinião gerada em relação aos costumes dos comediantes. Por exemplo, os gregos antigos, os inventores da tragédia e da comédia, admitiam os comediantes porque, sendo o teatro a céu aberto, acessível a todos, praticado por cidadãos, representando temas nacionais e religiosos, os espetáculos tinham uma função social e política (Ibid., p. 90-91/Ibid., p. 72). Mas na modernidade, quando a cena é privatizada num antro escuro, de onde poderia advir o preconceito relativo aos comediantes? Após recusar a condenação meramente teológica, pois os romanos condenavam os comediantes antes mesmo do cristianismo (Ibid., p. 89/Ibid., p. 70), Rousseau examina a natureza do comediante sob duas perspectivas distintas: a do talento e a da profissão. O talento consiste em imitar, adotar um caráter diferente do real, fingir sentimentos, dizer coisas que não se pensa e esquecer-se de si de tanto ser outro. Já a profissão consiste em trocar todo esse talento por dinheiro, numa verdadeira forma de alienação. E levando uma vida dispendiosa que a profissão não sustenta, os comediantes são tentados, diz Rousseau, a fazer valer seu talento fora do palco, eis aí a razão do preconceito:

Esses homens tão bem trajados, tão bem treinados nos tons da galanteria e das paixões, não abusarão nunca dessa arte para seduzir a juventude? Será que esses patifes, tão sutis de língua e de mão no palco, nas dificuldades de um ofício mais dispendioso do que lucrativo, não exercerão nunca certas distrações úteis? [...] A tentação de agir mal sempre aumenta com a facilidade; e os comediantes precisam ser mais virtuosos do que os outros homens para não serem mais corrompidos (Ibid., p. 92/Ibid., p. 73).

Já em relação à libertinagem, para Rousseau, ela advém do intercâmbio contínuo entre os comediantes e as comediantes. Nesse difícil trecho da *Carta a d'Alembert*, Rousseau apresenta pela primeira vez uma teoria da diferença entre os sexos, e é no interior dessa teoria que ele faz a defesa do pudor feminino. Vejamos: segundo o autor, a ligação entre os sexos é forte e natural; podemos dizer que o sexo estabelece uma relação de alteridade e de polarização em que o caráter de um determina e reforça por oposição o caráter do outro. Com a alteridade e a distinção de caracteres, dá-se origem às diferenças nos gostos e nos costumes, que podem variar conforme os países, mas que observam sempre “o mesmo grau de bondade”, ou seja, as variações de gostos, costumes e inclinação dos sexos nas diversas nações observam as regras de conformação dessa relação de alteridade e de polarização:

Em todo Estado, em todo país, em toda condição, os dois sexos têm entre si uma ligação tão forte e tão natural que os costumes de um sempre decidem quais serão os costumes do outro. Não que esses costumes sejam sempre os mesmos, mas têm sempre o mesmo grau de bondade, modificado em cada sexo pelas inclinações que lhe são próprias. (Ibid., p. 93/Ibid., p. 74).

Como se pode notar, esse é um trecho difícil em que Rousseau embaralha as noções que podemos considerar como de natureza (ligação entre os sexos) e as noções de sociedade (Estado, país, condição, costumes). Rousseau toma como exemplo a Inglaterra e diz que as inglesas são doces e tímidas, e que os ingleses são duros e ferozes; essa oposição reforça o caráter dos sexos que a nação leva ao extremo. Fora isso, eles são semelhantes: vivem separados, amam o jogo, a pátria, as leis, a fidelidade conjugal e, quando a violentam, “não fazem dessa violação ponto de honra”, são frios, silenciosos, mas arrebatados em suas paixões, para ambos o amor é terrível e trágico:

Desse gosto comum pela solidão, nasce também o das leituras contemplativas e dos romances, de que a Inglaterra está inundada. Assim, ambos, mais recolhidos em si mesmos, se entregam menos a imitações frívolas, adquirem mais o gosto pelos verdadeiros prazeres da vida e se preocupam menos em parecerem felizes do que em sê-lo (Ibid., p. 94/Ibid., p. 75).

Esse elogio aparentemente desprezioso ao gosto pela solidão dos ingleses já nos indica uma mudança de opinião e uma concessão que Rousseau faz ao romance, mas recusa ao teatro. Nas suas considerações sobre a diferença entre os sexos, Rousseau afirma ainda que uma das razões dessas diferenças ocorre porque a vida das mulheres, em geral mais sedentária, é um desenvolvimento contínuo dos seus costumes, enquanto que os costumes dos homens tendem a se uniformizar por causa da vida nos negócios. Donde ele concluir que: “para julgá-los [os homens], é preciso esperar para vê-los em seus prazeres. Quer V. Sa. conhecer os homens? Estude as mulheres” (Ibid.). Rousseau também é consciente de que se ele defender que os bons costumes para as mulheres consistem na vida retirada, no cuidado da família e no pudor, os “filósofos” irão se levantar contra ele. Jean Rousset contextualiza a discussão de fundo que coloca Rousseau nessa defesa do pudor contra um certo tipo de mentalidade vigente: certos filósofos, como Diderot e La Mettrie, afirmavam que o pudor era um preconceito popular, uma enganação das leis dos pais e dos maridos contra as mulheres, um mero produto da educação inexistente nos animais.¹⁴ Ainda que a defesa do pudor pareça conservadora e ingênua, a análise

14 Segundo Rousset, Diderot afirma que o pudor é um preconceito na *Carta sobre os cegos*, ideia desenvolvida em textos posteriores: o capítulo XVIII das *Jóias indiscretas*, e o *Suplemento à viagem de Bougainville*, capítulo III; La Mettrie, n’*O homem máquina*, compara o adolescente envergonhado descobrindo com dificuldades o jogo sexual, enquanto os animais já o sabem rapidamente porque, sem educação, eles não têm nossos preconceitos. Rousseau, diz o comentador, sempre sustentou que o pudor é natural; que ele é a defesa da mulher contra o ataque

de Rousseau nos parece nuançada e complexa, não se trata apenas de dizer que o pudor é natural, mas sim de distinguir e de articular elementos da natureza e da cultura na compreensão do problema de um ponto de vista antropológico.

O ponto de partida de Rousseau é de que o pudor é um fato: “Digam o que disserem, é alguma coisa a vergonha que encobre aos olhos dos outros os prazeres do amor” (ROUSSEAU, *Carta a d’Alembert*, 1996, p. 95/OC, V, p. 76). Em seguida, Rousseau considera o pudor como algo natural; como uma “salvaguarda comum que a Natureza deu aos dois sexos”, semelhantemente às trevas para o descanso e o sono que evita ataques inesperados (Ibid.). Sem o pudor, diz Rousseau, a ordem de ataque e de defesa mudaria de modo que não encontraria um acordo entre o poder e vontade, e os desejos nunca seriam compartilhados: “o amor deixaria de ser a sustentação da Natureza e passaria a ser seu destrutor e seu flagelo” (Ibid., p. 96/Ibid., p. 76). Nesse momento da argumentação, Rousseau já transita da natureza para a convenção, pois ele compreende o pudor como um nível de resistência para que um acordo entre as partes se estabeleça, de modo que a união sexual não se confunda com a violência. Rousseau considera o pudor como algo factício, um elemento próprio na arte da sedução que intensifica a excitação dos desejos:

Os desejos encobertos pela vergonha ficam até mais sedutores; atrapalhando-os, o pudor os excita: seus temores, seus desvios, suas reservas, suas tímidas confissões, sua terna e ingênua finura dizem melhor o que ele acredita fazer calar do que a paixão teria dito sem ele: o pudor dá valor aos favores e doçura às recusas (Ibid.).

Nesse caso, o pudor é uma contenção que aumenta o prazer no momento do gozo; um hedonismo mais sábio. No contexto dessa arte de sedução, o pudor produz o engajamento, torna-se recíproco e afasta, uma vez mais, a possibilidade da violência. Diz Rousseau em nota:

O homem de bem e o amante abstêm-se, mesmo quando poderia obter. Arrancar esse consentimento tácito é usar de toda a violência permitida no amor. Lê-lo nos olhos, vê-lo no jeito apesar da recusa da boca é a arte de quem sabe amar; se ele, então, completa sua felicidade, não é brutal, e sim honesto; não ultraja o pudor, mas respeitá-o, serve-o; deixa-lhe a honra de ainda negar o que talvez lhe tivesse abandonado (Ibid., p. 141-142/Ibid., p.78).

Esse é um dos pontos mais delicados da argumentação de Rousseau acerca dessa linguagem da sedução. Essa linguagem se vale de gestos que iludem seus reais sentidos: a abstenção pode significar o mais intenso desejo de posse, e a recusa pode significar permissão

do homem (NH, 1^a, XLVI), sem o qual o amor perderia seu encanto (5^a *Cartas morais*; *Emílio*, livro IV). (ROUSSET, *Notes et variantes*. In: ROUSSEAU, OC, V, 1995, p. 1354-1355).

e entrega, o mais intenso desejo de ser possuída. O trecho mostra que nessa arte da sedução, a fronteira entre a união sexual consensual e a não consensual é tênue e depende em larga medida de uma qualidade moral de uma das partes e de um esforço retórico mútuo: o homem de bem se abstém quando pode possuir, desse modo ele vence o pudor feminino com a moderação, a versão masculina do pudor; eis o acordo entre o poder e a vontade na partilha dos desejos.

Rousseau passa, agora, em exame a tese dos adversários. Se o pudor fosse mero preconceito das leis e da educação, então, deveria ser mais forte nas sociedades mais educadas e cultivadas, e mais fraco nas sociedades mais simples e primitivas. Acontece exatamente o contrário, os habitantes do campo são mais castos e modestos. Já a analogia com os animais não é conclusiva tampouco verdadeira, pois, nos homens:

Basta estabelecer em sua espécie as primeiras relações da sociedade para dar a seus sentimentos uma moralidade sempre desconhecida dos animais. Os animais têm coração e algumas paixões; mas a imagem fictícia (*sainte image*) do honesto e do belo só entrou no coração do homem (Ibid., p. 97/Ibid., p. 79).

Nesse trecho, o pudor se coloca como um sentimento moral, uma distinção clara entre a natureza e a sociedade. Nessa passagem, Rousseau acrescenta uma nota a respeito de uma possível objeção: “As mulheres selvagens não têm pudor, pois andam nuas”. Ao que Rousseau responde ironicamente que as mulheres modernas têm menos, “pois se vestem” (Ibid., p. 142/Ibid., p. 79). Sobre essa questão, Rousseau remete a outro exemplo em que, quando ao final da *Carta*, coloca a si mesmo uma objeção semelhante sobre a nudez das lacedemônias nas festas espartanas:

O poder imediato dos sentidos é fraco e limitado: é por intermédio da imaginação que provocam seus maiores estragos; é ela que cuida de excitar os desejos, dando a seus objetos ainda mais atrativos do que lhes deu a Natureza; é ela que com escândalo descobre ao olho o que ele não vê só como nu, mas como devendo ser vestido. Não há traje tão modesto através do qual um olhar excitado pela imaginação não vá levar os desejos (Ibid., p. 135/Ibid., p. 123).

Portanto, na visão de Rousseau, mesmo o corpo nu já é uma forma de significação no estado de sociedade, de modo que a nudez não tem o mesmo sentido para os espartanos, tão pouco para os selvagens, como o tem para o homem europeu moderno. O erotismo reside justamente na imaginação, esta faculdade desperta mais os sentidos que a própria nudez. Ou seja, nesse ponto, Rousseau desloca a discussão dos desejos da esfera da natureza para o domínio da cultura, de modo que a relação entre o corpo, os desejos e a imaginação passa também por um exame das diversas formas de sociedade na História. O pudor, diz Rousseau, foi do interesse dos “antigos povos policiados”, como “os persas, os gregos, os romanos e [...]

os egípcios”, até o momento em que costumes bárbaros se imiscuíram ao dos europeus e se intensificaram pela literatura:

Desde que hordas de bárbaros, arrastando consigo suas mulheres em seus exércitos, inundaram a Europa, a licenciosidade dos acampamentos, unida à frieza natural dos climas setentrionais, que torna a reserva menos necessária, introduziu outra maneira de viver, favorecida pelos livros de cavalaria, onde as belas damas passavam a vida a se fazerem raptar por homens, com toda a honra. Como esses livros eram a escola de galanteria da época, as ideias de liberdade que inspiram se introduziram, sobretudo nas Cortes e nas grandes cidades, onde as pessoas se vangloriam mais de polidez; pelo próprio progresso dessa polidez, ela teve de finalmente degenerar em grosseria (Ibid., p. 100/Ibid., P. 82).

Portanto, ainda que a defesa o pudor seja em grande medida conservadora, podemos, no entanto, considerar a posição de Rousseau nesse tocante de maneira mais nuançada. Entre a natureza e a sociedade, a reflexão de Rousseau passa por uma análise histórica das distintas formas da relação entre o corpo, o desejo e a imaginação, no qual o pudor assume um valor, por assim dizer, antropológico e crítico. Num certo sentido, o pudor é do interesse da natureza, na medida em que é uma moderação que impede que a perpetuação da espécie tenha o efeito contrário ao seu objetivo; noutro sentido, o pudor é artificial, porque se manifesta na espécie humana logo que se estabelecem as primeiras relações de sociedade. Nesse caso, ele assume sentidos diversos, seja na forma de uma arte de sedução, seja na forma de regulação entre aquilo que é permitido ou proibido na satisfação dos desejos. Como se pode notar, esse segundo movimento da *Carta* é bastante sinuoso; para explicar a razão da reputação geral relativa aos comediantes, Rousseau inicia com uma análise da relação entre as leis e os costumes, apresenta uma crítica ao duelo e desemboca numa defesa do pudor porque, para ele, a libertinagem é uma grande fonte de desordem social, um costume inevitável entre os comediantes por causa do intercâmbio sexual entre os atores e as atrizes.

Vejamos agora o terceiro movimento sobre as possíveis influências do teatro na economia e na política de Genebra. Nesse terceiro movimento, o contra modelo é a sociedade parisiense e o argumento geral consiste em dizer que o teatro convém aos parisienses porque seus costumes, sua economia e seu regime político comportam tal instituição. A recíproca não é verdadeira no caso genebrino, em primeiro lugar porque, devido ao baixo número de habitantes e da riqueza ser uma consequência da vida laboral, um teatro instalado, sendo uma diversão dispendiosa e excludente, comprometeria o gosto pelo trabalho, envolveria o custeio do Estado, sem retorno ao povo. O custo do teatro e os impostos em geral pesariam mais sobre os pobres, e a introdução desse luxo reforçaria a desigualdade (Ibid., p. 102 ss./Ibid., p. 85 ss.). Para Rousseau, seja qual for o tamanho de um Estado e a forma de governo, a desigualdade

deve ter limites; no entanto, ela é sempre mais nociva às repúblicas que às monarquias. Nas repúblicas, os súditos e o soberano são os mesmos, mas considerados de perspectivas diferentes; na medida em que são os mesmos, a igualdade e a justiça são mais necessárias para manter o equilíbrio entre as partes que constituem o Estado. Nas monarquias, como o príncipe e os súditos não são os mesmos, a desigualdade não é tão nociva, pois não implica diretamente na relação de equilíbrio entre o povo e o príncipe:

Numa monarquia em que todas as ordens são intermediárias entre o príncipe e o povo, pode ser muito indiferente que alguns homens passem de uma a outra ordem: pois, como outros os substituem, essa mudança não interrompe a progressão. Mas numa democracia em que os súditos e o soberano são apenas os mesmos homens considerados de pontos de vistas diferentes, tão logo a minoria sobrepuja em riqueza a maioria, é preciso ou que o Estado pereça ou mude de forma. Quer o rico se torne mais rico, quer o pobre mais indigente, de uma ou de outra forma a diferença entre as riquezas não deixa de aumentar; e essa diferença, levada além da medida, é o que destrói o equilíbrio a que me referi (Ibid., p. 120/Ibid., p. 105).

Em segundo lugar, existem costumes particulares em Genebra, em consonância com seu regime político e com sua economia, que desapareceriam com a introdução do teatro. Os costumes aos quais Rousseau se refere são os das associações particulares, segundo sexo e os gostos. Para o filósofo suíço, essas associações são importantes, pois evitam o intercâmbio contínuo entre os sexos e conservam a diferença sexual entre cidadãos e cidadãs. Nos círculos, os homens conservam o amor à pátria e gosto pela vida ativa. Já as sociedades de mulheres desempenham o papel de censoras dos bons costumes pela formação da opinião. Em oposição aos círculos e às sociedades genebrinos, estão os salões, a corte e, sobretudo, o teatro parisiense, onde a opulência, o intercâmbio entre os sexos, e a licenciosidade não chocam nem causam grandes prejuízos, pois estão no contexto social e político de uma Monarquia. E para Rousseau, a diferença entre os sexos é mais importante nas Repúblicas que nas Monarquias; nas Repúblicas todo cidadão é também soldado; se os cidadãos perdem o gosto pelo campo, pela vida ativa, a caça e pelas armas, isso refletiria diretamente na segurança da cidade:

Sigamos as indicações da Natureza, consultemos o bem da sociedade; veremos que os dois sexos devem reunir-se algumas vezes e viverem normalmente separados. Disse-o há pouco a respeito das mulheres, digo-o agora a respeito dos homens. Eles se ressentem tanto ou mais do que elas de seu comércio demasiado íntimo; elas só perdem os costumes, nós perdemos ao mesmo tempo os costumes e a constituição: pois o sexo mais fraco, sem condição de ter nossa maneira de viver, penosa demais para ele, obriga-nos a ter a sua, mole demais para nós, e, não querendo mais tolerar nenhuma separação, por não poderem tornar-se homens, as mulheres tornam-nos mulheres. Esse inconveniente, que degrada o homem, é muito grande em toda parte; mas é sobretudo em Estados como o nosso que importa preveni-lo. Que um monarca governe homens ou mulheres, isso lhe deve ser bastante indiferente, contanto que seja obedecido; mas, numa República, são precisos homens (Ibid., p. 108-109/Ibid., p. 92).

Nessa passagem, Rousseau levanta duas possíveis objeções a respeito da força física feminina, elas dizem respeito às mulheres bárbaras e espartanas que conviviam com os homens e que participavam do exército. Rousseau considera que, em geral, as mulheres dão inúmeros exemplos de força e de coragem, e nos exemplos em questão, o intercâmbio não trouxe um prejuízo político para essas sociedades porque foram as mulheres que se tornaram tão robustas quanto aqueles homens. Rousseau poderia ainda argumentar que essa variação de inclinação e de costume, ainda assim, observa o “mesmo grau de bondade”, isto é, observa a relação de alteridade e polarização que produz a diferença entre os sexos naquelas sociedades. Como se pode notar, Rousseau pressupõe uma concepção de cidadania bastante austera e relativamente deslocada de seu próprio tempo, pois em tese a virilidade masculina corroboraria a virtude republicana. Nesse contexto, o filósofo estima que a introdução do teatro, do luxo e da libertinagem transformariam os cidadãos num sentido físico e moral, pois não se trata apenas do enfraquecimento físico que teria consequências na defesa da cidade, mas também do enfraquecimento moral, isto é, na incapacidade do sacrifício individual em nome da coletividade.

Os círculos e as sociedades têm também seus inconvenientes. As sociedades de mulheres são maledicentes, mas por outro lado reiteram o poder de influência das mulheres sobre a opinião pública, como uma espécie de “Corte de Honra”. E os círculos têm o inconveniente do vinho. Mas, para Rousseau, esse inconveniente é menor quando comparado com a libertinagem do teatro, sobretudo, na parte da população que Rousseau considera como a mais vulnerável: a juventude. A intemperança do vinho, diz Rousseau, compromete a razão apenas momentaneamente e não apetece tanto os jovens; enquanto o desejo sexual é a paixão dominante na juventude, de modo que a intemperança sexual corrompe a razão em seu nascimento e compromete, posteriormente, a obediência às leis:

O vinho atrai menos a juventude e a abate com maior facilidade; um sangue ardente dá-lhe outros desejos; na idade das paixões, todas se acendem ao fogo de uma só delas, a razão corrompe-se ao nascer e o homem ainda indomado torna-se indisciplinável antes de ter carregado o jugo das leis. (Ibid., p. 115-116/Ibid., p.100).

Ou seja, a libertinagem é vista por Rousseau não apenas como uma fonte de corrupção moral, mas também de corrupção política, pois ela compromete o desenvolvimento da autonomia da razão, o que constitui uma preocupação fundamental na educação política dos jovens. No próximo capítulo, veremos que esse será um tema caro para o preceptor do *Emílio*.

Uma vez precavido o leitor dos possíveis prejuízos da instalação de um teatro de comédia, resta ainda indagar a Rousseau como, então, conjugar prazer e divertimento com o

interesse moral e político? Ao final da *Carta a d'Alembert*, Rousseau apresenta uma proposta de espetáculos convenientes às particularidades da República de Genebra. São eles: as festas cívicas e os bailes públicos:

[...] não adotemos esses espetáculos exclusivos que encerram tristemente um pequeno número de pessoas num antro escuro; que as mantêm temerosas e móveis no silêncio da inação; que só oferecem aos olhos biombos, pontas de ferro, soldados, aflitivas imagens da servidão e da desigualdade. Não, povos felizes, não são essas as vossas festas! É ao ar livre, é sob o céu que deveis reunir-vos e entregar-vos ao doce sentimento de vossa felicidade! (Ibid., p. 128/Ibid., p. 114)

Se o gosto parisiense prefere o teatro, o rebuscamento, o luxo e a exclusão, Rousseau recomenda festas cívicas aos genebrinos, festas populares ao ar livre, sem representação, ao estilo das comemorações militares e dos jogos de prêmios gregos. Trata-se de uma verdadeira democratização dos espetáculos.¹⁵ Nesse caso, a festa seria útil ao Estado, pois tendo uma diversão pública, o cidadão cumpriria melhor seus deveres, e não havendo representações, máscaras nem grandes distinções sociais, mas sentimentos coletivos, as festas cívicas contribuiriam para o reconhecimento de si e o pertencimento a uma coletividade.

No contexto da festa cívica, Rousseau também situa o lugar dos desejos sexuais. Ora, se o teatro incentiva o espírito da galanteria e as relações secretas, um baile público, por outro lado, poderia promover encontros entre os jovens no interesse da paixão e do casamento legítimo. Nessa ocasião, Rousseau gostaria que se tivessem menos escrúpulos em relação à dança:

[...] como se houvesse maior mal em dançar do que cantar; como se ambos esses divertimentos não fossem igualmente uma inspiração da Natureza; e como se fosse um crime para pessoas destinadas a se unirem divertirem-se em comum com uma honesta recreação. O homem e a mulher foram feitos um para o outro. Deus quer que sigam seu destino, e certamente o primeiro e mais santo de todos os laços da sociedade é o casamento. Todas as falsas religiões combatem a Natureza; só a nossa, que a segue e regula, proclama uma instituição divina e conveniente ao homem. Com relação ao casamento, ela não deve somar aos obstáculos de ordem civil outras dificuldades que o Evangelho não prescreve e que todo bom governo condena; mas diga-me então alguém onde os jovens casadouros poderão tomar gosto um pelo outro, e verem-se com mais decência e circunspeção do que numa reunião onde os olhos do público, incessantemente voltados para eles, os obrigam à reserva, à modéstia e a se observarem com o maior cuidado? [...] (Ibid., p. 129-130/Ibid., p. 116)

Como se pode notar nesse excerto, Rousseau critica tanto a religião católica quanto a protestante. Em comentário a essa passagem, Jean Rousset confirma essa crítica e nos aponta

¹⁵ Sobre a relação entre a política e a estética de Rousseau, ver o importante trabalho desenvolvido pelo professor Salinas Fortes: *O Paradoxo do espetáculo – política e poética em Rousseau* (1997).

que essas páginas são endereçadas aos rigoristas do calvinismo. A dança, diz o comentador, tem sua justificação teórica na origem das sociedades, quando se formam os primeiros laços entre os homens, como mostra o *Ensaio sobre a origem das línguas* (ROUSSET, 1995, p. 1377-1376). De fato, nesse parágrafo em que se articulam a festa cívica e o desejo sexual, ao mencionar o canto, a dança e o amor como inspirações da natureza, Rousseau nos remete ao registro da festa primitiva, retratados tanto no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, quanto no capítulo IX do *Ensaio sobre a origem das línguas*. Em ambos os textos, Rousseau assinala o comércio sexual como uma ocasião propícia para a socialização da espécie humana. Aqui, na *Carta a d'Alembert*, Rousseau afirma que o casamento é destinação do homem e da mulher, por essa razão, recusa a culpabilização religiosa dos desejos sexuais. Nessa linha de raciocínio, podemos dizer que, ao obstar a espontaneidade dos desejos, a religião, como a galanteria, pode incitar manobras secretas entre a juventude que teriam efeitos nocivos na ordem civil:

Os prazeres lícitos de que privamos uma jovem alegre e divertida, ela os substitui por outros mais perigosos [...] De tanto nos escondermos como se fossemos culpados, somos tentados a sê-lo. A inocente alegria gosta de se evaporar à luz do dia; mas o vício é amigo das trevas (ROUSSEAU, *Carta a d'Alembert*, 1996, p. 130-131/OC, V, p. 117).

Por essa razão, as festas públicas inspiram uma nova recreação de inverno, onde os partícipes também são vistos por todos, e constitui uma ocasião honesta para os jovens se conhecerem sem máscaras sociais:

De minha parte, longe de reprovar divertimento tão simples, gostaria, pelo contrário, que eles fossem publicamente autorizados, e que se prevenisse todo desregramento particular transformando em bailes solenes e periódicos, abertos indistintamente a toda a juventude casadoura (Ibid., p. 131/Ibid., p. 117).

Nesses bailes públicos, Rousseau acrescenta a presença de toda comunidade genebrina: os magistrados para manter o respeito às leis, aos costumes e à decência; os familiares para zelar por seus filhos; pessoas casadas como espectadores e juízes; pessoas de idade às quais todos deveriam uma profunda reverência e para que, no último baile, escolhessem a moça mais agradável para ser homenageada pelos magistrados. E enfim, aquelas que vierem a se casar, que ganhassem um prêmio ou uma distinção pública.

Não podemos esquecer que tudo que Rousseau propõe aqui se circunscreve à manutenção dos costumes genebrinos, ou seja, sua proposta não tem valor universal, mas sim recusar o etnocentrismo subjacente a proposta de d'Alembert. Em todo caso, se as festas cívicas ocupam o lugar dos espetáculos exclusivos, no que diz respeito ao divertimento, os bailes públicos desempenham um papel de regulador moral e político da sexualidade. Uma espécie de

política sexual em que a aproximação entre os sexos acontece sob os olhares dos cidadãos e dos magistrados:

[...] Aperfeiçoando este projeto com as mesmas intenções, sob um ar de galanteria e de diversão daríamos a essas festas vários fins úteis que fariam delas um objeto importante de ordem e de bons costumes [...] esses casamentos, menos circunscritos pelas mesmas condições, preveniriam as dissensões, moderariam a excessiva desigualdade, conservariam melhor o corpo do povo no espírito de sua constituição; esses bailes assim dirigidos se pareceriam menos com um espetáculo público do que com a reunião de uma grande família, e do seio da alegria e dos prazeres nasceriam a conservação, a concórdia e a prosperidade da República (Ibid., p. 132/Ibid., p. 119-120).

A conciliação entre o lazer, o prazer, no interesse da moral e da política, ao final da *Carta a d'Alembert*, sugere uma imagem bastante idílica para Genebra, é verdade, mas essa imagem também nos convida a pensar a sexualidade como uma preocupação no interior do pensamento político de Rousseau. A espontaneidade dos desejos, sem o constrangimento dos preconceitos sociais, permite considerar a felicidade conjugal dos particulares, como um signo de prosperidade de uma comunidade que não foi prejudicada por uma moral excessivamente hedonista, nem pelo vício da desigualdade. Esse controle das relações entre os particulares, por meio de festas e bailes, é um dispositivo presente no pensamento moral e político de Rousseau.

Cabe-nos agora fazer um balanço sobre a questão sexual no debate sobre o teatro em Rousseau. Na análise das peças, Rousseau declara que a representação da paixão, tal como é feita no palco, interessa e seduz o espectador, mas isso não torna os homens melhores. Contra o suposto papel pedagógico do teatro, Rousseau indica que, por causa do efeito moral das peças e do comportamento dos comediantes, haveria mesmo uma desordem no âmbito dos costumes sexuais que corroboraria para o declínio da cidade de Genebra. No entanto, durante sua exposição sobre o tema do pudor, ele argumentou em favor de uma arte da sedução, que haveria uma identificação entre o homem de bem e o verdadeiro amante, e na sua proposição de espetáculos republicanos, ele sugere aperfeiçoar esse projeto com ares de galanteria. Nesse caso, há uma ambivalência na paixão amorosa em que dependendo no modo pelo qual é direcionada ela pode trazer benefício para o indivíduo e para comunidade. Assim como no *Discurso sobre as ciências e as artes*, é uma crítica a princípio negadora, mas que ao cabo faz concessões. Essa mudança de posição nos convida a pensar agora a representação da paixão a partir do *Prefácio* do romance *A Nova Heloísa*, pois esse texto também nos indica de que modo as belas-letas se colocam como atenuantes da degeneração moral justamente no modo pelo qual elas influenciam nas paixões e nos costumes sexuais.

1.4 As lições do romance

Segundo Franklin de Mattos (2004), tudo aquilo que Rousseau disse contra o teatro em 1758, vale igualmente para o romance, e o mais embaraçoso era que o próprio Rousseau já iniciava, nesse mesmo período, *A Nova Heloísa*. Como compreender essa postura ambivalente? Uma maneira de compreender um aspecto dessa mudança de posição está no papel que o romance desempenhou no cenário inglês no século XVIII. Como vimos anteriormente, para Ian Watt (2010), a ascensão do romance refletia no campo literário as transformações sociais ocasionadas pela emergência da burguesia. Watt se apoia em romancistas como Defoe, Richardson e Fielding, para afirmar que aquilo que distingue o romance moderno em comparação com outras formas literárias anteriores é o “realismo formal”, cujo surgimento teria ocorrido primeiramente na Inglaterra, e cuja base estaria na filosofia moderna. Para justificar sua interpretação, Watt maneja algumas categorias conceituais do realismo filosófico e estabelece um paralelo com as inovações nas técnicas narrativas que constitui o realismo literário. Se para a Escolástica, as verdadeiras realidades são os universais, para as filosofias modernas de Descartes e de Locke, a busca pela verdade é uma questão inteiramente individual e logicamente independente da tradição do pensamento anterior. Por analogia, o romance é a forma literária que melhor reflete essa reorientação do pensamento, por caracterizar-se como uma expressão individual em uma perspectiva autêntica e original. Segundo Watt, a técnica narrativa que melhor se adequou a essa transformação foi a da memória autobiográfica. As histórias dos romances envolviam indivíduos particulares em circunstâncias específicas e isso refletia a rejeição aos papéis sociais tradicionais: “os primeiros romancistas romperam com a tradição e batizaram suas personagens de modo a sugerir que fossem encaradas como indivíduos particulares no contexto social contemporâneo” (WATT, 2010, p. 20 ss.). Se para os filósofos modernos a identidade pessoal poderia ser compreendida pela faculdade da memória e pelas categorias do espaço e do tempo, no romance a personalidade da personagem se desenvolve conforme sua percepção do passado e do presente, a vida individual se abre numa dupla perspectiva: uma mais ampla como um processo histórico, outra mais estreita que comporta os pensamentos e ações efêmeras, e que se desenvolve num ambiente físico detalhado. Também o estilo da prosa literária sofreu a influência da descrição filosófica moderna: tratava-se de traduzir os personagens, os objetos, as emoções em sua particularidade concreta (WATT, 2010).

Vejamos brevemente a análise de Watt sobre dois romances de Richardson, autor que, como sabemos, teve grande influência no meio literário francês. *Pamela, ou a virtude*

recompensada (1740) e *Clarissa, a história de uma jovem* (1748) foram dois grandes romances epistolares de Richardson com protagonistas femininas.¹⁶ O primeiro romance conta a história de Pamela Andrews, uma jovem que trabalhava como doméstica e que lutou para se manter virtuosa, apesar das investidas de seu patrão, Mr. B. No fim das contas, a virtude de Pamela é recompensada quando seu patrão lhe pede sinceramente em casamento. O segundo romance conta a trágica história de Clarissa Harlowe, uma jovem devota à família e que herdara o título exclusivo de uma propriedade. Lovelace, um aristocrata devasso quis seduzi-la, mas seus familiares queriam casá-la com Solmes, um homem vil e riquíssimo, mas essa união aumentaria as posses da família. Lovelace a convence a fugir e a conduz para um prostíbulo, mas diante das recusas de Clarissa, ele a droga e a estupra. Quando Clarissa volta a si, ela recusa os pedidos de desculpas de Lovelace, ela adoece e morre, deixando às demais personagens a culpa e o arrependimento (CASS, *Ossian e o crepúsculo da epopeia*, 2015, p. 216-217).

Segundo Watt, *Pamela* constitui um modelo básico ao romance ao concentrar o interesse do leitor num namoro que conduz ao casamento. Nesse ponto, esse gênero é sensível a um problema social no século XVIII, pois com o crescimento do individualismo econômico e a liberdade de escolha no matrimônio, o casamento se tornava uma questão crucial para as mulheres em função de posição social e política inferior. As mulheres de classes inferiores eram ainda mais sensíveis a esse problema em razão das menores chances de encontrar um bom casamento (WATT, 2010, p. 158 ss.). Já o propósito moral de *Clarissa* é facilmente traduzível pelo título completo do romance: “Clarissa: ou a história de uma jovem: compreendendo os mais importantes aspectos da vida privada, e mostrando particularmente os infortúnios a que pode levar a má conduta de pais e filhos”. Segundo Watt, o enredo corrobora essa descrição:

[...] ambas as partes estão erradas – os pais por tentarem impingir Solmes à filha e esta por aceitar a corte de outro pretendente e partir de casa com ele; e ambas as partes são punidas – Clarissa morre e seus pais, cheios de remorso, não demoram a fazer-lhe companhia no túmulo, enquanto a irmã e o irmão são punidos respectivamente com um marido infiel e com uma esposa que, em lugar da fortuna esperada, leva como dote apenas “um processo judicial para o resto da vida” (WATT, 2010, p. 227-228).

16 Há ainda um terceiro romance, *A história de Sir. Charles Grandison* (1753) que segundo Sandra Vasconcelos (*Dez lições sobre o romance inglês no século XVIII*, 2002) coloca o sujeito masculino em primeiro plano. Para a comentadora, Richardson cria um personagem em que se compatibilizam o poder masculino e as qualidades “femininas”, tais como a benevolência e a castidade. Para a comentadora, o terceiro romance de Richardson, porém, esvazia os conflitos sexuais e sociais em nome da harmonia ideológica, centralizando num personagem o caráter de um impecável aristocrata burguês. Grandison, conclui Vasconcelos, se consagraria como o grande modelo para o homem de sentimento que ressurgiu em tantos outros romances do século XVIII (VASCONCELOS, 2002, p. 83).

Como se pode notar, há um forte apelo moral nos romances richardsonianos. O romancista inglês morre em 14 de julho de 1761, e Denis Diderot publica em 1762 o *Elogio a Richardson*; um texto curto, mas bastante esclarecedor para compreendermos a razão pela qual Richardson representa uma virada para o romance no meio intelectual francês:

Por romance entendia-se até agora um tecido de acontecimentos quiméricos e frívolos, cuja leitura era perigosa para o gosto e para os costumes. Eu desejaria muito que se encontrasse outro nome para as obras de Richardson, que elevam o espírito, que tocam a alma, que respiram por toda a parte o amor ao bem, e que se denominam também romances (DIDEROT, *Elogio a Richardson*, 2000, p. 16).

Para Diderot, tudo que os moralistas colocam em máximas, Richardson põe em ação, de modo que o escritor inglês teria reunido nas novas técnicas de criação a “regra abstrata” da reflexão filosófica com a beleza da “imagem sensível”. Diderot não fala apenas como crítico literário que comenta o enredo, a unidade de ação, o processo de identificação com as personagens, a riqueza dos detalhes, dos caracteres, a profundidade psicológica, o contágio das paixões, a verossimilhança etc., mas oferece mesmo um testemunho de um leitor apaixonado que se surpreende na trama como “crianças que são levadas a um espetáculo pela primeira vez” (DIDEROT, 2000, p. 17). A principal lição que podemos tirar do *Elogio a Richardson* é que o mérito do escritor inglês reside no fato de ter conseguido, através da ficção romanesca, a união entre a felicidade e a virtude:

O que é virtude? Ela é, sob qualquer face que a considerarem, um sacrifício de si mesmo [...] Se importa aos homens serem persuadidos de que, independentemente de toda consideração ulterior a esta vida, nós não temos nada de melhor a fazer para sermos felizes do que sermos virtuosos, que serviço não prestou Richardson à espécie humana? (DIDEROT, 2000, p. 17-18)

Sem dúvida, nos romances de Richardson, a união entre a felicidade e a virtude passa por uma rearticulação entre o desejo sexual e a paixão amorosa; rearticulação em que o tema do casamento e as personagens femininas assumem um papel edificante. Segundo Sandra Vasconcelos, as heroínas richardsonianas eram modelos de virtude; Pamela e Clarissa foram desenhadas como jovens puras que resistiram aos ataques à sua castidade, personagens para quem a virtude sexual era um traço marcante de sua superioridade moral (VASCONCELOS, 2002, p. 77). Com suas heroínas, Richardson teria contribuído para estabelecer um novo ideal de feminino, substituindo o modelo aristocrático, pautado pelos valores exteriores da riqueza e do status social, para um modelo médio-burguês, cujos valores pessoais e subjetivos no campo sexual poderiam conduzir a uma conversão moral (VASCONCELOS, 2002). A sexualidade, diz a comentadora, opera como uma arena em que conflitos no campo moral e político ocorrem;

de um lado a libertinagem aristocrática e de outro o patriarcado burguês no qual a voz feminina tinha alguma autoridade:

Estamos falando de uma nova ideologia de gênero e do surgimento de novas formas de subjetividade, de que o culto do sentimento e da sensibilidade e a nova concepção de casamento, baseado na relação de companheirismo e de amor entre os cônjuges, são as faces mais evidentes (VASCONCELOS, 2002, p. 82-83).

Após essa breve apresentação da ascensão do romance na Inglaterra, acrescida da contextualização da reabilitação desse gênero literário que extraímos dos estudos Georges May, temos agora uma visão geral do processo de transformação no campo das letras na Inglaterra e na França. Na Inglaterra, o realismo filosófico serviu de base para o realismo literário e refletiu, nas técnicas narrativas, as transformações sociais ocasionadas pela ascensão da burguesia. A principal lição que se extrai dos romances de Richardson é a conciliação entre a felicidade e a virtude, como atesta o testemunho de Diderot. O exemplo inglês, de certo modo, contribui para que os romancistas franceses encontrem um acordo entre a verossimilhança e o decoro, uma solução possível para o dilema estético-moral. Com base nesse argumento geral podemos, finalmente, iniciar a análise do *Prefácio de Júlia ou A Nova Heloísa*, o romance que Jean-Jacques Rousseau publica em 1761. Nosso objetivo nesse momento é compreender aquilo que podemos denominar como uma teoria rousseuniana do romance. De que modo Rousseau aproxima o realismo da moralidade? De que modo isso rearticula as representações do desejo e da paixão na estética romanesca? Qual seria a especificidade de Rousseau nesse caso?

Como bem nota Bernard Guyon, Rousseau, que não estava tão distante do mundo dos salões, ao redigir o *Prefácio* de seu romance, antecipa as críticas dos seus adversários. Graças a sua notável capacidade de se desdobrar, diz o comentador, Rousseau imagina um diálogo, dele mesmo com um suposto homem de letras, irônico, agressivo, muito semelhantes aos “amigos filósofos”. O *Prefácio* forma uma defesa da obra em que o acusado se diz culpado, expõe suas contradições e reivindica o direito ao ilogismo. Num exercício de retórica, ele expõe as grandes intenções que ditaram o romance. Esse pequeno escrito não é apenas uma apologia à obra, mas também uma meditação do criador sobre as leis de sua arte, meditação centrada sobre as noções de verdade, de interesse e de moralidade. A cada ataque do homem de letras sobre os supostos desvios dos princípios da estética clássica, as respostas mostram a fidelidade a esses mesmos princípios (GUYON, *Introductions*. In: ROUSSEAU, OC, II, 1961, p. LXII).

Já para Bento Prado Jr (2008), Rousseau se coloca mesmo como crítico da ideia de gênero. O comentador brasileiro tem reservas em relação à afirmação de Guyon, segundo a qual Rousseau, mesmo em sua crítica, obedece aos preceitos da estética clássica. Para Bento Prado,

dentro da crítica à ideia de gênero, há uma recusa da universalidade; a perspectiva “etnológica” de Rousseau traz à superfície o “etnocentrismo” que absorve as diversidades de gostos e caracteres numa universalidade racional (PRADO JR., 2008, p. 220). Sobre as ideias do “homem letras”, Rousseau desenha uma linha mais sinuosa que articula os domínios alternos da natureza e da cultura, de modo que, pela operação da ideia de multiplicidade de humanidades locais e de alteridade, a noção de interesse muda de centro de gravidade conforme a variedade de público (Ibid., p. 222). Nesse ponto, a interpretação de Bento Prado Jr. nos parece mais interessante na medida em que a teoria do romance de Rousseau encontra um fundamento nas categorias de seu pensamento filosófico.

Adentremos o *Prefácio* e vejamos: o homem de letras considera o romance de mau gosto e justifica com uma analogia. Um quadro, para despertar interesse geral, deve pintar o homem em sua universalidade. O retrato, por representar homens particulares, só desperta o interesse particular. E, na opinião do homem de letras, a coletânea não desperta nem o interesse do público em geral, pois não encontramos o homem em seus caracteres universais; nem desperta o interesse particular, pois as cartas retratam indivíduos muito pouco verossímeis. O editor rechaça esse argumento, sobretudo, no que diz respeito à pretensão de universalidade:

Sabeis até que ponto os homens diferem entre si? Como são opostos os caracteres? Como os costumes, os preconceitos variam segundo as épocas, os lugares, as idades? Quem ousa marcar os limites precisos na natureza e dizer: eis até onde pode ir o homem e não além? [...] nos Quadros da humanidade cada um deve reconhecer o homem [...] contanto que se saiba também discernir o que são variedades e o que é essencial à espécie. Que diríeis daqueles que somente reconhecem a nossa no traje à francesa? (ROUSSEAU, *Júlia ou A Nova Heloísa*, 1994, p. 26/OC, II, p. 12).

Para o homem de letras, ainda assim, as cartas não despertam o interesse, pois não existem pessoas más que façam temer pelos bons, os acontecimentos são tão simples e tão naturais, nenhum lance teatral e os personagens têm um estilo muito empolado para dizer coisas muito comuns e triviais. Para o editor, um personagem celerado não vale a pena e quanto ao estilo empolado, ele o justifica por uma concepção mais ampla de linguagem e de verossimilhança:

No isolamento, têm-se outras maneiras de ver e sentir distinto daqueles da vida em sociedade. A imaginação impressionada pelas mesmas coisas dá o aspecto bizarro e pouco variado dos solitários. Quando à vida em sociedade, a vaidade e a dissimulação desenvolvem o tom persuasivo do palavrório. No entanto, no mundo real, as pessoas verdadeiramente apaixonadas não têm as maneiras de falar como no teatro e nos romances. Algumas vezes, a fraqueza da linguagem prova a força e a veracidade do sentimento. Uma carta escrita por um autor num gabinete encanta e suas palavras podem até queimar o papel, mas é tudo passageiro; um amante realmente apaixonado escreverá uma carta frouxa, sem ordem, cheia de repetição. Contudo, sua verdade nos toca e é assim que o coração fala ao coração (Ibid., p. 28/Ibid., p. 14-15).

Notemos que Rousseau é sensível ao critério de verossimilhança, ou de realismo, mas os compreende de maneira mais nuançada tanto do pondo de vista dos personagens representados quanto do efeito no público leitor. Tendo isso em vista, Bento Prado atenta para o fato de que o romance de Rousseau se abre a um público específico e para o qual poderá despertar o interesse e exercer sua eficácia moral. O prefácio apresenta duas categorias de leitores qualitativamente inconfundíveis, diz Bento Prado; de um lado, o leitor das grandes cidades ocupado com os negócios, movido pelo interesse, pela vaidade, pelo amor-próprio e que faz da literatura mero signo de distinção social; para este público o romance de Rousseau não poderia ter uma verdadeira utilidade. De outro lado, há o leitor solitário; este tem um estilo particular de existência, de consciência e de linguagem que o protege do jogo de espelhos que é o mundo. O leitor solitário, aquele para quem a literatura não é mero signo de distinção social, é mais receptivo ao trabalho da linguagem e da imaginação, ele pode deslizar com mais liberdade sobre o texto e entregar-se mais facilmente ao universo moral do romance (PRADO JR, 2008, p.222-227):

Mas esses livros, que poderiam servir ao mesmo tempo de diversão e instrução, de consolação para o camponês, infeliz somente porque julga sê-lo, parecem feitos, pelo contrário, somente para desgostá-lo de sua condição, estendendo e fortalecendo o preconceito que lho torna desprezível. As pessoas da alta roda, as mulheres da moda, os grandes, os militares, eis os atores de todos os vossos romances. O refinamento do gosto das cidades, as máximas da Corte, o aparato do luxo, a moral epicurista, eis as lições que pregam e os preceitos que oferecem. O colorido de suas falsas virtudes embacia o brilho das verdadeiras, a artimanha dos procedimentos substitui os deveres reais, os belos discursos fazem desdenhar as belas ações e a simplicidade é considerada grosseria (ROUSSEAU, *Júlia ou A Nova Heloísa*, 1994, p.32/OC, II, p. 19).

Portanto, a partir de uma perspectiva crítica e sociológica, o editor mostra que a literatura consumida nas províncias é produzida nas grandes cidades e está embebida de certos preconceitos. Como no caso da cena teatral, os preconceitos também difundidos pela literatura, o suposto refinamento do gosto, as máximas da corte, o aparato do luxo, a moral epicurista etc., têm também seus efeitos na economia e na política:

Os autores [...] não cessam de gritar que, para preencher os deveres de cidadão, para bem servir os semelhantes, é preciso morar nas grandes cidades; em sua opinião, fugir de Paris significa odiar o gênero humano [...] Assim, como os preconceitos e a opinião reforçam o efeito dos sistemas políticos, eles amontoam, acumulam os habitantes de cada país em alguns pontos do território, deixando o resto inculto e deserto: assim, para fazer brilhar as Capitais, despovoam-se as Nações, e este frívolo brilho que impressiona o olhar tolo faz a Europa correr a passos largos para a ruína. Para a felicidade dos homens é preciso que se procure reter essa torrente de máximas envenenadas. É o ofício dos Pregadores gritar-nos: Sede bons e sensatos sem se preocuparem muito com o sucesso de seus discursos; o cidadão que com isso se inquieta não deve gritar-nos tolamente: Sede bons mas fazer-nos amar a condição que nos leva a sê-lo (Ibid., p. 33/Ibid., p. 20).

De modo semelhante à *Carta a d'Alembert*, no *Prefácio da Nova Heloísa*, Rousseau mostra os prejuízos políticos e econômicos das “máximas envenenadas” difundidos pelas belas-letras: o preconceito relativo à vida provinciana reforça o despovoamento dos campos, enquanto o luxo e o modo de vida epicurista nas grandes cidades são custeados pela exploração dos pobres. Eis a especificidade da mudança de posição de Rousseau em relação aos romances; a reabilitação do romance em Rousseau não ocorre apenas em função do acerto entre o realismo e o ensinamento moral, mas também pelo efeito que a literatura pode ter no domínio político:

[...] para dar às obras de imaginação a única utilidade que podem ter, seria necessário [...] afastar todas as coisas instituídas, trazer novamente tudo para a natureza, dar aos homens o amor de uma vida uniforme e simples, curá-los da fantasia da opinião, devolver-lhes o gosto dos verdadeiros prazeres, fazer-lhes amar a solidão e a paz, mantê-los a alguma distância uns dos outros e, em lugar de excitá-los a se amontoarem nas Cidades, levá-los a se espalharem igualmente sobre o território para vivificá-lo em toda parte [...] mostrar às pessoas abastadas que a vida rústica e a agricultura têm seus prazeres [...] que lá podem reinar o gosto, o discernimento, a delicadeza, [...] que, enfim, os mais doces sentimentos do coração lá podem animar uma sociedade mais agradável do que a linguagem afetada dos círculos, onde nosso riso mordaz e satírico é o triste suplemento da alegria que não se conhece mais [...] (Ibid., p. 33-34/Ibid., p. 21).

Trata-se, portanto, de uma mudança na forma e no conteúdo da ficção romanesca que, de um lado, critica o “estreitamento etnocêntrico” do gosto literário, e de outro, proponha um quadro da felicidade possível e que tenha bons efeitos na ordem prática. É o quadro das pequenas sociedades agrárias onde a produção de uma riqueza moderada não degenera em opulência nem em extrema desigualdade.

Como vimos na analogia do início do *Prefácio*, Rousseau critica a literatura corrente, porque, no fundo, ela não retratava os caracteres universais, mas sim os caracteres e os costumes que agradavam de maneira geral. Uma vez que havia uma degeneração geral dos costumes, os autores acabavam por reforçá-los. Dentre esses costumes, havia uma preocupação particular em relação às moças:

Desejou-se tornar a leitura dos romances útil para a juventude. Não conheço projeto mais insensato. É começar por colocar fogo na casa para usar as mangueiras. Segundo essa ideia louca, em lugar de dirigir para seu objeto a moral desse tipo de obras, dirige-se sempre essa moral às moças, sem pensar que as moças não participam das desordens de que nos queixamos. (Ibid., p. 36/Ibid., p. 24).

Em nota, Rousseau acrescenta: “Isso somente diz respeito aos modernos romances ingleses” (Ibid.). Dito de outro modo, mesmo em autores bem intencionados, como Richardson, ao inverter a ordem natural das coisas, a leitura de romances poderia ter um efeito indesejado. Segundo Vasconcelos, *Pamela* e *Clarissa* eram histórias de sedução e, ao lidar com a necessidade de uma mudança nas práticas sexuais, Richardson criava uma ambivalência: as

cartas de Pamela poderiam ser interpretadas como mera dissimulação e a sedução de Lovelace, em vez de serem confrontadas, poderiam ser tomadas como algo natural (VASCONCELOS, 2002, p. 78). Mas essa censura também poderia ser imputada a Rousseau e ele tinha consciência disso. Ao se valer de romances, o homem de letras argumenta contra as inconseqüências do editor, pois ele também publicava uma coletânea de cartas que retratava justamente as desordens causadas pela paixão. Ao que o editor responde:

[...] Em tempos de epidemia e de contágio, quando tudo está atingido mesmo a infância, será preciso impedir o consumo de drogas eficazes para os doentes sob pretexto de que elas poderão prejudicar as pessoas sãs? [...] (ROUSSEAU, *Júlia ou A Nova Heloísa*, 1994, p. 36-37/OC, II, p. 24-26).

Uma vez mais, o remédio está no mal, e se os romances corrompem porque retratam paixões que causam a desordem social, basta então compor romances em que a paixão possa inspirar a restauração da ordem. Daí a peculiaridade de Rousseau: ele não era apenas um austero escritor político que seduzia os leitores acusando os vícios sociais; sua imaginação ardente e sua sensibilidade romanesca fizeram dele também um criador que expressou com maestria os complexos movimentos da paixão e seus inevitáveis embates contra os obstáculos morais e sociais. Não se tratava de meramente reprimir o desejo, mas sim de retratar a paixão amorosa em toda sua complexidade. Tratava-se de acusar os vícios, a extrema desigualdade, os preconceitos sociais, o casamento por conveniência; livrar o amor da corrupção do adultério e das violências, e de seduzir o leitor propondo-lhe um cenário moral no qual a felicidade fosse possível. Eis aí a utilidade esperada: despertar nos leitores o interesse pela virtude, tornando o amor, tanto quanto possível, acessível e compatível à virtude.

Nesse primeiro capítulo, analisamos o tema da paixão amorosa na estética romanesca e teatral de Rousseau. Num certo sentido, a crítica de Rousseau dirigida às artes, ao teatro e ao romance era também uma crítica dirigida a determinadas representações do amor e dos costumes sexuais. Com essa dupla perspectiva do problema, analisamos o *Discurso sobre as ciências e as artes*, e identificamos a primeira abordagem crítica de Rousseau quando ele comparou a Roma republicana e com a Roma imperial. Nesse exemplo histórico, o nascimento da poesia erótica era um signo que expressava o declínio moral e político daquela sociedade. A análise de Rousseau acentua seu viés político quando ele associa o luxo ao desenvolvimento das ciências e das artes. Para Rousseau, o luxo é incompatível com os bons costumes, pois ele está associado ao egoísmo e à desmedida dos prazeres, e é incompatível com o equilíbrio econômico e político, pois o que é esplendor para uns, para outros pode significar dominação e miséria. Na querela do luxo, Rousseau nos mostra que a questão não poderia ser avaliada apenas

de modo horizontal no tempo, uma comparação entre antigos e modernos, mas também de modo vertical e no interior de um mesmo sistema social. Em seguida, passamos à análise da *Carta à d'Alembert sobre os espetáculos*. Nesse texto, mostramos que a questão sexual é um problema central para a reflexão de Rousseau sobre o teatro. Ele recusa o papel pedagógico das artes cênicas porque a lição moral das peças é eclipsada pelo poder de sedução dos quadros da paixão. Rousseau recusa o teatro em Genebra porque considera que essa instituição é nociva às repúblicas. O teatro tende a promover o intercâmbio entre os sexos, que é uma fonte de libertinagem, e introduz o luxo, que acentua a desigualdade. No interior dessa discussão, Rousseau apresenta pela primeira vez uma teoria da diferença sexual que concorre com a manutenção das virtudes republicanas. Ao final da *Carta*, Rousseau apresenta uma alternativa para os espetáculos que considera mais conveniente à Genebra, nesse projeto há um controle político para que o divertimento contribua para a coesão social (a festa cívica) e para administrar o comportamento sexual dos membros da comunidade (os bailes públicos). No *Prefácio da Nova Heloísa*, mostramos a razão da mudança de posição de Rousseau. Não se trata mais de atacar a literatura e as representações da paixão como antes, mas sim de mostrar como é possível, ao menos de modo paliativo, regenerar os costumes apostando num gênero literário capaz de interessar o público e que tivesse um ensinamento moral. No próximo capítulo, vamos avaliar a questão sexual nos textos teóricos de Rousseau. Até aqui o trabalho consistiu em analisar o aspecto negativo da crítica; tratava-se de acompanhar na argumentação os meios pelos quais a desconstrução de certas noções de literatura, de teatro, nos permitia compreender como uma desconstrução das representações da paixão amorosa e dos costumes sexuais. É chegada a hora de acompanhar sua argumentação teórica em torno dos problemas os mais gerais do pensamento filosófico de Rousseau e situar a questão sexual, agora, não apenas de maneira negativa, mas de modo propositivo e em alinhamento com suas bases filosóficas.

2. A teoria

2.1 A espécie

2.1.1 Singularidade e socialização¹⁷

Escritor celebrado por sua crítica severa às ciências e às artes em 1749, Jean-Jacques Rousseau toma a pena num novo concurso, em 1754, desta vez, sobre a questão em torno da desigualdade moral e política entre os homens. Eis a questão do concurso: *Qual é a origem da desigualdade entre os homens? Ela é autorizada pela lei natural?* Contra as ciências e as artes, Rousseau se valeu de todo seu talento de escritor, tornando-se conhecido por sua eloquência numa crítica inflamada. As contradições desse ato¹⁸ lhe renderam a celebridade e puseram em marcha toda uma filosofia que o colocava numa posição distinta frente aos intelectuais de seu tempo. O *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* pode ser considerado como uma oportunidade para refinar as teses do *Discurso sobre as ciências e as artes*, para elaborar críticas sagazes à escola do direito natural e para estabelecer um importante pilar do seu pensamento.

Como nos mostram Blaise Bachofen e Bruno Bernardi (*Introduction, notes*. In: ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 2008), desde as primeiras linhas do prefácio, o *Discurso sobre a desigualdade* nos chama a atenção por seu caráter científico e filosófico. Rousseau reflete sobre a questão proposta pela Academia de Dijon e a restabelece em termos mais precisos, pois a origem da desigualdade se distingue de seu fundamento (BACHOFEN; BERNARDI, 2008, p. 14 ss.). Rousseau apresenta as dificuldades em torno do objeto e do método de investigação: em se tratando do homem, é necessário não confundir o natural com o social e, na impossibilidade de alcançar empiricamente o homem no grau zero de sua natureza, deve-se recorrer, por raciocínio e observação, a uma hipótese plausível:

[...] não constitui empreendimento trivial separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer com exatidão um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente não existirá, e sobre a qual se tem,

¹⁷ Uma primeira versão desta seção foi publicada na forma de artigo na revista de filosofia *Dois pontos* (UFPR/UFSCAR) no ano de 2019. Cf. FERREIRA JUNIOR, Paulo. (2019). Singularidade e socialização: a sexualidade na antropologia de Rousseau. *Dois pontos*: revista dos departamentos de filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos. Curitiba, São Carlos, volume 16, número 1, p. 135-151, agosto de 2019.

¹⁸ A saber: acusar as ciências e as artes como causas da degeneração moral das sociedades por meio de um discurso acadêmico, literário, filosófico.

contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar de nosso estado presente (ROUSSEAU, *Discurso sobre a desigualdade*, 1978, p. 228/OC, III, p. 123).

A partir dessa hipótese, deve-se extrair as consequências necessárias e compreender os possíveis encadeamentos históricos que explicam a desigualdade. Segundo a hipótese, a desigualdade natural é praticamente nula no estado de natureza. Segundo a história conjectural, a desigualdade moral e política tem origem na propriedade fundiária. Portanto, se a desigualdade moral e política é histórica, então ela não é autorizada pela lei natural.

O tema da sexualidade ocupa um lugar importante na reflexão filosófica e na pesquisa científica de Rousseau. Na descrição do homem natural, Rousseau pensa o sexo tanto do ponto de vista físico, quanto do ponto de vista metafísico e moral, e podemos dizer que, junto à liberdade e à perfectibilidade, a necessidade sexual é um elemento que confere singularidade à espécie humana. A partir da articulação dessas três características distintivas, que permutam entre si os papéis, ora de causa, ora de efeito, podemos compreender os mecanismos humanos que fizeram o homem abandonar o estado de natureza, aproximar-se de outros homens e estabelecer as primeiras relações.

Singularidade

O *Discurso sobre a desigualdade* é dividido em duas partes e, para Bachofen e Bernardi, essas duas partes não são narrativas de duas épocas sucessivas na história da humanidade; elas constituem duas fases de uma mesma empresa. A primeira parte é negativa e regressiva, trata-se de extrair a noção que temos de natureza humana, aquilo que projetamos indevidamente e que na realidade pertence ao homem civil. Na segunda parte, trata-se de localizar as rupturas sucessivas que tornam possíveis as mudanças irreversíveis. Os traços da natureza humana têm um duplo estatuto crítico: eles são operadores de conhecimento e critérios de julgamento. Ainda com Bachofen e Bernardi, de um ponto de vista cognitivo, esses traços não são tidos como dados naturais, como eram a razão e a sociabilidade na visão dos jusnaturalistas, pois se assim o fossem seriam inalteráveis e, na medida em que se alteram, nos permitem ver a natureza atual do homem. O homem natural é aquele que o social modificou e, identificando essas modificações, podemos conhecer a natureza adulterada. Na segunda parte do *Discurso*, a proposta passa do estabelecimento dos fatos pelo exame do direito; é pela escala das alterações pelas quais passam o homem que se pode julgar a sociedade civil (BACHOFEN; BERNARDI, 2008, p. 16-18). Com base nesse comentário, podemos dizer que a primeira parte

do texto estabelece um caráter “referencial” em relação à segunda parte; a primeira parte é uma escala que permite julgar as transformações históricas narradas na segunda parte. Nesse contexto, a descrição da sexualidade nessa primeira parte se constitui como uma referência geral para julgar as transformações da sexualidade na história e estabelece um paradigma filosófico para a questão sexual no interior do pensamento de Rousseau.

Na primeira parte, o filósofo genebrino se ocupa em elaborar uma hipótese para o homem natural nos seus aspectos físicos, metafísicos e morais. Podemos dizer que ele constrói essa hipótese por um método que alcança um resultado negativo: na descrição do homem natural, subtrai-se todo elemento social adquirido pelo homem civil, mas se evita uma redução a um nível em que não fosse possível distinguir o homem natural de outro animal. Eis o selvagem segundo o método hipotético de Rousseau:

[...] andando sobre dois pés, utilizando suas mãos como o fazemos com as nossas, levantando seu olhar a toda a natureza e medindo com os olhos a vasta extensão do céu [...] tal como deve ter saído das mãos da natureza, vejo um animal menos forte do que uns, menos ágil do que outros, mas, em conjunto, organizado de modo mais vantajoso do que todos os demais. Vejo-o fartando-se sob um carvalho, refrigerando-se no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu o repasto e, assim, satisfazendo a todas as suas necessidades (ROUSSEAU, *Discurso sobre a desigualdade*, 1978, p. 238/OC, III, p. 135).

Como se pode notar, o cidadão de Genebra, entrando no terreno dos filósofos e dos jusnaturalistas, não perde, porém, sua veia poética; seus raciocínios se expressam com equilíbrio na escrita e nos oferecem uma imagem bela e precisa do homem e da natureza. Segundo a descrição física, o homem natural é bípede, hábil com as mãos e dispõe de vantagens anatômicas mais convenientes à sua conservação. Para Rousseau, é provável que inicialmente o selvagem tivesse como dieta principal as frutas e vegetais, alimentos mais abundantes, mas estava apto para alterar sua dieta conforme a necessidade.¹⁹ Os obstáculos naturais contribuem para sua força e disposição físicas. A abundância e a uniformidade do meio natural fazem com que ele não seja nem violento, nem tímido, nem medroso. Suas principais fraquezas são as raras enfermidades naturais, a infância e a velhice. Se por um lado a velhice é uma fraqueza, por outro, o selvagem ignora a angústia da morte; quanto à infância, a anatomia da mulher selvagem

19 Sobre a alimentação de frutos e vegetais, ver nota “d”, (ROUSSEAU, *Discurso sobre a desigualdade*, 1978, p. 287-288/OC, III, p. 198); sobre a possibilidade de alterar a dieta conforme a necessidade ver a descrição da liberdade. O gato e o pombo não podem mudar de alimentação, mesmo quando é vantajoso, o homem, porque é livre, pode. (Ibid., p. 242-243/Ibid., p. 141-142).

constitui uma vantagem que protege os filhos,²⁰ e a própria natureza seleciona os mais fortes e mais saudáveis, de modo que o tempo e a uniformidade da natureza são a dieta e os únicos remédios.

Como bem observa Joel Schwartz (*The sexual politics of Jean-Jacques Rousseau*, 1984), na descrição física do selvagem, Rousseau reserva um espaço considerável nas notas para discutir a anatomia do corpo da mulher e sua relação com a alimentação e a proteção das crias. Em especial as notas “c”, “e”, “h”:²¹

Há, porém, parece-me, muito melhores razões a apresentar para afirmar que o homem é um bípede [...] estar o seio da mulher muito bem situado para um bípede, que carrega o filho nos braços... (ROUSSEAU, *Discurso sobre a desigualdade*, nota c, p. 287/OC, III, nota III, p. 197).

Parece, pois, que o homem, tendo os dentes e os intestinos como os dos animais frugívoros, deveria ser incluído nessa classe... (Ibid., nota e, p. 288/Ibid., nota V, p. 199).

Creio existir entre os animais carniceiros e os frugívoros uma outra diferença [...] Tal diferença consiste no número dos filhotes, que em geral nunca excede de dois de cada vez para as espécies que só vivem de vegetais e que ordinariamente vai além desse número para os animais vorazes. É fácil conhecer, a esse respeito, a destinação da natureza pelo número de tetas, que não passa de duas na primeira espécie [...] uma nova razão para excluir o homem da classe dos animais carniceiros e para colocá-lo entre as espécies frugívoras (Ibid., nota h, p. 290/Ibid., nota VIII, p. 201-202).

Como se pode notar pelas analogias com os animais carniceiros e herbívoros, Rousseau salienta a conformação física da mulher selvagem, apontando uma vantagem para espécie humana que aproximaria da dieta herbívora. Em razão da altura do seio, a mulher pode alimentar e proteger mais facilmente suas crias sem a necessidade de assistência. Além disso, o número de seios indica que a espécie humana gerava poucas crias por vez. Os dentes e o intestino sugerem que o selvagem se nutria principalmente de frutas e vegetais, alimentos mais abundantes, o que também reduz a possibilidade de disputas, de ameaças e contribuem para o estado de paz:

[...] sendo a presa quase que o único motivo de luta entre os animais carniceiros e vivendo os frugívoros entre si numa paz contínua, se a espécie humana fosse deste último gênero, sem dúvida houvera muito mais facilidade para subsistir no estado de natureza (Ibid., nota e, p. 288/Ibid., nota VIII, p. 199).

20 “Observo até, em relação à infância, que, levando a mãe consigo o filho para todos os lugares, tem muito mais facilidade para alimentá-lo do que as fêmeas de inúmeros animais” (Ibid., p. 240/Ibid., p. 137).

21 Na edição da *Pléiade*, as notas de Rousseau são indicadas por números romanos, portanto, notas III, V, VIII.

A descrição física do selvagem e a especificidade de sua fêmea parecem reiterar, na discussão em torno da questão sexual, a existência de diferenças físicas. No entanto, é principalmente com o surgimento com temas ligados à metafísica e à moral que as diferenças sexuais se evidenciam, quando liberdade e perfectibilidade também se apresentam:

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, 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.

Mas, ainda quando as dificuldades que cercam todas essas questões deixassem por um instante de causar discussão sobre a diferença entre o homem e o animal, 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, o animal pelo contrário, ao fim de alguns meses, é o que será por toda vida, e sua espécie, no fim de milhares de anos, o que era o primeiro ano desses milhares. Por que só o homem é suscetível de se tornar um imbecil? (Ibid., p. 243/Ibid., p. 141-142)

Na argumentação de Rousseau, essas duas qualidades se mostram negativamente: a liberdade, porque o homem pode se afastar da natureza e, por exemplo, mudar a dieta, o que, para Rousseau, os outros animais não o fazem, como mostra o exemplo do pombo e do gato; a perfectibilidade, porque só o homem pode se tornar um imbecil. Há uma correlação entre ambas em que uma se prova pela manifestação da outra. Segundo Victor Goldschmidt, a maior parte da investigação metafísica de Rousseau, após indicar a qualidade muito específica que distingue o homem do animal, se esforça em mostrar que, no estado de natureza, essa qualidade dificilmente se torna ativa, permanecendo adormecida (GOLDSCHMIDT, 1983, p. 274). Nesse sentido, pode-se afirmar, como o faz Ricardo Monteagudo, que a liberdade e a perfectibilidade estão em estado de potência, de modo que ele encontra no puro instinto o necessário para sobreviver (MONTEAGUDO, *Rousseau existencialista*, 2004, p. 53-54). Rousseau se vale de duas tríades que se encadeiam reciprocamente para explicar a razão pela qual os conhecimentos não estão desenvolvidos no selvagem. Primeira tríade: “necessidades-paixões-entendimento”, em que as necessidades são a fonte das paixões e estas a do entendimento. De modo inverso, o entendimento intensifica as paixões e estas podem gerar novas necessidades (ROUSSEAU, *Discurso sobre a desigualdade*, 1978, p. 244/OC, III, p. 142). Segunda tríade: “entendimento-linguagem-socialização”, na qual há uma interdependência desses três termos: o entendimento e a linguagem dependem um do outro para se desenvolverem e ambos pressupõem a socialização para despertarem (Ibid., p. 246ss./Ibid., p. 147ss.). No limite, poderíamos dizer que

tudo depende da socialização. Por sua vez, o selvagem tem apenas necessidades físicas e paixões naturais; a suficiência do instinto e a independência natural impedem o desenvolvimento da família, da linguagem, dos conhecimentos:

Deveu-se a uma providência bastante sábia o fato de as faculdades, que ele apenas possuía potencialmente, só poderem desenvolver-se nas ocasiões de se exercerem, a fim de que não se tornassem supérfluas e onerosas antes do tempo, nem tardias e inúteis ao aparecer a necessidade. O homem encontrava unicamente no instinto todo o necessário para viver no estado de natureza; numa razão cultivada só encontra aquilo de que necessita para viver em sociedade (Ibid., p. 251/Ibid., p. 152).

O ponto de vista moral pode gerar dificuldades de interpretação. Sua descrição diz respeito às relações que o selvagem tem consigo mesmo e com os outros seres sensíveis, mas estas relações são meramente físicas. Rousseau apresenta aqui os princípios de sua teoria das paixões: o selvagem é guiado pelo *amor de si*, o desejo de conservação, e moderado pela *piedade* natural. Definida como repugnância inata ao sofrimento alheio, esta paixão impede que o desejo de conservação se exceda em violência ou se transforme em *amor-próprio*:

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 (Ibid., p. 252-253/Ibid., p. 154).

A piedade é considerada por Rousseau como uma “virtude natural” que confere instintivamente o equilíbrio para as espécies e todos os seres sensíveis. Desse modo, a tese hobbesiana, segundo a qual o homem natural seria como uma espécie de criança robusta que quer tudo e ataca a todos, ficava anulada, e Rousseau pôde estabelecer uma distinção radical entre o amor de si e o amor-próprio:

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 (Ibid., p. 306-307/Ibid., p. 219).

No aspecto moral, há ainda o exame da paixão que emerge do ato sexual:

Entre as paixões que agitam o coração do homem, há uma, ardente, impetuosa, que torna um sexo necessário ao outro, paixão tremenda que enfrenta perigos, anula todos os obstáculos e que, nos seus furores, parece capaz de destruir o gênero humano, a cuja conservação se destina. [...] Começemos 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. Ora, é fácil de compreender que o moral, no amor, é um sentimento artificial,

nascido no costume da sociedade e celebrado com muita habilidade e cuidado pelas mulheres, que visam a estabelecer seu império e tornar dominante o sexo que deveria obedecer. Esse sentimento, baseando-se em noções de mérito ou de beleza, que um selvagem é incapaz de ter, e em comparações que não está em condições de fazer, deve ser nulo para ele (Ibid., p. 255/Ibid., p. 157).

Como vemos, Rousseau separa a paixão sexual em dois elementos, o físico e o moral. O elemento físico do amor é um desejo natural, geral, insuficiente para agitar o espírito do selvagem, insuficiente para criar permanência ou algum vínculo afetivo entres os seres humanos: “uma vez satisfeita a necessidade, extingue-se todo o desejo.” (Ibid., p. 256/Ibid., p. 158). O elemento moral é o que lhe confere energia, que determina num único indivíduo, por mérito ou beleza, que determina a preferência e, por isso, pode gerar conflito. Mas, como o selvagem não tem as faculdades do entendimento desenvolvidas, como a imaginação, o desejo sexual não adquire o furor do ciúme comum no homem civil, e como há constância, tranquilidade do apetite e disponibilidade de fêmeas, também não há a escassez nem disputas sangrentas, como ocorrem em outras espécies de animais:

Ora, nenhum desses dois casos se aplica à espécie humana, na qual o número de fêmeas sobrepassa em geral o de machos e na qual jamais se observou, mesmo entre os selvagens, as fêmeas, como as de outras espécies, terem período de cio e de isolamento. Além disso, entre inúmeros desses animais, entrando toda 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 o amor nunca é periódico (Ibid., p. 256/Ibid., p. 159).

Portanto, do ponto de vista moral, isto é, das relações físicas consigo mesmo e com os outros, o sexo distingue o selvagem tanto do homem civil quanto dos demais animais, e as teses relativas à agressividade na perpetuação da espécie, seja por conta do desejo de ser preferido, seja por conta da escassez de fêmeas, também são anuladas. Em resumo, o sexo para o selvagem é um desejo natural, calmo, pontual, imediato e fugaz.

Ao longo da descrição metafísica, Rousseau acrescentou duas notas importantes para nossa investigação e que gostaríamos de abordar. Na primeira delas, a nota “i”²², referindo-se à perfectibilidade humana, ele faz uma comparação entre as vantagens da vida no estado de natureza e os males na vida no estado civil. Na conta desses males, Rousseau acrescenta a banalização da vida humana diante das regulações sociais do sexo. Ele se refere à depravação, ao adultério e às diversas formas de violência, como abortos, enjeitamentos, infanticídios e a

22 Nota IX, na edição da *Pléiade*.

castração. Outro elemento que Rousseau acrescenta em sua argumentação é o casamento forçado segundo os preconceitos dos pais e os interesses econômicos:

Inúmeros são os meios vergonhosos para impedir o nascimento dos homens e enganar a natureza; 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 pelo enfeitamento 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 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!

Mas não haverá mil casos mais frequentes e mais perigosos ainda, nos quais os direitos paternos ofendem abertamente a humanidade? [...] Quantos casamentos felizes, mas desiguais, foram rompidos ou perturbados e quantas esposas desonradas por essa ordem de condições sempre em contradição com a natureza; quantas outras uniões insuportáveis formadas pelo interesse e condenadas pelo amor e pela razão! (Ibid., p. 293/Ibid., p. 204-205)

Num certo sentido, podemos dizer que o casamento forçado também é uma forma de violência. Esse trecho sobre os casamentos é uma das adições feitas pelo próprio Rousseau à edição de 1755 e que veio a público em 1782, sob a edição de Moulton e DuPeyrou. Sobre essa adição, Starobinski reconhece um dos grandes temas sociais de *A Nova Heloísa*, introduzido *a posteriori* no quadro dos males causados pela desigualdade de condições (STATOBINSKI, *Notes et variantes*. In: ROUSSEAU, OC, III, 1964, p. 1366).

Já na nota “1”,²³ na discussão em torno das dificuldades sobre a origem das línguas, Rousseau se opõe a John Locke no tocante ao estatuto da família e a alimentação provável do selvagem. Para Locke, a sociedade conjugal constitui uma vantagem natural, sobretudo, para as espécies carniceiras, cuja proteção das crias exige maior assistência, permanência e sujeição às novas concepções. Para Rousseau, o argumento de Locke não é válido. Para o filósofo genebrino, nem a alimentação carnívora nem a família podem ser consideradas naturais ao homem. A noção de família é tão convencional quanto a própria linguagem, e a alimentação natural mais provável era a de frutas e vegetais:

[...] ainda que possa mostrar-se vantajoso para espécie humana ser permanente a união entre o homem e a mulher, não se conclui que tal tenha sido estabelecido pela natureza... (ROUSSEAU, *Discurso sobre a desigualdade*, p. 303/OC, III, p. 215-216)

23 Nota XII na edição da *Pléiade*.

Caso a observação seja justa e geral, a mulher, não tendo senão dois seios e não gerando de cada vez mais do que um filho, constitui mais um motivo para duvidar que a espécie humana seja naturalmente carniceira... (Ibid., p. 304/Ibid., p. 216)

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 a ela se ligaria depois da concepção. Satisfeito o apetite, o homem não tem mais necessidade de tal mulher, nem a mulher de tal homem... (Ibid., p. 305/Ibid., p. 217)

Nessa discussão em que se desnaturaliza as noções de família e de linguagem, Rousseau reitera a importância da conformação física da mulher e, como bem nota Schwartz (1984), oferece um argumento que pode servir de base para a defesa da desnaturalização do amor materno, pois é o hábito que torna o filho caro à mãe, não a natureza e, uma vez separados, eles não se reconhecem mais. Portanto, a mulher natural não é nem dependente nem maternal:

[...] nesse estado primitivo, não tendo nem casas, nem cabanas, nem propriedade de qualquer espécie, cada um se abrigava em qualquer lugar e, frequentemente, por uma única noite: 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 se dizer, 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 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 outros (ROUSSEAU, *Discurso sobre a desigualdade*, p. 247/OC, III, p. 147).

Dito isso, façamos três considerações a respeito da sexualidade no estado de natureza: (i) o sexo determina características físicas diferentes que são vantajosas para espécie humana no seu conjunto; (ii) a união entre os sexos é fugaz; o selvagem não estabelece vínculo, não têm família natural, não tem preferência, não sente ciúme, não se dispõe à violência; (iii) no conjunto da descrição metafísica e moral, a sexualidade deve ser considerada como a característica que singulariza o selvagem. Como vimos, na descrição metafísica, o homem se distingue dos demais animais pela possibilidade de se afastar do instinto (liberdade) e pela possibilidade de se aperfeiçoar (perfectibilidade), mas isso é provado *a posteriori*, como característica que se manifesta no homem em geral quando ele já não está mais no estado de natureza. Já na descrição dos aspectos morais, o selvagem não se distingue dos demais animais pelo amor de si, nem pela piedade natural, pois esses são os princípios do direito natural, comum ao homem e aos demais seres sensíveis:

O amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a velar pela própria conservação (Ibid., p. 306-307/Ibid., p. 219).

[...] Falo da piedade, disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como o somos; virtude [...] tão natural que as próprias bestas às vezes dão alguns sinais sensíveis. Sem falar da ternura das mães pelos filhinhos e dos perigos que enfrentam para garanti-los, comumente se observa a repugnância que têm os cavalos de pisar num ser vivo. Um animal não passa sem inquietação ao lado de um animal

morto de sua espécie; há até alguns que lhes dão uma espécie de sepultura, e os mugidos tristes do gado entrando no matadouro exprimem a impressão que tem do horrível espetáculo que o impressiona (Ibid., p. 253/Ibid., p. 154).

Portanto, o selvagem se distingue do homem civil e das outras espécies de animais por sua natureza sexual; é ela que singulariza o selvagem e reflete de maneira exemplar o método de investigação de Rousseau. Segundo Goldschmidt, a descrição sobre a sexualidade natural, apoiada num argumento de ordem demográfica e numa reinterpretação do fenômeno da não periodicidade, é uma das raras ocasiões em que Rousseau traça uma distinção muito clara entre o homem natural e o animal (GOLDSCHMIDT, 1983, p. 364; p. 366-367). Portanto, podemos dizer que as características específicas da espécie humana são: a liberdade, a perfectibilidade e a sexualidade; e é na articulação dessas três características que devemos buscar os meios intrínsecos ao homem para compreender o processo de afastamento da natureza e a história da socialização.

Socialização

Na segunda parte do *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau, a partir de sua hipótese inicial, extrai as consequências necessárias de modo a compreender os encadeamentos históricos que fizeram o homem abandonar o estado de natureza e instituir o estado civil, regulado por leis positivas. A lei de propriedade fundiária ocupa um lugar central nessa segunda parte da investigação:

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. Quantos crimes, guerras, assassinios, misérias e horrores não poupou o gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: “Defendei-vos de ouvir este impostor; estarei perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!” 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 (ROUSSEAU, *Discurso sobre a desigualdade*, 1978, p. 259/OC, III, p. 164).

Nesse contexto, podemos considerar três estágios nos primeiros progressos humanos antes da instauração da propriedade: (i) o puro estado de natureza, matéria da primeira parte do *Discurso*; (ii) a formação das primeiras famílias, nesse estágio podemos até falar em estado social, mas não no sentido de uma sociedade política; (iii) o estado civil propriamente dito, regulado por leis. Com base na descrição metafísica e moral, podemos dizer que a liberdade, a perfectibilidade e sexualidade conferem certa plasticidade à espécie humana, o que a torna sempre preparada para se adaptar às mudanças circunstanciais, por exemplo, acidentes

naturais, e a produzir tantas outras mudanças, conforme a necessidade, por exemplo, a invenção da agricultura. Desse modo, compreende-se a passagem de um estágio para o outro. Ainda que fugaz, o apetite sexual no selvagem não é periódico e, graças a essa constância, a espécie humana se multiplica sobre a superfície da Terra: “À medida que aumentou o gênero humano, os trabalhos se multiplicaram com os homens. A diferença das terras, dos climas, das estações pôde forçá-los a incluí-la na sua própria maneira de viver.” (Ibid., p. 260/Ibid., p. 165).

Com o aumento populacional, aumentam-se as atividades para superar os obstáculos naturais locais, daí decorre a influência dos climas e do meio natural nas diversas formas de humanidade. A adequação ao meio natural propiciou o despertar de uma “prudência maquina” e o desenvolvimento de técnicas de sobrevivência (caça, pesca, coleta, armadilhas). Essa forma rudimentar da consciência de si em distinção ao mundo fez também perceber os semelhantes e o motor das ações humanas:

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 (Ibid., p. 260/Ibid., p. 166).

O conhecimento do amor ao bem-estar é importante e tem desdobramentos sobre a sexualidade. Segundo Jean Starobinski, o amor ao bem-estar pode ser uma origem possível para a sociedade e a existência relativa. (STAROBINSKI, 1964, p. 1341). Aproveitemos essa interpretação de Starobinski sobre a relação entre amor ao bem-estar e a origem da vida relativa para compreender a especificidade da necessidade sexual num outro texto de Rousseau, cujo conteúdo não é estranho ao *Discurso sobre a desigualdade*. Trata-se do *Fragmento da influência dos climas sobre a civilização*,²⁴ nesse fragmento, Rousseau reitera a relação causal entre as necessidades e as paixões, e as classifica em três ordens:

24 Segundo Robert Derathé e Catherine Voupillac-Auger, há certa dificuldade em saber a datação exata desse fragmento, pois se trata de uma obra póstuma e até o presente momento não foi encontrado o manuscrito (Cf.: DERATHÉ, *Notes et variants*. In: ROUSSEAU, OC, III, 1964, p. 1533, Edição da Pléiade; VOUPILHAC-AUGER, *Considérations sur l'influence du climats*. In : ROUSSEAU, OC, V, p. 640-640-641, 2012, Edição Slatikine). No entanto, com base na tese central do texto, a saber, a relação entre o meio natural e sua influência nas diversas formas de socialização, podemos identificar uma clara relação com as teses do *Discurso sobre a origem da desigualdade*, cuja redação ocorreu entre 1753-1754, e com as teses do capítulo IX do *Ensaio sobre a origem das línguas*, cujo início da redação remonta a esse mesmo período, e o término em 1763. Portanto, podemos dizer que o *Fragmento da influência dos climas sobre a civilização* é um texto importante, está alinhado com os textos mais canônicos de Rousseau, e pertence ao período de maior produção intelectual, aquele que compreende a publicação do *Discurso sobre as ciências e as artes* (1750), até o *Emílio* e o *Contrato Social* (ambos em 1762).

[...] 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 (ROUSSEAU, *L'influence des climats sur la civilisation*, OC, III, p. 529.).

Notemos que, nesse texto, Rousseau 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*. 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 [...] 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 (Ibid., p. 530).

Como podemos notar nesse excerto, a necessidade sexual é considerada como uma necessidade de segunda classe, ou de segunda ordem, que tende antes ao prazer e ao bem-estar do que à conservação; isso não quer dizer que o sexo não seja uma necessidade natural, mas que, do ponto de vista da dependência das coisas da natureza, o homem pode se abster de sexo sem que com isso comprometa sua conservação individual. Porém, do ponto de vista da dependência dos semelhantes, podemos inferir que a abstenção sexual comprometeria o bem-estar e a conservação coletiva, porque sem a multiplicação dos indivíduos a espécie se extinguiria. Rousseau conclui a tipificação das necessidades no fragmento:

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 às outras, mas as segundas e as terceiras apenas se fazem sentir nos homens somente quando as primeiras são satisfeitas.²⁵ 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 (Ibid., p. 530).

Certamente, a paixão que corresponde a essa terceira ordem de necessidades é o *amor-próprio*.²⁶ Notemos que a necessidade sexual se situa numa posição intermediária, entre

25 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. (DERATHÉ, 1964, p. 1534).

26 “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

as necessidades físicas das coisas da natureza e as necessidades daquilo que só existe na estima dos homens. A partir desse fragmento, podemos dizer que a passagem da paixão natural (*amor de si*) para a paixão social (*amor-próprio*) é mediada por paixões cuja necessidade tem um estatuto singular. Goldschmidt tem uma explicação interessante para as necessidades humanas a partir deste fragmento. Este comentador 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 (GOLDSCHMIDT, 1983, p. 236). Já Joël Schwartz (1984) considera a necessidade sexual como sendo uma necessidade de caráter ambivalente.

Com base nessas considerações, podemos voltar à argumentação do segundo *Discurso*, pois acreditamos que as técnicas de sobrevivência e o amor ao bem-estar nos permitem compreender a primeira revolução na história do homem:

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, que logo resolveu cobrir de argila e de 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 [...] 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. 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 (ROUSSEAU, *Discurso sobre a desigualdade*, 1978, p. 262/OC, III, p. 167-168).

Portanto, as técnicas de sobrevivência possibilitam o advento das cabanas e o amor ao bem-estar explica o estabelecimento da família; o prazer, o interesse e as paixões agem nessa nova forma de conservação coletiva. O hábito da coabitação desenvolve novos sentimentos (amor conjugal e o amor paterno) e torna a conservação mais cômoda por meio de uma “divisão sexual” do trabalho. Essas comodidades enfraquecem o corpo e se transformam em verdadeiras necessidades. Homens e mulheres se tornam mais fracos, mas em graus diferentes. Ainda que seja necessário sublinhar o caráter artificial das cabanas, dos sentimentos originados nas

se causam e que constitui a verdadeira fonte da honra” (ROUSSEAU, *Discurso sobre a desigualdade*, p. 306/OC, III, p. 219).

famílias e excluir a necessidade sexual como causa primeira da família, na história da socialização a causalidade não se desenvolve sempre de maneira linear, muitas vezes, os efeitos recaem sobre suas próprias causas e, nesse caso, a necessidade sexual engendra novos hábitos que, ulteriormente, também justificam a coabitação. Nas palavras de Schwartz, 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 (SCHWARTZ, 1984, p. 26).

Na gênese da ideia de propriedade fundiária, a cabana e a família não podem ser consideradas como base material ou afetiva para lei de propriedade, pois é pouco provável que, nessa circunstância, elas gerassem muitos conflitos. Para Rousseau, analisando a abundância natural, é mais plausível crer que os homens procurassem construir sua própria cabana que desalojar uma família inteira ou reivindicar alguma perda. É preciso avançar um pouco mais no processo de socialização para que a convenção que sustenta a família se manifeste mais claramente. Aqui o acaso intervém e os acidentes naturais se impõem como contraponto à liberdade e à perfectibilidade. Vejamos: terremotos podem forçar a aproximação humana, aprimorar o uso da linguagem e desenvolver novos costumes. Entre eles, o de frequentar as mulheres das cabanas vizinhas engendra as ideias de mérito e de beleza, e os sentimentos de preferência:

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 por costumes e caracteres [...] 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, adquirem-se ideias de mérito e beleza, que produzem sentimentos de preferência [...] 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 humano (ROUSSEAU, *Discurso sobre a desigualdade*, 1978, p. 263/OC, III, p. 169).

Notemos que as ideias de mérito, beleza e os sentimentos de preferência recusados na descrição do desejo sexual no puro estado de natureza, são admitidos aqui para explicar o nascimento da paixão e da rivalidade amorosa. Em nota a essa passagem, Starobinski nos faz atentar para o fato de que aqui se trata do momento em que o incesto é proibido; tema, observa Starobinski, que Rousseau abordará somente no capítulo IX do *Ensaio sobre a origem das línguas*. (STAROBINSKI, 1964, p. 1344). Vamos retomar esse ponto na próxima seção. Por ora, Rousseau enfatiza que o comércio sexual entre as famílias engendra novos costumes (a

exogamia) e é uma ocasião para o nascimento das paixões sociais, como a desejo de estima pública:

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 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 (ROUSSEAU, *Discurso sobre a desigualdade*, 1978, p. 263/OC, III, p. 169-170).

Como se pode notar, nessa bela passagem sobre a festa primitiva, Rousseau menciona aspectos positivos e negativos: nascem ao mesmo tempo os laços afetivos entre os indivíduos e as artes, como o canto e a dança, mas também surgem os vícios humanos, como a vaidade e a inveja. Nessa passagem, estabelece-se uma conexão entre as transformações da sexualidade e o desejo de consideração. No cenário da festa, Rousseau explica de que modo as paixões dilatam os desejos e ao mesmo tempo produzem a escassez que pode suscitar a rivalidade: (i) A preferência pelo amor exogâmico força a busca por parceiros sexuais alhures; (ii) O jogo de sedução elege um grupo seletivo, segundo os novos caracteres (o mais belo, o mais forte, o melhor dançarino etc.); (iii) O desejo de consideração pública e a vaidade intensificam o ciúme, a disputa e a hostilidade.

Em comentário a essa passagem, Starobinski diz que 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 (STAROBINSKI, 1964, p. 1344). Também no contexto desta passagem, Goldschmidt afirma que Rousseau não menciona a expressão “amor-próprio” nesse 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, diz esse comentador, o pensamento antitético de Rousseau acompanha um pensamento histórico que, nesse trecho, abrandava essa oposição e mostra os graus de desenvolvimento para o estado civil (GOLDSCHMIDT, 1983, p. 443). Já para Bachofen e Bernardi, o papel que o desejo sexual não podia jogar 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, a origem da “civilidade” e, ao mesmo tempo, o estopim de violências interpessoais (BACHOFEN; BERNARDI, 2008, n.130, p. 248). Com base nesses comentadores, podemos dizer, então, que há uma correlação entre as metamorfoses da sexualidade e o nascimento do

amor-próprio. Em função de sua singularidade e ambivalência, a sexualidade opera como uma espécie catalisador das paixões sociais.

O desejo de consideração pública expressa um processo de alienação e de alteridade bastante avançado. A consciência de si e a consciência do outro imiscuem a moralidade nas ações humanas com base nos vícios nascentes (vaidade, desprezo, vergonha, inveja). Daí se compreende por que uma afronta se torna um ultraje: o desprezo de outro é um elemento que dilata psicologicamente o mal recebido. Com essas transformações, o homem se torna irascível e disposto à violência, mas Rousseau considera esse estágio da história o mais adequado à humanidade, pois é um ponto intermediário entre o puro estado de natureza e o estabelecimento da lei de propriedade. Em comentário a essas passagens, Bachofen e Bernardi esclarecem que a socialização do desejo de consideração encadeia as paixões de rivalidade: a ignorância dessa verdade essencial conduz a tomar o estado natural do homem pelo estado de selvageria que, de fato, é um primeiro estado social. Portanto, dizem os comentadores, não devemos confundir a “sociedade iniciada” com aquela que nascerá da grande revolução da agricultura e da metalurgia. Se uma certa forma de propriedade já apareceu, ela ainda não era capaz de fazer nascer verdadeiros conflitos. A violência que a rivalidade e a luta por reconhecimento suscitam não concerne às coisas, mas à relação entre as pessoas. As injúrias não se dirigem à propriedade, que ainda não foi instituída, mas apenas à honra e às ofensas. Nesse estado intermediário, que é a “sociedade iniciada”, a bondade natural²⁷ não é mais suficientemente operante e as leis ainda não foram estabelecidas. Mas o equilíbrio desse estado consiste, positivamente, na unidade de costumes e caracteres, e, negativamente, no medo da vingança que a ofensa pode exercer e que constitui um freio para que as rivalidades não degenerem (BACHOFEN; BERNARDI, 2008, n. 131, p. 248-249).

Para Rousseau, então, a grande revolução que conduz à propriedade é a invenção da agricultura e da metalurgia (ROUSSEAU, *Discurso sobre a desigualdade*, 1978, p. 265ss./OC, III, p. 171ss.). É na relação de dependência entre essas artes, na apropriação reiterada do produto do trabalho e na partilha da terra que surge a ideia de propriedade, primeiro sobre o produto, depois sobre a terra. É bastante curioso o modo pelo qual Rousseau retrata essas duas artes. Se, por um lado, a metalurgia é considerada como um “segredo fatal”,

27 Não se deve confundir bondade natural com bondade moral. Em Rousseau, devemos entender a expressão “bondade natural” como adequação ao estado de natureza.

descoberto à custa de muito esforço e trabalho por homens engenhosos, a agricultura está mais próxima à natureza e se liga imediatamente à família, pois se desenvolve em torno da cabana:

Quanto à agricultura – diz Rousseau –, 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 industriais, 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 preparar o trigo... (Ibid., p. 265/Ibid., p. 173)

A sociedade civil terá sua expressão com o direito de propriedade que institui a desigualdade econômica. Tal desigualdade se faz sentir mais claramente quando há um desequilíbrio nas relações humanas mediadas pelo trabalho e pelo acúmulo de bens. A dependência econômica estabelece as posições sociais segundo as posses, daí a distinção chave entre ricos e pobres (Ibid., p. 268ss./Ibid., p. 176ss.). O avanço da desigualdade difunde os conflitos e as práticas de servidão, dominação, violência e roubo. Com a extrema desigualdade, chega-se ao estado de guerra generalizado que deixa às vistas a precariedade do direito de propriedade sem um pacto coletivo. O rico, ciente da distinção entre o ser e parecer, e abusando da simplicidade do pobre, propõe um pacto político enganador, pois defende a união política de todos em nome de sua segurança sem tocar no problema da desigualdade extrema:

[...] 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 (Ibid., p. 269/Ibid., p. 177).

Bachofen e Bernardi nos mostram duas perspectivas possíveis desse pacto. De um lado, a proposta do rico é aquela de um possuidor endereçada a outros possuidores. Eles têm entre si conflitos territoriais que os impedem de gozar tranquilamente de seus bens. O objetivo dessa operação seria, então, de ligar os possuidores para se defenderem da ameaça dos supranumerários. Mas a proposta também se endereça a esses últimos. Eles também têm interesse nas leis que submetem igualmente o poderoso e o fraco a deveres mútuos. Parece desde então que se trata para o rico de legitimar a propriedade sob a aparência de segurança. Em resumo, é demandado aos supranumerários validar a usurpação da qual eles são vítimas para escapar da consequência que dela resulta (a guerra de todos contra todos). Em discussão com Goldschmidt, que considera esse pacto historicamente necessário e juridicamente válido, Bachofen e Bernardi afirmam que mesmo a necessidade histórica sendo inegável, sua legitimidade é manifestamente equívoca. O que Rousseau mostra, dizem esses comentadores, é que o estabelecimento do direito supõe, de uma maneira ou de outra, um consentimento. Do

ponto de vista da origem fatural, Rousseau não ignora que esse consentimento é necessariamente progressivo, informal e resulta da inércia das partes interessadas. Por outro lado, do ponto de vista do fundamento racional, é evidente que o estabelecimento da propriedade, instituída pelo direito, supõe um consentimento explícito apoiado sobre condições políticas precisas, notadamente sobre a consideração do interesse de todos (BACHOFEN; BERNARDI, 2008, n. 145, p. 256-257). Na prática, eis o resultado do pacto: os homens trocam a liberdade pela segurança, sem alcançar, efetivamente, a igualdade e a justiça. As consequências disso, todos sabem: a possibilidade da violação das leis instituídas justifica a necessidade daqueles que defendam o seu respeito, a saber, os magistrados. A desigualdade entre rico e pobre é legitimada pelo poder político, daí a distinção entre poderoso e fraco (ROUSSEAU, *Discurso sobre a desigualdade*, 1978, p. 271ss./OC, III, p. 179ss.). O poder político se torna arbitrário, o Estado e o povo se transformam igualmente em propriedades; o despotismo é o último grau da desigualdade e distingue os homens entre senhor e escravos (Ibid., p. 277ss./Ibid., p. 187ss.). Ora, se a hipótese do selvagem mostra que a desigualdade é praticamente nula no estado de natureza, e se a história conjetural mostra que a desigualdade moral e política tem origem na propriedade fundiária, então, a desigualdade é histórica, social e não pode ser autorizada pela lei natural.

À primeira vista, poderíamos indagar se realmente existe, entre as primeiras famílias e o pacto político, alguma relação com a sexualidade? 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 prudente: ele evita que relacionemos a política diretamente à sexualidade. Uma analogia direta entre as relações instituídas pela sexualidade e as relações políticas poderia, por exemplo, legitimar o poder patriarcal, o direito do mais forte e a escravidão, o que é combatido por Rousseau. No entanto, se considerarmos retrospectivamente a história hipotética, veremos que as metamorfoses da sexualidade contribuíram para colocar os homens diante da necessidade de se associar. Nessa linha de raciocínio, Schwartz afirma que a agricultura é um efeito do surgimento da família²⁸ e, ao se introduzir essa arte, ela provoca sua

28 Cf.: “Precisaram povoar a terra antes de cultivá-la; essas duas coisas muito dificilmente se fazem ao mesmo tempo. Não mais houve agricultura durante a primeira dispersão do gênero humano, enquanto a família não se assentou e o homem não fixou habitação” (ROUSSEAU, *Ensaio sobre a origem das línguas*, 1978, p. 176/OC, V, p. 397).

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 uma vez que a transformação sexual é necessária (embora não suficiente) para a emergência da política (SCHWARTZ, 1984, p. 28).

A leitura de Schwartz é interessante e é necessário explicitar suas nuances. De fato, o surgimento da sociedade política, no contexto do segundo *Discurso*, ocorre com a instituição da lei de propriedade: era “pacto dos ricos” para evitar maiores prejuízos diante da “guerra de todos contra todos”. Mas a relação entre a família, a agricultura e a propriedade não é direta. A agricultura se liga à fixação da família. Assim, a propriedade, de algum modo, está relacionada à família. Porém, o conflito que torna a lei necessária está ligado não às relações intrafamiliares e sim ao abuso do poder econômico oriundo da propriedade, abuso esse que ocorre em relações externas à família. Nesse sentido, existe um nexos implícito entre as transformações da sexualidade e a formação das famílias, e destas, no desenvolvimento da agricultura e da propriedade. Entretanto, esse nexos não é evidente e só é percebido retrospectivamente na história.

Por outro lado, devemos lembrar também que aquilo que torna a lei necessária é a possibilidade de violência. Nesse tocante, a leitura de Schwartz também nos parece acertada. Este comentador afirma que Rousseau entende a origem da política tanto em caráter psicológico quanto institucional. O desenvolvimento econômico é a causa da emergência de leis, mas o desejo de dominar o outro ou de obter sua aprovação é uma consequência da invenção do amor. Schwartz se refere às transformações psicológicas, isto é, ao nascimento das paixões sociais oriundas do comércio sexual interfamiliar, ocorrido no contexto da 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.²⁹ Mas a conversa desenvolvida não foi de cunho econômico, e sim de caráter erótico. Por tais

29 Schwartz toma como referência a festa primitiva no *Ensaio* e não a do segundo *Discurso*. Cf.: “Mas, nas regiões áridas, nas quais só os poços forneciam água, tiveram de reunir-se para cavá-los, ou, pelo menos combinaram o seu uso [...] Aí se formaram os primeiros laços de família e aí se deram os primeiros encontros entre os dois sexos. [...] Aí se deram as primeiras festas”... (ROUSSEAU, *Ensaio sobre a origem das línguas*, 1978, p. 182-183/OC, V, p. 405).

motivos, Schwartz vê a invenção da política em dois sentidos: num sentido institucional, como consequência da propriedade; e num sentido passional, como as transformações psicológicas ocasionadas nos primeiros contatos entre as famílias (SCHWARTZ, 1984, p. 28-29).

Como se pode notar, ainda que não seja o objeto principal do *Discurso sobre a desigualdade*, a sexualidade ocupa aí um lugar importante. Segundo a hipótese elaborada na primeira parte, a constituição física da mulher selvagem representa uma vantagem para espécie humana, contribuindo para um estado de independência, dispersão e paz. De caráter fugaz e pacífico, a necessidade sexual se expressa como um desejo geral que se pode satisfazer facilmente, a união sexual não estabelece vínculo afetivo nem rivalidade entre os indivíduos. O sexo distingue o selvagem do homem civil e dos demais animais. Juntamente com a liberdade e a perfectibilidade, a sexualidade permite compreender a especificidade da espécie humana. Segundo o encadeamento da história conjectural, matéria da segunda parte do segundo *Discurso*, a sexualidade ora se apresenta sob o efeito da liberdade e da perfectibilidade, ora como causa para novas transformações. A sexualidade no encadeamento histórico contribui para reforçar o estabelecimento da família, a dependência afetiva e o desenvolvimento econômico, mas também contribui para o desenvolvimento de sentimentos de competição e hostilidade que exigem soluções políticas.

Na próxima seção, vamos examinar o modo pelo qual Rousseau articula a questão sexual na discussão em torno da origem das línguas. Acreditamos que ao conferir uma gênese passional às línguas, a necessidade sexual também participa dessa investigação e que, em seu *Ensaio*, Rousseau aprofunda alguns pontos que ele abordou de maneira *en passant* no *Discurso sobre a desigualdade*. O principal ponto que queremos analisar é a discussão em torno da interdição do incesto.

2.1.2 A origem das línguas e a interdição do incesto.

O *Ensaio sobre a origem das línguas* é um dos mais belos textos de Jean-Jacques Rousseau. Nele encontramos teses a respeito da gênese das línguas e da música que não perdem de vista suas implicações políticas. O texto foi publicado postumamente em 1781, mas há um *Projeto de Prefácio* de 1763 no qual Rousseau descreve o *Ensaio* como sendo uma nota muito longa que inicialmente teria pertencido ao *Discurso sobre a desigualdade*, e também como uma resposta às críticas de Rameau referentes aos *Erreurs sur la musique dans l'Encyclopédie* (ROUSSEAU, OC, V, p. 373). Isso permitiria, então, estabelecer como hipótese o início da redação do *Ensaio* próximo a 1754, e o seu fim próximo a 1763.³⁰

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,³¹ elas não nasceram das necessidades naturais, mas sim das necessidades morais, isto é, das paixões.³² Com o progresso do entendimento, da razão e das sociedades, as línguas primitivas perderam o acento melódico e 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. De modo análogo, o discurso perdeu o acento poético, a força e a energia, transformando-se em línguas frias e articuladas, subordinadas à escritura e às regras da gramática.³³ Como podemos notar, o processo de degeneração da língua e da música concorre com o processo de socialização e, desse modo, ambos se ligam ao desenvolvimento das desigualdades e às condições de miséria e opressão que os homens impõem uns aos outros. É nesse sentido de crítica política e antropológica que Rousseau combate a concepção musical de Rameau, segundo a qual a

30 Sobre a gênese do *Ensaio*, a maior dificuldade dos estudiosos não consistiu tanto na datação dos documentos (referências externas), mas sim no conteúdo do texto, sobretudo, no que diz respeito ao conceito de piedade. Sobre esse assunto ver: Jacques DERRIDA, *Gramatologia*, 1973, p. 234-238; e Charles PORSET, *Introduction*. In: ROUSSEAU, OC, *Écrits sur la musique*, XII, Slatkine, Genève; Champion, Paris, 2012.

31 Capítulos IV, XII e XIX.

32 Capítulos I e II.

33 Capítulos VII, XII e XIX.

harmonia teria o primado sobre a melodia. Para Rousseau, o princípio da imitação musical não reside no mero cálculo das relações entre as notas musicais, tampouco nos aspectos físicos do som, mas sim nos efeitos morais da imitação musical, isto é, as paixões.³⁴ Rousseau acusa o etnocentrismo da concepção musical de Rameau e demonstra que, longe de ter relação com a música grega, longe de ser um sistema universal, é apenas uma manifestação histórica que rechaça outras expressões musicais que não se enquadram nos preconceitos do classicismo moderno.³⁵ 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 pública substitui a persuasão.”³⁶

O *Ensaio sobre a origem das línguas* despertou um interesse particular na filosofia de Jacques Derrida e na interpretação de Bento Prado Junior sobre a unidade do pensamento de Jean-Jacques Rousseau. Na *Gramatologia* (1973), Derrida arrisca algumas hipóteses para a abertura de uma ciência da escritura. Tal abertura se dá pela desconstrução de certos preceitos daquilo que ele denomina como “metafísica logocêntrica”, e que ressoam nas modernas teorias linguísticas, como a de Saussure. Para Derrida, a tradição metafísica, de Platão a Heidegger, passando por Hegel, privilegiou a fala em detrimento da escritura, tratando esta sempre como um remédio, um veneno, um suplemento, um representante, uma mediação que distanciava o homem da presença plena de si, da verdade, do significado, do ser, do imediato do *logos*, da fala plena. Trata-se, na verdade, diz Derrida, de um etnocentrismo que comandou o conceito de escritura, de metafísica e de ciência. É o sistema de língua associado à escritura fonética-alfabética que produz a metafísica centrada no *logos* e na fala (DERRIDA, 1973).

Para Derrida, a linguística de Saussure é devedora dessa tradição ao também privilegiar a fala, ao distinguir radicalmente o signo linguístico do signo gráfico e ao colocar a escritura como algo externo e secundário. Por um processo de desconstrução, Derrida desmonta certas oposições da metafísica logocêntrica (inteligível-sensível, essência-aparência, natureza-instituição, racional-empírico, ente-ser) que embasavam os preceitos da linguística saussuriana (signo-significado-significante), sobretudo o mito de uma linguagem natural ao homem.

34 Capítulos XIII-XIV.

35 Capítulos XVIII-XIX.

36 Cap. XX.

Derrida se vale da tese do arbitrário do signo, do próprio Saussure, para conceber uma noção mais geral de escritura, que abrange todo o campo dos signos orais e escritos. Se um signo é arbitrário, se é a diferença que atribui o valor linguístico da *phoné*, de modo que uma língua pode ser concebida como uma espécie de escritura, então, a escritura é exterior e, ao mesmo tempo, interior à fala mesma. Portanto, a linguagem original e natural, a voz plena da presença de si no *logos*, nunca existiu e sempre houve uma escritura geral. Derrida concebe essa escritura geral como uma “Arquiescritura” (Ibid., p. 69) que comporta também expressões não gráficas, como “diferença”, como “brisura”, como enigma, como a presença de uma ausência, como um rastro. Segundo Derrida, a noção de rastro articula as noções de fala e de escritura, e opera uma desconstrução da ideia de signo (Ibid.).

Por causa do privilégio da fala em detrimento da escritura, Derrida considera o *Ensaio sobre a origem das línguas* de Rousseau como um caso exemplar dessa tradição da época da metafísica logocêntrica. Derrida justifica sua leitura de Rousseau, pois ele compreende a escritura sob o signo do suplemento. Ele nos mostra que o filósofo genebrino tem uma posição ambivalente em relação à escritura: enquanto teórico da linguagem, Rousseau critica a escritura como suplemento, substituto inferior da fala plena; enquanto escritor, Rousseau encontra uma possibilidade de recuperar sua presença, em todo seu valor, através da escritura. No pensamento de Rousseau, a escritura, enquanto suplemento, tem ainda uma relação com a prática do onanismo. Para Derrida, o onanismo e a escritura têm em comum o fato de serem considerados como “suplementos perigosos”. O onanismo descreve uma estrutura da autoafeção em que o tocante-tocado tem o mundo, a exterioridade sensível do corpo, como um terceiro, como um fora. Para Derrida, a experiência da autoafeção descreve a condição de toda experiência. É a partir desse esquema, diz Derrida, que é preciso “ouvir a voz”, ou seja, o privilégio da fala plena na presença é pensado como uma autoafeção. O onanismo e a consciência da voz operam como uma suposta supressão da diferença (Ibid., p. 201-204).

Derrida reconstrói a estrutura do *Ensaio sobre a origem das línguas* sublinhando a importância do conceito de suplemento para compreender a gênese, a separação, a substituição e o enfraquecimento do canto e das línguas. Nesse contexto, os conceitos de imitação e articulação são fundamentais. Para Derrida, se se trata de imitação das paixões, o suplemento sempre esteve presente na fala e no canto enquanto ameaça e enquanto possibilidade. E a função mesma do conceito de articulação é a de abrir a fala, como instituição nascida da paixão, mas também como ameaça do canto. Não há fala, canto, música antes da articulação. A paixão não poderia ser exprimida e imitada sem articulação. Portanto, para Derrida, é preciso distinguir a

declaração de Rousseau daquilo que ele descreve. Rousseau declara uma fala e um canto originais em que o homem não é mais natural, mas também não degenerou na história. Mas, no limite, a fala é escritura, o acento é articulação, a melodia é harmonia, a presença é ausência (Ibid., p. 295-300).

Bento Prado Junior, em sua obra *A retórica de Rousseau* (2008), propõe uma interpretação divergente da de Derrida. O comentador brasileiro sugere outras categorias de análise que permitem uma nova perspectiva, não apenas do *Ensaio sobre a origem das línguas*, mas também da obra de Rousseau em sua totalidade, são elas: força, imitação e interpretação (Ibid., p. 127). A partir da obra *Rousseau: juiz de Jean-Jacques*, Bento Prado Jr. afirma que a força da linguagem consiste na sua qualidade moral. Nesse caso, o fausto se distingue da força, e, como atesta a *Profissão de fé do vigário saboiano*, a força ativa do espírito é o que confere a autonomia moral ao homem. Se Rousseau se inspira em René Descartes na *Profissão de fé*, sua investigação, no entanto, se desloca do saber especulativo para o mundo da prática. Nesse contexto, a linguagem também se afasta do paradigma da representação e passa a ser decifrada como um jogo de poder. É, diz o comentador brasileiro, um deslizamento da gramática para a retórica (Ibid., p. 149). No tocante ao conceito de imitação, Bento Prado Jr. identifica no *Ensaio* a música como um paradigma para a linguagem. Ao contrário da imitação pictórica, a essência da imitação musical estaria na sua natureza indireta. Em outras palavras, isso quer dizer que o músico não representa diretamente as coisas, mas sim que ele excita na alma os mesmos movimentos que se experimenta ao ver tais coisas. De modo análogo, a linguagem é imitativa quando é indireta, quando afeta a alma, quando afeta a disposição do coração, sem necessariamente representar as coisas mesmas, que são apenas ocasião das sensações. A força da linguagem reside, portanto, no poder de pôr a alma em movimento (Ibid., p. 161). Já o conceito de interpretação põe a liberdade no jogo dos signos. Se a linguagem imitativa é indireta, ela exige então um esforço da interpretação, daí o apelo à boa vontade do leitor ou do receptor. Nesse sentido, Rousseau corta a relação direta da comunicação e acentua o aspecto retórico da linguagem (Ibid., p. 169-171). Para Bento Prado, ao questionar a linguística clássica, Rousseau opera mesmo uma transformação no sentido da ideia de verdade. A verdade não estaria mais na relação de adequação entre o cogito, a linguagem e a mundo; a própria estrutura da linguagem passaria pela articulação das sociedades, numa diversidade espaço-temporal. É na trama da intersubjetividade e na relação com a justiça que Rousseau situa o tema da verdade. Para o genebrino, diz o comentador, a vontade de justiça precede a vontade de verdade, e o bom uso da linguagem seria, então, essencialmente político, isto é, retórico (Ibid., p. 178). Com base

nessas categorias, Bento Prado Jr analisa o capítulo final do *Ensaio* e mostra que a linguística de Rousseau modifica a relação entre linguagem e violência. Se para a interpretação corrente onde começa o “discurso razoável” acaba a violência, para o comentador brasileiro, a reflexão de Rousseau sugere que com enfraquecimento do caráter imitativo e persuasivo da linguagem, é que a violência nasce como uma oposição ao discurso (Ibid., p. 185-186).

Embora divergentes, as interpretações de Derrida e Bento Prado Jr podem nos servir mutuamente. Se após a leitura da *Gramatologia* parece não sobrar muita coisa da teoria de Rousseau, por outro lado, a leitura de Derrida não negligencia o tema da sexualidade e apresenta mesmo considerações preciosas. Se a interpretação de Bento Prado Jr não se atém muito ao tema da sexualidade no pensamento de Rousseau, por outro lado, ela nos interessa porque a teoria retórica da linguagem constitui uma unidade no pensamento de Rousseau no qual a literatura está em pé de igualdade com a filosofia, o que reforça a importância da análise do romance *A Nova Heloísa* e dos textos autobiográficos porque podem abrir outras perspectivas para a questão sexual.

Por ora, gostaríamos de analisar os capítulos do *Ensaio* em que Rousseau demonstra o desdobramento dos princípios gerais de sua teoria da linguagem na gênese das sociedades. No capítulo VIII, Rousseau estima que haja uma combinação entre a influência do meio natural e as respostas humanas para essas influências nas diferenças entre os povos e as línguas. O filósofo genebrino afirma que o homem nasceu nas regiões quentes, migrou para as frias, nelas se multiplicou e depois retornou para as regiões quentes. Ou seja, existe uma diferença dos lugares que acarreta em diferenças no nascimento das paixões, mas há também o deslocamento dos povos que mistura os caracteres das línguas (ROUSSEAU, *Ensaio sobre a origem das línguas*, 1978, p. 174/OC, V, p. 394).

No capítulo IX, Rousseau descreve a gênese das línguas nas regiões Sul. Nós compreendemos esse capítulo em quatro movimentos argumentativos: o primeiro movimento busca mostrar que as línguas não poderiam ter origem no seio das primeiras famílias, pois elas viviam fechadas e isoladas uma das outras. Sob o império das necessidades físicas e num meio natural suficiente, os homens não tinham necessidade uns dos outros. Além disso, não tendo as faculdades da reflexão nem da imaginação bem desenvolvidas, os primeiros homens não tinham afeições sociais, nem espírito de fraternidade. Ao contrário, eram cruéis uns com os outros por medo, fraqueza e ignorância. Daí o apego à família e a aversão pelo semelhante:

Nos primeiros tempos, os homens esparsos na superfície da terra não possuíam outra sociedade que não a da família, outras leis que não as da natureza, e, por língua, apenas o gesto e alguns sons inarticulados. Não se ligavam por qualquer ideia de fraternidade comum e, possuindo como único árbitro a força, acreditavam-se inimigos uns dos outros. Essa opinião era-lhes comunicada por sua fraqueza e ignorância. Nada conhecendo tudo temiam: atacavam para se defenderem (Ibid., p. 174-175/Ibid., p. 395).

De saída, notamos duas dificuldades interpretativas. A primeira delas diz respeito ao estatuto da família. No *Discurso sobre a desigualdade*, a distinção das famílias aparece como algo artificial, como a primeira revolução no processo socialização da espécie. No *Ensaio sobre a origem das línguas*, a família, se não é considerada como algo natural, pelo menos é o ponto de partida da hipótese evolutiva. Diz Rousseau em nota: “Chamo de primeiros tempos os referentes à dispersão dos homens, seja qual for a idade do gênero humano na qual se queira fixar a época” (Ibid./Ibid.). A segunda dificuldade se desdobra da ausência da fraternidade entre as famílias. Vejamos a sequência do texto:

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 (ROUSSEAU, *Ensaio sobre a origem das línguas*, 1978, p. 175/OC, V, p. 395-396).

Como se pode notar, também há uma diferença no tratamento do conceito de piedade. No *Discurso sobre a desigualdade*, a piedade era considerada como algo instintivo e natural, e que tendia a ser sufocada quanto mais a reflexão desenvolvia o amor-próprio. No *Ensaio*, ainda que natural, a piedade só se desenvolve com as luzes, isto é, com a reflexão e a imaginação. Já a reflexão, a comparação e a imaginação dependem de uma pluralidade de novos objetos que suscitem ideias novas para o entendimento humano, isto é, dependem da socialização. Alguns comentadores já fizeram o trabalho interpretativo de ajuste entre o conceito piedade e o sistema de Rousseau. Para Starobinski, por exemplo, o duplo estatuto da piedade em Rousseau se apoia na ambiguidade mesma da reflexão e da imaginação. Essas duas faculdades, cujo impulso é mais tardio, contribuem para a perda da imediatidade natural (STAROBINSKI, *Notes et variantes*. In: ROUSSEAU, OC, V, 1995, p. 1560). Já para Derrida, o esquema sobre o qual o pensamento de Rousseau nunca variou seria o seguinte: “a piedade é inata, mas na sua pureza natural, ela não é própria ao homem, pertence ao vivente em geral”; esta “piedade só desperta a si na humanidade, só acede à paixão, à linguagem e à representação,

só produz a identificação com o outro como outro através da imaginação” (DERRIDA, *Gramatologia*, 1973, p. 224). Nessa mesma linha de raciocínio, mas apoiado nas considerações de Lévi-Strauss, Bento Prado Jr afirma que: “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. (BENTO PRADO JR., *A retórica de Rousseau*, 2008, p. 63). Nesse sentido, podemos dizer que a piedade por nossos semelhantes é refletida, imaginada e tem uma implicação psicológica diferenciada, o que não ocorre, necessariamente, com a piedade pelos seres vivos em geral no puro estado de natureza. Em todo caso, no tocante à piedade, o ponto que nos interessa ressaltar no *Ensaio* é que, embora ela desempenhe um papel importante no desenvolvimento das afeições e das virtudes sociais, isto é, da sociabilidade, Rousseau parece negar a possibilidade de que ela tenha sido o motor para a socialização. Para o genebrino, a Idade de Ouro não é uma época fraternal:

Esses tempos de barbárie foram a Idade de Ouro, não porque os homens estivessem unidos, mas porque estavam separados [...] Em todos os lugares dominava o estado de guerra e a terra toda estava em paz (ROUSSEAU, *Ensaio sobre a origem das línguas*, 1978, p. 175-176/OC, V, p. 396).

Num segundo movimento, Rousseau argumenta que a agricultura, arte sofisticada que exige instrumentos e previdência e que conduz da língua falada à lei escrita, era impossível ao homem nesse primeiro estado de dispersão, pois os homens:

Precisaram povoar a terra antes de cultivá-la; essas duas coisas muito dificilmente se fazem ao mesmo tempo. Não mais houve agricultura durante a primeira dispersão do gênero humano, enquanto a família não se assentou e o homem não fixou habitação (Ibid., p. 176/Ibid., p. 397).

Rousseau estabelece, então, uma relação entre os estágios evolutivos do homem e as atividades de sobrevivência. Segundo Rousseau, o selvagem é caçador, o homem bárbaro é pastor, e o homem civilizado é agricultor. Entre os primeiros homens, os mais fortes e mais corajosos, de caçadores se transformam em guerreiros, e depois em reis. Os homens mais pacíficos aprenderam a domesticar o gado e desenvolveram o pastoreio: essa arte é considerada como a mãe do repouso, das paixões e que melhor basta-se a si mesma. Por fim, a agricultura é o ponto mais avançado da evolução, pois nela os homens já estão civilizados pela lei de propriedade (Ibid., p. 178/Ibid., p. 400).

Num terceiro movimento, Rousseau argumenta que o desenvolvimento das artes (caça, pastoreio, agricultura) e a diversidade das línguas se ligam a um princípio que conjuga os meios de satisfazer a subsistência a partir das condições do clima e do solo. Rousseau acrescenta à tese da migração dos povos a questão da variação das estações e dos acidentes

naturais. As variações extremas do clima, os terremotos, os vulcões etc., que têm por função manter o equilíbrio do sistema natural, podem, eventualmente, ter forçado a aproximação entre os homens e coagi-los a estabelecerem uma espécie de convenção. Podemos dizer que essa discussão põe em relevo o paradoxo da sociabilidade humana. Segundo Rousseau, as necessidades naturais afastam os homens e se Terra toda fosse fértil e abundante, os homens não teriam se socializado. No entanto, em parte, eles se socializaram por causa da natureza:

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 [...] tudo que atemorizou e dispersou os selvagens de uma região, depois reuniu-os 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 (Ibid., p. 180/Ibid., p. 402).

Jacques Derrida é atento a esse paradoxo. Segundo este comentador, o acidente natural responde a uma necessidade e a uma exigência: a negatividade, a origem do mal, a sociedade, a articulação vem do fora. É uma força a partir do nada, uma força alheia ao sistema que o põe em movimento. A origem catastrófica das sociedades e das línguas permitiu, simultaneamente, atualizar as faculdades virtuais que dormiam no homem. A catástrofe pela qual a natureza se afasta de si mesma é ainda natural, ela conforma-se às leis para subverter a lei. (DERRIDA, 1973, p. 314-315). Mas todos esses fatores naturais são, no entanto, apenas um estímulo para a liberdade que, no limite, é o que explica as associações humanas. Como visto na argumentação do *Discurso sobre a desigualdade*, é em razão da possibilidade de se afastar da natureza e da capacidade de se aperfeiçoar que o homem produz em si mesmo as mudanças que permitem a socialização. Se a espécie humana não reunisse as condições de possibilidade de associar, ela simplesmente sucumbiria diante de uma catástrofe natural.

No quarto e último movimento, Rousseau apresenta a versão da festa primitiva do *Ensaio* e introduz uma discussão sobre a proibição do incesto. Nas regiões quentes, os homens se aproximam em busca de água. Em torno do poço, ocorrem também os encontros entre jovens de famílias diferentes. Esse encontro propicia o contato com novos objetos, novos indivíduos, o que gera novas ideias, base da comparação e da imaginação:

Aí se formaram os primeiros laços de família e aí se deram os primeiros encontros entre os dois sexos. As moças vinham procurar água para a 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. O coração emocionou-se com esses novos objetos, uma atração desconhecida tornou-o menos selvagem, experimentou o prazer de não estar só (ROUSSEAU, *Ensaio*, 1978, p. 183/OC, V, p.405).

Portanto, não foi a necessidade natural de água que fez os indivíduos estabelecerem uma língua, mas sim as paixões que nascem por ocasião do comércio sexual. Essa ocasião

combina de um lado o aperfeiçoamento intelectual (novos objetos, novas ideias, comparação etc.) e de outro o desenvolvimento afetivo, isto é, o nascimento da paixão amorosa (uma atração desconhecida e menos selvagem). Nas regiões quentes e abundantes, as paixões voluptuosas deram origem às línguas com acentos apaixonados:

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. (Ibid., p. 182-83/Ibid., p. 405).

Como vimos, de certa forma, a gênese passional da música e da língua já tinha sido apontada na festa primitiva do *Discurso sobre a desigualdade*, pois “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.” (ROUSSEAU, *Discurso sobre a desigualdade*, 1978, p. 263/OC, III, p. 169-170) Mas nessa primeira versão da festa, tratava-se de mostrar que a hostilidade na rivalidade amorosa não deveria ser considerada como um dado de natureza, mas sim como um elemento oriundo do processo de socialização já começado. Na versão do *Ensaio*, trata-se de mostrar que as línguas não têm origem nas necessidades físicas, mas sim nas necessidades morais, isto é, nas paixões. É nessa transposição entre necessidade e paixão, que acontece por ocasião do comércio sexual, que se introduz a discussão sobre a proibição do incesto. Vejamos:

[...] Nesse tempo os homens nasciam da terra? [...] Não. Havia famílias, mas não havia nações; havia línguas domésticas, mas nenhuma língua popular; havia casamentos, mas não amor. Cada família bastava-se a si mesma e perpetuava-se unicamente pelo sangue; os filhos nascidos dos mesmos pais cresciam juntos e aos poucos encontravam meios de se 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 a marido e esposa sem deixar de ser irmão e irmã. Não havia nisso 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 (ROUSSEAU, *Ensaio sobre a origem das línguas*, 1978, p. 183-184/OC, V, p. 406-407).

Em nota, Rousseau acrescenta:

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 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 (Ibid., p. 183/Ibid., p. 406).

Portanto, até um dado momento da história evolutiva do homem, as relações incestuosas não causavam nem inconvenientes naturais nem inconvenientes morais, pois faziam parte mesmo dos costumes dos povos os mais antigos; porém, uma vez interdito, a familiaridade que o comércio doméstico pode estabelecer entre os sexos é incompatível com o desenvolvimento da honestidade e com a conservação da espécie humana. Sobre esse tema, Jean Starobinski identifica uma influência do artigo “incesto” da *Enciclopédia* o qual declara que “no começo do mundo e ainda muito tempo depois do dilúvio, os casamentos entre irmãos e irmãs [...] eram permitidos.” Starobinski considera verossímil também que Rousseau tenha se inspirado na discussão do problema do incesto em Pufendorf e Grotius (STAROBINSKI, *Notes et variantes*. In : ROUSSEAU, OC, V, 1995, p. 1567).

Vejamos o que dizem os teóricos do direito natural. Em *Le Droit de la nature et des gens* (l. I, cap. 2, §6), Samuel Pufendorf engloba sob o conceito de honestidade e de desonestidade, o adultério, o roubo, o homicídio e o incesto, reconhecendo que os atos físicos não contêm por eles mesmos nenhuma contradição senão após o estabelecimento de uma Lei que os proíba (PUFENDORF, 1771, p. 31). Na obra *Le droit de la guerre et de la paix* (l. II, cap. 5, § 12), Hugo Grotius, reconhecendo a dificuldade de uma questão tão espinhosa para o direito natural, nos mostra que os casamentos entre parentes acarretam em vícios perpétuos, pois não respeitam nem o Direito Natural (um filho, por exemplo, que desposa a mãe se torna superior a ela), nem respeitam o Pudor Natural (a familiaridade sexual é incompatível com o respeito entre ascendentes e descendentes) (GROTIUS, 1759, p. 292).

Essa última referência de Grotius sobre o pudor é interessante, pois nos permite sobrepor, em Rousseau, os registros da proibição do incesto e da violência sexual. Como vimos na análise da *Carta a d'Alembert*, Rousseau defende a existência do pudor porque o amor deveria ser a sustentação da natureza e não seu destruidor e flagelo. Na união sexual, a resistência do pudor estabeleceria um acordo entre o poder e a vontade na partilha dos desejos. Agora, com base nas análises do *Discurso sobre a desigualdade* e do *Ensaio sobre a origem das línguas*, podemos dizer, que quando o homem se afasta da natureza, a união sexual pode ser uma ocasião para o nascimento das paixões, das línguas e da socialização, mas pode ser também a ocasião para o nascimento da violência, como hostilidade entre os indivíduos na disputa amorosa, como possibilidade de violência no próprio ato sexual, e como transgressão

ao interdito. De modo que a expressão “os mais terríveis costumes” que determinariam a “destruição do gênero humano” compreenderia, ao mesmo tempo, o incesto e o estupro.

A comparação entre as versões da festa primitiva no segundo *Discurso*, no *Ensaio* e a “arte de sedução” tal como exposta na *Carta a d’Alembert* nos permite estabelecer então um paralelismo entre a piedade e o pudor. Jacques Derrida, em sua análise sobre o estatuto do conceito de piedade no *Ensaio*, já fez algumas inferências nesse sentido. Para o filósofo franco-magrebino, a paixão de amor é uma perversão da piedade, pois a paixão difere e limita nosso apego a um único ser, e serve ainda de estratagem para mulher dominar o homem. Por outro lado, a sociedade pode colocar o pudor como um parapeito. Como as mulheres traem a moral natural do desejo físico, a sociedade inventa o imperativo moral que limita a imoralidade. Esse produto do refinamento social é uma astúcia natural. O pudor é definido como um suplemento da virtude natural que previne que os homens se entreguem aos desejos desenfreados, cuja consequência poderia ser a morte. Esse produto cultural tem uma origem e uma finalidade natural, ou seja, perpetuar a espécie e preservar a vida (DERRIDA, 1973, p. 217-220). Com base na interpretação de Derrida, podemos dizer, portanto, que o pudor desempenha um papel análogo ao da piedade, mas num registro em que ela já corre o risco de sufocamento. No estado de natureza, a piedade suaviza o desejo de conservação para que este não se transforme num amor-próprio feroz; no estado de sociedade começada, o pudor emerge como um moderador do impulso sexual para este não se transformar em violência. A Idade de Ouro é exatamente este ponto em que o declínio da piedade entra em equilíbrio com a ascensão do amor-próprio. Nesse ponto, a piedade pode se transportar para o outro pelo cálculo racional, isto é, como afeição social, mas como o sistema das paixões tem um equilíbrio frágil, por causa do desejo de ser preferido, “à menor oposição”, o amor de si se converte em amor-próprio, e a união sexual pode se confundir com violência. É nesse estágio das sociedades começadas que se compreende o momento da interdição do incesto, o nascimento do pudor e a passagem da Idade de Ouro em direção ao estado civil.

Nos capítulos 10 e 11, Rousseau apresenta a gênese das línguas nas regiões do Norte e mostra suas diferenças com as línguas do Sul. Nessas passagens, ele explora as nuances da oposição necessidade/paixão em função da diferença local. Se por causa da abundância natural nas regiões Sul, o prazer e as paixões têm prevalência sobre as necessidades; no Norte, pela escassez natural, as necessidades de sobrevivência são tão intensas que se transformam em paixões, e estas, por sua vez, determinam o caráter da língua. O clima dos países frios só respeita os povos robustos e laboriosos, ou seja, os homens que respondem adequadamente a influência

do meio natural. Em razão das dificuldades de sobrevivência, as paixões são menos afetuosas e os homens menos delicados:

A ociosidade, que alimenta as paixões, cedeu lugar ao trabalho. Antes de pensar em viver feliz, tinha-se de pensar em viver. A sociedade só se formou pela indústria, porquanto a necessidade mútua unia muito mais os homens do que o teria feito o sentimento. Sempre presente, o perigo de perecer não permitia que se limitasse à língua do gesto, e entre eles a primeira palavra não foi *amai-me*, mas, *ajudai-me* (ROUSSEAU, *Ensaio sobre a origem das línguas*, 1978, p. 185/OC, V, p.408).

Portanto, não foi o amor, mas sim o medo do perigo a origem das línguas nas regiões Norte. Em comentário a essa passagem, Starobinski faz uma análise fônica das palavras utilizadas por Rousseau: “*aimez-moi*” (*amai-me*) e “*aidez-moi*” (*ajudai-me*). Segundo o comentador, o acréscimo da articulação é marcado pela diferença entre a dental oclusiva “d” e a bilabial nasal “m”, numa cadeia sonora idêntica quanto ao resto. O “d” é seguramente mais duro; o “m” é dotado de mais suavidade (STAROBINSKI, 1995, p. 1567). Os homens da região Norte tinham, portanto, paixões de outra natureza que tornava a clareza na comunicação mais importante: não se tratava de acentuar a voz para seduzir, pois, no que diz respeito ao comércio sexual: “tudo se limitava ao impulso físico – a ocasião determinava a escolha, e a facilidade, a preferência.” O estado da alma que exigia a comunicação era outro. Não se trata de recusar as paixões aos homens do Norte, mas especificar sua diferença: estando o perigo sempre premente, as paixões que mais sentiam eram o medo e a raiva, daí seu temperamento mais irascível e “os seus sons mais naturais [serem] os da cólera e das ameaças, e essas vozes sempre [acompanharem] articulações fortes, que as tornam ásperas e estridentes.” (ROUSSEAU, *Ensaio sobre a origem das línguas*, 1978, p. 185/OC, V, 408). Portanto, as línguas primitivas dos Sul são eloquentes e acentuadas, as línguas primitivas do Norte são monótonas e surdas, porém mais claras e articuladas. As línguas modernas, produto de várias misturas em razão do deslocamento dos povos, são frias, apreciáveis na escrita, mas não no discurso. O contrário ocorre com as línguas orientais, quando escritas, perdem vida e calor, mas quando faladas são eloquentes e cadenciadas. Eis em poucas palavras, o essencial da exposição de Rousseau para explicar a origem e as diferenças das línguas, no espaço e no tempo.

Como se pode notar, a questão sexual também ocupa uma posição importante na argumentação de Rousseau sobre a linguagem. O filósofo genebrino nega que a origem das línguas fosse as necessidades físicas ou que ocorresse no interior das primeiras famílias, e desloca a questão da gênese para as paixões sociais. Por causa da abundância natural, no Sul, as paixões são ternas e voluptuosas; por causa da escassez natural, no Norte, as paixões são coléricas e irascíveis. Se, por um lado, a perda do acento e o ganho na articulação mostram que,

na história dos povos e das línguas, o Norte prevaleceu sobre o Sul, por outro lado, a imagem idílica da festa primitiva sugere que, na teoria da linguagem de Rousseau, há uma primazia do Sul, das paixões voluptuosas e das línguas acentuadas. Jacques Derrida inverte os polos utilizados por Rousseau e problematiza essas oposições. Para Derrida, Rousseau gostaria que a origem absoluta fosse meridional, mas é preciso considerar que o Sul do Norte é o Norte do Sul. Caberia então aos povos das regiões temperadas a origem fatural das línguas. Ao embaralhar a oposição Norte/Sul, Derrida mostra também uma particularidade na oposição necessidade/paixão em que a necessidade sexual aparece desde sempre como uma abertura para a paixão. Derrida aborda esse ponto a partir da teoria das necessidades que mencionamos no *Fragmento da influência dos climas*. Derrida salienta que a necessidade de segunda ordem, isto é, as necessidades ligadas ao luxo da sensualidade, da indolência e à união dos sexos, suplanta, por urgência e força, a necessidade de primeira ordem. Diz Derrida:

Existe já uma perversão das necessidades, uma inversão de sua ordem natural. [...] É preciso, para que a necessidade venha, no Norte, a dominar a paixão, que uma inversão ou uma perversão seja já possível na ordem da necessidade e de uma necessidade que desde sempre teve relação com a paixão, suscitando-a, perseverando nela, submetendo-se-lhe ou controlando-a (DERRIDA, 1973, p. 273).

Se a interpretação de Derrida estiver correta, então, tanto no Sul, quanto no Norte, as línguas podem nascer por ocasião do comércio sexual, mas com acentos diferentes, e aqui se compreende a ambivalência essencial da necessidade sexual, ao mesmo tempo terna e doce, mas que facilmente se torna irascível. No tocante à argumentação de Rousseau sobre a proibição do incesto (“não é menos sagrada por ser de instituição humana”), Derrida afirma que Rousseau só atribui sacralidade à voz natural, aquela que fala e se inscreve no coração humano. Com base no *Contrato Social*, Derrida argumenta que só é sagrada a ordem social, o direito do direito, a convenção que serve de base às convenções (ROUSSEAU, *Contrato Social*, 1978, I,1, p. 22/OC, III, p. 352). Por isso, embora a proibição não seja nomeada no *Contrato*, Derrida infere que sua função está marcada em branco nele. Diz Rousseau no *Contrato Social*, livro 1, capítulo 2, que, para além da urgência biológica, a família só se mantém por convenção, e que se a família é a imagem da sociedade política, a diferença consiste que o amor paterno paga o cuidado para com os filhos, enquanto que um chefe de Estado, porém, substitui esse amor pelo prazer de comandar. Segundo Derrida, este prazer de mandar é um suplemento do amor de cuidar. O comentador não separa a proibição do incesto do direito sagrado que serve de base às convenções. A proibição é considerada sagrada porque é universal, é a ordem universal da cultura: é uma lei que dá a origem das leis. Derrida, porém, pondera que as premissas do *Ensaio* não são pertinentes a sua própria argumentação, pois a condenação moral (horríveis costumes)

é posterior ao interdito, e o argumento biológico (destruiria o gênero humano) é desmentido pelo passado, pois o incesto não trouxe inconvenientes mesmo depois da reunião dos povos mais antigos. (DERRIDA, 1973, p. 320-323).

Georges Benrekassa, na sua análise do tema do incesto no século das Luzes, tem notado que, em Rousseau, a passagem da natureza para sociedade é irreversível e, ainda que sua argumentação pareça aporética, como apontou Derrida, ela é no fundo fecunda, pois mostra que estamos sempre ligados à época do gesto da proibição como uma demarcação de nossa natureza e de nossa história (BENREKASSA, *Le concentrique et l'excentrique*, 1980, p. 202 ss.). Nesse caso, a proibição do incesto operaria como uma válvula de controle, mais ou menos eficaz, que impele o homem a se mover num único sentido, da natureza para a sociedade. Já para Christophe Martin, o tema da proibição do incesto lança luz mesmo sobre o modo pelo qual Rousseau compreende a época mais feliz da humanidade em sua antropologia narrativa. Pela comparação entre o tratamento dado a esse período no *Discurso sobre a desigualdade* e no *Ensaio sobre a origem das línguas*, este comentador nota duas fases naquilo que Rousseau denomina como “sociedade começada”, a saber, a idade das “famílias” e a idade das “nações”. No *Ensaio*, o momento de instituição da família e aquele das relações das famílias entre elas, isto é, das nações, distinguem-se por duas mutações fundamentais: a passagem de línguas domésticas para línguas populares, e a passagem do casamento (entendido como união sexual) ao amor (entendido como união exógama). O *Discurso sobre a desigualdade* silencia a questão da proibição do incesto para descrever, não a “idade das nações”, mas a “idade das famílias”, quando nasce o amor conjugal e paterno. Com a sobreposição dos textos, Martin se apoia na nota de Rousseau para afirmar que o incesto não causou inconveniente, mesmo após a reunião dos povos mais antigos, isto é, no início da “idade das nações”. Para Martin, a festa primitiva não coloca uma fronteira tão clara entre a necessidade e a paixão e seria errôneo considerar que o texto de Rousseau celebra o papel da proibição do incesto na formação do laço social (MARTIN, *L'inceste dans l'anthropologie narrative de Rousseau*, 2016). A leitura de Martin nos parece trazer um ganho na compreensão do problema do incesto, pois ela nos permite pensar tanto numa gradação no estatuto da família na antropologia de Rousseau, quanto nos permite pensar a existência do amor nas relações incestuosas, tema que é de grande interesse para a literatura setecentista, particularmente, na autobiografia de Rousseau. Já as considerações de Derrida e Benrekassa, nos induzem a uma compreensão teleológica da socialização, e que esbarraria na dificuldade de definir, na socialização da espécie, aquilo que é da ordem da contingência e o que é da ordem da necessidade. Dificuldade que não é possível de compreender

adequadamente sem uma análise da relação entre sexualidade e sociabilidade na obra *Emílio ou Da educação*.

2.2 O indivíduo

2.2.1 Existir para espécie.

O *Emílio* é considerado por alguns intérpretes como a maior obra de Rousseau e a que lhe trouxe os maiores problemas políticos. Como é sabido, após a publicação em 1762, o Parlamento de Paris condenou às chamas o livro e decretou a prisão do autor. Rousseau foi aconselhado a fugir para Suíça, fazendo uma parada em Yverdon. As autoridades de Genebra, por sua vez, queimaram não apenas o *Emílio*, mas também o *Contrato social*, publicado no mesmo ano, e decidiram aprisionar Rousseau, caso ele buscasse refúgio em sua cidade natal (MARQUES, *Apresentação*. In: ROUSSEAU, *Carta a Christophe de Beaumont*, 2005, p. 10-11). 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. O *Emílio* é uma obra que abarca sistematicamente as concepções epistemológica, moral, religiosa e política de Rousseau. Um preceptor dedica 25 anos à educação doméstica de um aluno imaginário, o Emílio. A tese central é a de que a natureza humana não é corrompida em si mesma, que se um ser humano é bem-educado em seu desenvolvimento físico e intelectual, pode se tornar um indivíduo que conserva sua bondade original apesar das sociedades serem, no 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-se nitidamente com a doutrina cristã do pecado original e explica a perseguição sofrida por Rousseau, após a publicação de seu tratado.³⁷

A importância do *Emílio* foi afirmada pelo próprio Rousseau em outros textos. Por exemplo, em *Rousseau juiz de Jean-Jacques: Diálogos*, o Francês, uma das personagens, afirma o seguinte:

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

³⁷ Cf. “[...] O pecado original explica tudo exceto seu próprio princípio, e é esse princípio que é necessário explicar. [...] O senhor consegue ver apenas o homem nas mãos do diabo, mas eu vejo como ele tombou entre elas. Para o senhor, a causa do mal é a natureza corrompida, mas essa própria corrupção é um mal cuja causa deve ser procurada. O homem foi criado bom; penso que quanto a isso ambos concordamos. Mas o senhor diz que ele é mau simplesmente porque foi anteriormente mau, enquanto eu mostro como ele ficou mau...” (ROUSSEAU, *Carta a Christophe de Beaumont*, 2005, p. 51-52).

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 início ao *Emílio*... (ROUSSEAU, *Rousseau juge de Jean Jacques: Dialogues*. OC, I, p. 933)

Portanto, segundo a sugestão dos *Diálogos*, o *Emílio* revelaria os primeiros princípios a partir dos quais podemos compreender melhor as teses apresentadas anteriormente, como, por exemplo, aquelas do *Discurso sobre a origem da desigualdade* e do *Discurso sobre as ciências e as artes*. A importância do *Emílio* para o conjunto da obra é inegável. Alain Grosrichard, em *Gravité de Rousseau* (1967), afirma que 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 (GROSRICHARD, 1967, p. 43-47). André Charrak, com base na *Carta a Christophe de Beaumont*, afirma que o *Emílio* não é apenas um tratado de educação, mas sim uma verdadeira teoria filosófica sobre a natureza humana (CHARRAK, *Introduction et annotation conceptuelle*. In : ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, 2009, p. 7 ss.) Portanto, como se pode notar, o *Emílio* é um texto importante que, em certo sentido, estabelece uma unidade ao pensamento filosófico de Rousseau e permite uma reavaliação geral de sua antropologia. Ao que nos interessa, o *Emílio* permite reavaliar nossa interpretação, particularmente, acerca do papel da sexualidade no desenvolvimento da sociabilidade, não como uma variação de um mesmo tema, mas sim como um fundamento que justifica tal interpretação.

Nesse tocante, a leitura de Yves Vargas, *Rousseau et l'énigme du sexe* (1997), oferece um solo proveitoso para nossa análise. Segundo este comentador, a sociabilidade é um problema que Rousseau buscou compreender de diferentes maneiras. Por exemplo, a *perfectibilidade*, apresentada inicialmente no *Discurso sobre a desigualdade*, 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 (VARGAS, *Rousseau, l'énigme Du sexe*, 1997, p. 32 ss.). De fato, como vimos na análise do *Discurso sobre a desigualdade*, a perfectibilidade operou na passagem do estado de natureza para o estado de sociedade, mas sua função era reativa; e, nesse sentido, ainda que a vida social fosse um ato voluntário, a perfectibilidade havia conduzido a uma socialização apenas segundo os critérios do cálculo racional e do interesse pessoal. Porém, esses critérios são frágeis e também abrem a perspectiva para os conflitos sociais.

Vimos também no *Ensaio sobre a origem das línguas* que Rousseau nega que a piedade seja o impulso inicial para socialização. Ainda que natural ao homem, a piedade só se manifesta com as luzes, isto é, só se manifesta tardiamente. Nesse contexto, Jean-Luc Guichet afirma 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 (GUICHET, *Sexualité, égalité, liberté? Déterminations et ouvertures du rapport sexuel et amoureux chez Rousseau*, 2012, p.197-198). 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 o problema da sociabilidade humana. Segundo o 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 germe 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 da 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 (VARGAS, 1997, p. 36).

A tese de Vargas é forte: 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” (Ibid., p. 6). Como se pode notar, Vargas parece compreender também um elemento teleológico na antropologia de Rousseau, e o *Emílio* ofereceria as bases teóricas da destinação política do homem.

O *Emílio* é uma obra longa, densa e complexa. Está dividido em cinco livros que representam cada fase da vida do indivíduo. O livro I compreende os primeiros cuidados na educação do bebê nos dois primeiros anos de vida. O livro II trata a educação na idade de 2 a 12. Esses dois livros são considerados como os que representam a idade da natureza. O livro III apresenta a educação na idade de 12 a 15 anos, considerada como a idade da força. O livro IV apresenta a educação para a idade de 15 a 20 anos, considerada como a idade da razão e das paixões. Por fim, o livro V apresenta a educação para a idade de 20 a 25 anos, considerada como a idade da sabedoria e do casamento (LAUNAY, *Introdução*. In: ROUSSEAU, *Emílio*,

1995, p. XII-XV). A longa extensão da obra tem também sua razão de ser. Rousseau quer transmitir ao leitor a dimensão do tempo e a importância de se respeitar o desenvolvimento lento e natural do corpo físico e das faculdades intelectuais. Além disso, a complexidade consiste em misturar numa mesma obra uma diversidade de registros textuais: o *Emílio* é um tratado de educação que conjuga a teoria abstrata do homem com a hipótese de uma experiência prática do desenvolvimento humano. É uma ficção de um preceptor acompanhando cada etapa do desenvolvimento de um aluno, e as circunstâncias hipotéticas desse desenvolvimento comportam reflexões, diálogos, anedotas, digressões e, no final, o tratado pedagógico se transforma ainda num romance de amor. Em razão dessas dificuldades, para mantermos o foco em nosso recorte temático, optamos por analisar as teses centrais da obra com o seguinte objeto: examinar a hipótese de que a sexualidade opera como uma espécie de catalisador da sociabilidade. Numa caracterização geral, o catalisador pode ser compreendido como uma substância pela qual se pode manipular uma reação química; é um elemento que provoca uma reação por sua presença ou por sua intervenção. Não queremos dizer com essa metáfora que a sexualidade é um elemento que o preceptor simplesmente apresenta para acelerar a socialização, mas sim como um dispositivo que ele controla, ora prolongando a inocência, ora intervindo sobre as faculdades intelectuais para ativar a sensibilidade afetiva e moral no interesse da sociabilidade.

Dito isso, podemos, então, organizar nossa análise do *Emílio* em três grandes momentos. O primeiro compreende o período em que o desejo sexual ainda não se manifestou e o mundo social praticamente não se mostra para a criança: são os livros I a III que praticamente se concentram no desenvolvimento do corpo, da sensibilidade e das faculdades na relação do indivíduo com o mundo físico. A segunda parte, todo livro IV, trata do longo processo de amadurecimento sexual, a crise da adolescência é o momento oportuno para que o preceptor oriente as transformações físicas e afetivas na ativação da sensibilidade moral. Após a educação moral e religiosa, o aluno toma consciência do seu ser moral e da natureza de seus desejos. O preceptor rompe, então, o silêncio pedagógico, faz um uso explícito da linguagem para agir sobre a imaginação e moldar uma sensibilidade afetiva do aluno. A elaboração de uma namorada imaginária é o estímulo para a educação do gosto, das boas maneiras e da sensualidade numa primeira inserção na vida social. Na terceira e última parte, o livro V, Rousseau apresenta uma teoria da diferença sexual e introduz a personagem Sofia. É o momento em que o tratado se transforma num romance de amor. A promessa de um casamento se torna um novo estímulo para as viagens e a educação política e, finalmente, a inserção na ordem civil.

Vejamos brevemente o primeiro momento da obra para compreender a constituição física e intelectual do indivíduo antes da manifestação da necessidade sexual.

Rousseau inicia o livro I com uma análise do conceito de educação. Segundo o filósofo genebrino, “a educação vem-nos da natureza, ou dos homens ou das coisas”. A educação da natureza é o desenvolvimento dos órgãos internos e das faculdades; a educação dos homens compete ao uso do desenvolvimento dos órgãos e das faculdades; 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, em parte, depende de nós. Sendo a educação uma arte na qual é quase impossível atingir o êxito total, o melhor que se pode fazer é se aproximar mais ou menos de sua meta. E a meta da educação é a própria natureza, ou seja, o objetivo da educação é conservar o homem em sua natureza e permitir seu pleno desenvolvimento (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 8-10/OC, IV, p. 247-248).

André Charrak tece um longo comentário sobre essa passagem que vale a pena reproduzir aqui, pois nos ajuda na compreensão adequada dos fundamentos que organizam o plano pedagógico de Rousseau. Segundo o comentador, as definições das diferentes espécies de educação enumeradas por Rousseau se referem à gênese das faculdades e dão as dimensões do devir humano. Seguindo os passos de Rousseau, Charrak divide em três dimensões. (i) A primeira ordena todas as outras e designa o processo interno dos recursos do indivíduo. A tomada de consciência desse processo formará o eixo da teoria do homem, que o comentador articula em duas direções. De um lado, esse desenvolvimento apresenta um caráter de necessidade que lhe confere um estatuto de norma. Por outro lado, a análise desse progresso permite distinguir entre isso que quis o autor das coisas (Deus) e o estado presente das relações humanas. As outras duas educações, continua o estudioso, visam as circunstâncias exteriores que acompanham o desenvolvimento natural. (ii) A segunda dimensão é a educação dos homens: a intervenção do outro, na figura do preceptor, orienta o uso das faculdades que aparecem sucessivamente. É necessário considerar, sublinha Charrak, que essa segunda educação, quando mal conduzida, pode atrapalhar a educação natural. (iii) A terceira dimensão é a educação das coisas: as relações do indivíduo com as coisas que satisfazem suas necessidades constituem uma terceira educação, que desempenhará um papel essencial: ela permitirá à criança experimentar sua dependência às coisas, isto é, de descobrir o sentido da necessidade. A criança se tornará mestre de si mesma constatando que as coisas lhe resistem, sem depender, no entanto, de uma vontade externa. Se a educação da natureza fixa a referência

das duas outras formas de educação, então, conclui o comentador, de início a atenção do preceptor se aplicará no desenvolvimento das faculdades sensíveis da criança (CHARRAK, 2009, p. 695-696, n. 1).

O comentário de Charrak é esclarecedor e nos ajuda a compreender a relação dinâmica que existe entre as três dimensões da educação, mas também de perceber a primazia que a educação natural assume no sistema como um todo. Nessa etapa da vida da criança (livro 1 trata da educação do bebê), podemos dizer que a sensibilidade está ainda num nível, por assim dizer, apenas biológico, e a tarefa do preceptor consiste em apenas permitir seu desenvolvimento natural. Nosso interesse num primeiro momento, consiste em verificar em que consiste essa sensibilidade física, em que circunstâncias ela é suscetível às transformações externas.

Após apresentar as três formas de educação de maneira abstrata, Rousseau reflete de que modo elas poderiam ser conjugadas numa experiência concreta. Ao se situar no seu próprio tempo histórico, Rousseau apresenta uma espécie de pessimismo político e rechaça a possibilidade da aplicação de seus preceitos numa educação pública. Para ele, não é mais possível educar o homem para ser um verdadeiro cidadão, tal como foram os espartanos e os romanos, pois a instituição pública não existe mais e a ordem civil moderna coloca o homem sempre em contradição consigo mesmo, ou seja, sempre em contradição entre os deveres cívicos e o interesse pessoal. Ora, se educar um verdadeiro cidadão, naquele momento histórico, parece impossível aos olhos Rousseau, isso não quer dizer que não se possa educar o homem em sua generalidade, e o preparar para as diversas condições que ele possa se encontrar ou se colocar. Nesse caso, é possível educá-lo, então, por meio de uma educação doméstica. O princípio geral que rege a educação doméstica consiste simplesmente em “impedir que algo seja feito” (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 13/OC, IV, p. 251). Ou seja, permitir o desenvolvimento natural da criança com a menor intervenção possível.

Uma vez apresentado o princípio fundamental que rege seu tratado de educação, Rousseau põe em marcha seu projeto lançando mão da hipótese e da ficção. O filósofo genebrino supõe em si mesmo todos os talentos necessários para desempenhar a tarefa do preceptor, e imaginou um aluno fictício. Emílio é uma criança comum, nascida numa região que lhe permita experimentar as variações climáticas sem dificuldade, é rico, mas será educado para qualquer condição, é sadio, é órfão e só obedecerá ao preceptor. A escolha da ama-de-leite também é importante, pois dela depende a nutrição da criança. A ama deve ser saudável, ter

parido um filho recentemente, ter uma alimentação a mais natural possível. Rousseau acredita que tudo isso pode influenciar nos humores e na saúde da ama, na qualidade do leite e, conseqüentemente, no desenvolvimento físico do bebê. Na primeira infância, Emílio viverá junto da ama-de-leite no campo e o preceptor os acompanhará. A criança experimentará os bons ares da natureza e o rigor dos costumes do campo, gozará de sua liberdade natural, de modo que seu corpo se torne saudável e robusto tanto quanto o permitir a natureza. Rousseau apresenta os primeiros traços da sensibilidade do bebê:

[...] a educação do homem começa com o nascimento; antes de falar, antes de ouvir, ele se instrui. A experiência antecipa as lições; no momento em que conhece sua ama de leite, ele já descobriu muitas coisas [...] As primeiras sensações das crianças são puramente afetivas; não percebem senão prazer e a dor. Não podendo nem andar, nem pegar, elas precisam de tempo para formar aos poucos as sensações representativas que lhes mostram os objetos exteriores a elas. Mas, enquanto esperam que esses objetos se estendam, se afastem, por assim dizer, de seus olhos, e tomem para elas dimensões e figuras, o retorno das sensações afetivas começa a submetê-las ao império do hábito. [...] A alimentação e o sono, medidos muito exatamente, tornam-se-lhes necessários a intervalos iguais, e logo o desejo já não vem da necessidade, mais sim do hábito, ou melhor, o hábito acrescentou uma nova necessidade à da natureza: eis o que é preciso prevenir (Ibid., p. 45-46/Ibid., p. 281-282).

Nessa passagem, Rousseau conjuga conceitos importantes que devemos distinguir para bem compreender a sensibilidade do bebê e seus primeiros desenvolvimentos. As sensações afetivas (prazer e dor) antecedem e se diferenciam das sensações representativas, estas são mais tardias, pois dependem do acúmulo de experiência com objetos exteriores. Ambas podem ser alteradas pelo hábito, o que pode acarretar numa transformação na ordem das necessidades, que nesse momento se resumem à alimentação e ao sono. Nesse excerto, pode-se compreender ainda a sensibilidade num outro esquema: a necessidade de alimentação e sono produz desejo, a satisfação da necessidade causa prazer e extingue o desejo e a insatisfação causa dor. A experiência acumulada com objetos exteriores produz sensação representativa, as sensações afetivas se tornam habituais e o hábito altera a ordem das necessidades.

Segundo André Charrak a sensibilidade que Rousseau considera aqui é a “sensibilidade física e orgânica”, tal como é apresentada num resumo que aparece na obra *Rousseau juiz de Jean-Jacques* (CHARRAK, 2009, p. 709-710, n. 13): “Há uma sensibilidade física e orgânica, que, sendo puramente passiva, parece não ter por fim senão a conservação de nosso corpo e de nossa espécie pelas direções do prazer e da dor” (ROUSSEAU, *Rousseau Juge de Jean-Jacques*. OC, I, p. 805). Segundo Charrak, esse texto indica claramente que a existência de um ser sensível implica sempre num certo cuidado com a conservação de si e, por consequência, são os movimentos afetivos fundamentais que mobilizam a atenção da criança.

O comentador ressalta ainda que Emílio não possui de saída nenhuma representação do mundo exterior, que será conquistada na sequência pela repetição de experiências como uma derivação genética e progressiva das primeiras sensações. A passagem da sensação afetiva para sensação representativa se explica justamente pelo elemento da passividade física sob o efeito da repetição, ou seja, do hábito. Em Rousseau, diz Charrak, o hábito reside sempre numa incorporação de certa ordem. Nesse primeiro momento da infância, nada permite a Emílio ultrapassar o testemunho atual de suas afecções sensíveis direcionadas a uma compreensão de uma ordem objetiva das coisas que se lhe apresentam. Como ele ainda não tem condições de manter relações com objetos dignos de suscitar um hábito, ele se restringe, conclui o comentador, ao princípio sensível da ordem das necessidades (CHARRAK, 2009, p. 709-711, n. 13-14).

Portanto, como mostra Charrak, as sensações representativas derivam das sensações afetivas, e emergem delas em consequência da repetição da experiência, isto é, do hábito. Vejamos o passo seguinte de Rousseau em sua argumentação acerca das sensações representativas:

No início da vida, quando a memória e a imaginação ainda estão inativas, a criança só presta atenção ao que realmente atinge seus sentidos; sendo as sensações os primeiros materiais de seus conhecimentos, oferecê-los numa ordem conveniente é preparar sua memória para um dia apresentá-las na mesma ordem ao entendimento. Como, porém, a criança só presta atenção às suas sensações, basta inicialmente que lhe mostremos de maneira bem distinta a ligação dessas mesmas sensações com os objetos que as causam. A criança quer tocar tudo [...] É assim que ela aprende a sentir o calor, o frio, a dureza, a moleza, o peso, a leveza dos corpos, a julgar sua grandeza, sua finura e todas as qualidades sensíveis, olhando, apalpando, escutando e principalmente comparando a visão com o tato, estimando com os olhos a sensação que produziriam em seus dedos (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 48-49/OC, IV, p. 284).

Como se pode notar, nesse ponto da descrição da sensibilidade do bebê, a influência da doutrina sensualista é clara: as sensações são os primeiros materiais do conhecimento. A criança aprenderá corretamente a relação de causalidade entre objetos exteriores e as sensações conforme a ordem de apresentação dos objetos realizada pelo preceptor: é a educação dos homens e das coisas colocadas de maneira conveniente à educação da natureza. Para Rousseau, é pelo próprio movimento dos membros do corpo da criança, e dos objetos exteriores, que ela progride para o nível das sensações representativas, pois “é apenas pelos movimentos que aprendemos que existem coisas que não são nós” (Ibid./Ibid.). Além do movimento, outro modo pelo qual se manifesta a sensibilidade física da criança em sua relação com o mundo exterior é o choro:

O incômodo das necessidades exprime-se por sinais quando o auxílio de outrem é necessário para satisfazê-las. Daí os gritos das crianças. Choram muito, e assim deve ser [...] Como a primeira condição do homem é a miséria e a fraqueza, seus primeiros sons são a queixa e o choro [...] Só tem uma linguagem, porque só tem, por assim dizer, um tipo de mal-estar; na imperfeição dos seus órgãos, não distingue suas diferentes impressões. Todos os males formam para ela uma sensação de dor (Ibid., p. 49-51/p. 285-286).

Rousseau adverte que é preciso estar atento a língua que “as crianças falam antes de saber falar”; é preciso interpretar corretamente os sinais que a criança manifesta em suas solicitações, para satisfazer somente suas reais necessidades. Se uma criança deseja algo que não pode alcançar por si mesma, é preferível conduzi-la até o objeto que trazer o objeto até ela: deve-se submetê-la às dificuldades físicas que obstam a satisfação das necessidades, para exercitá-la, torná-la forte e para que não se acostume a se servir dos outros. A independência é um dos primados da educação em Rousseau. Como se pode notar, a relação que o choro estabelece entre a necessidade das coisas e o auxílio do socorro de outrem é um ponto delicado nessa fase da educação. Segundo Rousseau, o choro “forja o primeiro elo da longa cadeia que de que é formada a ordem social”. E aqui não se trata apenas de afirmar a importância de certa conformação familiar da qual depende a conservação social da espécie humana, mas de mostrar que a educação dos homens pode intervir na educação da natureza e conduzir da fraqueza, natural à idade da criança, ao desejo de dominação, tão nocivo à vida em sociedade. Rousseau defende a tese de que a natureza humana é boa em si mesma, de modo que o desejo de dominação não deve ser considerado como algo natural ao homem e só poderia vir da circunstância da vida em sociedade. A defesa de que a natureza humana é boa em si mesma, porém, não implica em dizer que haja alguma moralidade nas ações da criança nessa etapa da vida, pois, para Rousseau, antes “da idade da razão, fazemos o bem e o mal sem sabê-lo, e não há moralidade em nossas ações” (Ibid., p. 53/Ibid., p. 288). Como a razão é uma faculdade intelectual que se desenvolve tardiamente, nesse estágio da vida, a criança é um ser “amoral”.

Para prevenir o perigo de promover o desejo de dominação e se manter no caminho da natureza, Rousseau estabelece quatro máximas que permitem equacionar os desejos das crianças às suas forças atuais: 1) Facultar às crianças o emprego de todas as forças que a natureza lhes dá; 2) Suprir-lhes em tudo aquilo que diz respeito à necessidade física; 3) No auxílio que se lhes presta, limitar ao que é realmente útil, e nada conceder à fantasia ou a desejos não razoáveis; 4) Estudar bem sua linguagem na idade em que elas não sabem fingir, para distinguir os desejos que vem da natureza daqueles que vem da opinião (Ibid., p. 54-55/Ibid., p. 289-290).

Passemos à análise do livro II. Esse livro trata da idade de 2 a 12 anos e, nessa segunda etapa da vida de Emílio, vemos, sob as quatro máximas elencadas acima, os primeiros progressos do corpo e das faculdades intelectuais. Inicialmente, Rousseau nos chama a atenção para o progresso das forças físicas. Para Rousseau, é natural que, quando a criança começa a falar, que ela recorra menos ao choro. A razão é simples, pois se pode dizer que algo dói, Emílio só vai chorar quando a dor for muito forte. Nesse tocante, cabe ao preceptor administrar essa suscetibilidade à dor, pois ela também traz lições para criança. É a educação das coisas. Se a natureza lhe permite caminhar com mais liberdade, ela estará suscetível à queda e é importante que experimente essa relação entre seu corpo físico e o mundo exterior. Esse inconveniente tem um contrapeso natural:

Outro progresso torna a queixa menos necessária às crianças: é o de suas forças. Podendo mais por si mesmas, precisamos com menos frequência recorrer aos outros. Junto com a força, desenvolve-se o conhecimento, que as põe em condições de dirigi-la. É esse segundo grau que propriamente começa a vida do indivíduo; é então que ele toma consciência de si mesmo. 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 de miséria. (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. /OC, IV, p. 301).

Portanto, o desenvolvimento das forças físicas não apenas previne o corpo contra os males físicos do mundo exterior e diminui o grau de dependência dos outros, o fortalecimento do corpo conduz mesmo a um progresso intelectual: a memória é ativada e estende o sentimento de identidade pessoal. Como bem nota Charrak, a situação do bebê era de uma radical impotência, suas condições de existência e de vida estavam fora dele mesmo. Doravante, diz o comentador, Emílio pode mais, pois suas forças são um pouco mais proporcionais as suas necessidades. É essa mudança que marca essencialmente a aparição do indivíduo e dá a ocasião da memória se exprimir (CHARRAK, 2009, p. 718-719).

A partir dessa explicação acerca do desenvolvimento da força física e de seu desdobramento no plano intelectual, isto é, o desenvolvimento da memória e da identidade pessoal, Rousseau apresenta uma longa reflexão sobre a felicidade, que orientará a educação de Emílio em cada fase de sua vida e desemboca em considerações sobre a faculdade da imaginação:

[...] todo desejo supõe privação, e todas as privações que sentimos são penosas; portanto, é na desproporção entre os nossos desejos e as nossas faculdades que consiste a nossa miséria. Um ser sensível cujas faculdades igualassem os desejos seria um ser absolutamente feliz (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 70/OC, IV, p. 303-304).

Para Rousseau, não se trata de simplesmente diminuir os desejos, pois uma parte das faculdades permaneceria ociosa, de modo que o indivíduo não gozaria de si em sua

plenitude. Mas também não se trata de ampliar as faculdades, pois os desejos poderiam ultrapassá-las e o indivíduo seria miserável. A atitude mais sábia consiste, diz Rousseau, em diminuir o excesso de desejos relativamente às faculdades, e em igualar a potência e a vontade. Ou seja, o indivíduo deve desejar aquilo que ele tem condições físicas e intelectuais de realizar por si mesmo. E é nessa relação entre os desejos e as faculdades intelectuais que Rousseau sublinha os perigos da imaginação:

[A natureza] dá [ao indivíduo] apenas desejos necessários à sua conservação e as faculdades suficientes para satisfazê-los. Ela colocou todas as outras como que de reserva no fundo de sua alma, para que se desenvolvessem quando necessário. Só nesse estado primitivo o equilíbrio entre o poder e o desejo é reencontrado e o homem não é infeliz. 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. No entanto, o objeto que antes parecia estar à mão foge tão depressa que não podemos alcançá-lo; quando acreditamos que vamos pegá-lo, ele se transforma e aparece longe à nossa frente. Não vendo o espaço já percorrido, consideramo-lo como nada, ao passo que o que resta a percorrer cresce e se amplia sem cessar. Assim, esgotamo-nos sem chegar ao final e, quanto mais vencemos o prazer, mais a felicidade se afasta de nós (Ibid., p. 70-71/Ibid., p. 303-4).

Portanto, o desenvolvimento da faculdade da imaginação requer uma atenção especial do preceptor em razão de seu poder ambivalente. Ao mesmo tempo que amplia a medida dos possíveis, e isso é fundamental para um ser em desenvolvimento, ela também excita e dilata os desejos, sem uma garantia de aumento real na capacidade individual de satisfação. A ambivalência da faculdade da imaginação foi assinalada ao longo de nossa análise dos textos de Rousseau. No *Discurso sobre a desigualdade*, por exemplo, vimos que o selvagem não sentia furor nem ciúmes porque a faculdade da imaginação não participava de seus desejos. Na *Carta a d'Alembert*, vimos que, para Rousseau, era a imaginação que excitava os desejos, mais do que a própria nudez. No *Ensaio sobre a origem das línguas*, vimos que o homem só é capaz de afeições sociais quando, por meio da reflexão e da imaginação, ele se transporta para fora de si e põe em ação o sentimento de piedade pelos semelhantes. Portanto, a imaginação pode tanto para o bem quanto para o mal. A tese da ambivalência da imaginação ganha contornos mais claros no *Emílio* quando Rousseau a coloca numa dupla caracterização, a saber, como sendo a mais ativa das faculdades, ultrapassando-as, e como sendo diretamente vinculada ao desejo, ao prazer e, particularmente, à opinião. Acerca dessa passagem do *Emílio*, André Charrak afirma que a imaginação é a mais potente das faculdades virtuais porque ela pode atribuir seus objetos a todas as outras. A imaginação projeta possibilidades que excedem a ordem atual das coisas, e, quando mal cultivada, conduz inevitavelmente ao desvio do reino da necessidade atual. Essa

confusão do virtual e do real, diz o comentador, confirma-se particularmente no estatuto das opiniões que mascaram sempre a verdadeira relação das coisas (CHARRAK, 2009, p. 720-721).

Existem dois pontos do comentário de Charrak que gostaríamos de sublinhar. O primeiro é que a imaginação opera sobre as demais faculdades, inicialmente sobre os dados retidos na memória. O segundo ponto é a relação que a imaginação estabelece com a opinião, que implica na ordem dos desejos e das necessidades. Para Rousseau, a felicidade e o sofrimento são sentimentos que em alguma medida considera apenas os bens e os males que nos acometem segundo a opinião dos outros. A sabedoria consistiria em discernir sobre a natureza real ou imaginária, desses bens e desses males. Esse ponto vai ao encontro da distinção entre a necessidade real e a fantasia que Rousseau menciona no final do livro I do *Emílio*. No caso da criança, o mal que pode lhe fazer é antecipar a natureza, permitir que a imaginação a desloque para fora de sua condição e a afaste da necessidade real das coisas. Não se trata, no entanto, de simplesmente reprimir a imaginação da criança, mas sim de tirar proveito dos recursos que ela pode oferecer no desenvolvimento das outras faculdades, sem comprometer o bem-estar atual da criança.

Concretamente, isso significa deixar a criança gozar de sua própria força e liberdade e apresentar os objetos sensíveis de modo conveniente a sua aprendizagem. As dificuldades que se apresentam são a intervenção do preceptor e uso da linguagem, ambos podem desencaminhar o desenvolvimento das faculdades por meio da imaginação. Nesse caso, o preceptor deve evitar um vocabulário que suscite a Emílio algo para além das suas relações com o mundo físico. Nenhuma noção de dever, de obrigação ou de obediência deve ser discutida com o aluno. Isso não impede, porém, que o preceptor introduza algumas noções morais subordinadas a aprendizagem das coisas físicas. É o que acontece, por exemplo, na contenda forjada junto ao jardineiro Robert. Emílio planta favas no jardim cultivado por Robert, este reivindica seu lugar como o primeiro ocupante da terra, na qual também trabalhava numa plantação de melões. No fim das contas, eles chegam num acordo e Emílio poderá usar uma parte da terra para o cultivo de suas favas. O essencial dessa aprendizagem consistiu em extrair as noções básicas de convenção e de propriedade, noções úteis e subordinadas à relação que Emílio pode extrair do seu interesse sensível com as coisas do mundo físico.

Nos passos seguintes, Rousseau se concentrará em mostrar de que modo se desenvolvem as operações do raciocínio e do juízo. A educação intelectual não se dará por livros, porque o uso da linguagem é muito restrito. Uma educação livresca poderia desviar

Emílio do caminho da natureza. As fábulas de La Fontaine, por exemplo, poderiam lhe dar ideias morais que ele ainda não teria condições de discernir, corrompê-lo sem nada acrescentar de verdadeiramente útil para sua idade. Para Rousseau, antes da idade da razão, a criança não recebe ideias, mas apenas imagens; a imagem é “uma pintura absoluta dos objetos sensíveis”, ao passo que as ideias são “noções dos objetos determinadas pelas suas relações”, de modo que há um nível de atividade e de especulação, que, segundo Rousseau, caracterizam o raciocínio e o juízo. (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 113/ OC, IV, p. 344). Nesse momento, trata-se de desenvolver, gradativamente, essa capacidade de julgar apenas os dados sensíveis. Quanto ao interesse sensível, nessa fase da vida, sem dúvida é a alimentação e a diversão. Emílio será introduzido no mundo da leitura para decifrar bilhetes de convites para jantares e passeios, que o preceptor forjará para despertar nele um real interesse pelos signos e as palavras. Esse expediente tem ainda a vantagem de exercitar o corpo físico de Emílio, pois para chegar aos lugares dos jantares e dos passeios será necessário caminhar longos trajetos, superar obstáculos naturais, em suma, produzir um excedente de força no ser sensível para que se desenvolva nele “a faculdade especulativa própria para empregar esse excesso de força” (Ibid., p. 129/Ibid., p. 359). Essa aprendizagem a partir do fortalecimento do corpo e do espírito no confronto com o meio natural, Rousseau chama de uma espécie de “física experimental”. É por meio das atividades físicas simples (como nadar, correr, saltar, lançar pedras) que o preceptor exercita as forças, os sentidos, o raciocínio e faz o aperfeiçoamento de uns pelos outros:

[...] Consistindo, portanto, os primeiros movimentos naturais do homem em medir-se com tudo que o rodeia, e em experimentar em cada objeto que percebe todas as qualidades sensíveis que podem ligar-se a ele, seu primeiro estudo é uma espécie de física experimental relativa a sua própria conservação [...] Como tudo o que entra no entendimento humano vem pelos sentidos, a primeira razão do homem é uma razão sensitiva; é ela que serve de base para a razão intelectual: nossos primeiros mestres de filosofia são nossos pés, nossas mãos, nossos olhos. Substituir tudo isso por livros não equivale a nos ensinar a raciocinar, mas sim a nos ensinar a nos servirmos da razão de outrem; equivale a nos ensinar a acreditar muito e a nunca saber nada (Ibid., p. 140-1/Ibid., p. 370).

Nesse trecho do *Emílio*, em que Rousseau manifesta uma clara influência da doutrina empirista, ele apresenta o conceito de “razão sensitiva”. Trata-se de mostrar o modo gradual pelo qual a criança desenvolve uma maneira própria de racionalidade, a partir da sua experiência com o mundo físico, e o modo pelo qual essa primeira maneira de pensar serve de base para a razão intelectual. Segundo André Charrak, há um aspecto importante nessa passagem que consiste na distinção que Rousseau estabelece entre as sensações representativas e as ideias. O genebrino, diz o comentador, vai explicitar a relação entre o progresso do conhecimento, que ele efetua no plano dos conteúdos mentais, e os progressos físicos nos quais

ele já assinalou a aparição da consciência de si. Muito mais que indicar a origem das ideias na experiência sensível, a razão sensitiva, diz Charrak, significa que a razão se engaja, se põe à prova e se aperfeiçoa nas ideias de coisas sensíveis que mantêm relação com o interesse presente da criança (CHARRAK, 2009, p. 730-731).

O comentário de Charrak nos mostra, então, que o desenvolvimento das forças vai produzir uma relação dinâmica entre a sensibilidade física e a capacidade de raciocínio da criança. Tudo se passa como se houvesse um jogo de forças que permite a Emílio transcender a sensibilidade física em direção a uma atividade intelectual, sem que se perca o vínculo com a base dada pela sensibilidade e pelas coisas físicas. Para explicar esse processo, Rousseau faz considerações acerca de cada um dos sentidos e do modo como a razão sensitiva opera no aprimoramento deles. O tato, por exemplo, é considerado como o sentido que mais cedo se desenvolve, o mais usado, o mais grosseiro, o mais limitado, mas é também o mais seguro e confiável, porque é o sentido que produz o conhecimento que está mais imediatamente ligado à conservação do corpo (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 161/OC, IV, p. 389). Já a visão é considerada como o mais falível de todos os sentidos, porque suas operações são rápidas e amplas demais para poderem ser retificadas pelos outros sentidos. Rousseau sugere, então, corrigir a falibilidade da visão pela associação ao sentido do tato: “subordinar o órgão visual ao órgão tátil e reprimir, por assim dizer, a impetuosidade do primeiro sentido pelo movimento lento e ordenado do segundo” (Ibid., p. 164/Ibid., p. 392). Ainda sobre a visão, Rousseau afirma que ela é, “de todos os sentidos, aquele de que menos podemos separar os juízos do espírito.” Nesse caso, Rousseau sugere que as primeiras operações a partir da visão “fossem verificadas através de medidas reais, a fim de que a criança corrigisse seus erros e, se restasse no sentido alguma falsa aparência, aprendesse a corrigi-la através de um melhor juízo”. (Ibid., p. 168-9/Ibid., p. 396). Segundo Charrak, a aprendizagem que vincula visão e tato revela uma maneira típica do exercício da razão sensitiva: esse procedimento subordina o raciocínio à existência material das coisas relativas ao corpo, a razão retorna ao sensível para lhe dar uma forma de estabilidade, de segurança e permite a Emílio encontrar nas sensações a ocasião de formar ideias justas (CHARRAK, 2009, p. 732-733).

Rousseau analisa o sentido da audição em duas perspectivas: a audição como passividade que recebe os sons e a fala como atividade que produz os sons. Como passividade receptiva, a audição nos indica um corpo em movimento, de modo que este sentido permite estimar por aproximação a grandeza dos corpos, sua distância relativa ao auditor, a intensidade de sua agitação etc. A audição também deve ser comparada com a visão e com o tato para

produzir um juízo o mais correto possível a respeito dos corpos sensíveis. Enquanto produção e recepção do som, a audição e a fala se corrigem mutuamente (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 177/OC, IV, p. 404).

O sentido do gosto, isto é, do paladar, estabelece uma relação estreita entre a sensação do prazer e o instinto de conservação. Segundo Rousseau, a suprema bondade nos adverte, através do que agrada naturalmente o gosto, sobre aquilo que convém à alimentação e à saúde. Esse gosto varia conforme a maneira de viver, isto é, conforme a idade e a atividade física. É claro que o hábito pode desempenhar um papel aqui, mas isso não anula o preceito de que o gosto mais natural é também o mais simples. Para Rousseau, a atividade do paladar é física e material, e em comparação com o tato, a visão e audição, é um sentido que pouco se relaciona com a imaginação da criança. Por essa razão, o paladar é um meio seguro de conduzi-la. “Na infância, só pensamos no que comemos; na adolescência, já não nos preocupamos com isso; tudo é bom para nós, e temos preocupações muito diferentes” (Ibid., p. 184/Ibid., p. 410). Sendo uma paixão dominante na infância, a gulodice pode servir de motivação para guiar o aluno na educação do corpo, mantendo-o sempre junto das coisas físicas. Não é o caso de aguçar a sensualidade de Emílio antes do tempo e o preceptor tem de saber administrar os doces e os laticínios que, eventualmente, lhe dará como prêmio nos jogos, nas competições e nas brincadeiras.

Quanto ao sentido do olfato, ele “está para o paladar assim como o da visão está para o tato”. Ou seja, olfato previne o paladar, adverte-o acerca do modo como uma substância deve afetá-lo, indica o que se deve evitar, conforme a impressão que recebe previamente (Ibid., p. 190/Ibid., p. 415). Diferentemente do gosto, o olfato é o sentido mais ligado à faculdade da imaginação, e a experiência da paixão amorosa confirma isso, pois “[...] o doce perfume de um toucador não é uma armadilha tão fraca como se pensa [...]” (Ibid./Ibid., p. 416). Mas como a imaginação é pouco ativa na criança e como sua paixão dominante por enquanto é a gulodice, Rousseau deduz que esse sentido não é muito ativo na infância. Para André Charrak, o funcionamento do sentido do olfato nos ensina acerca as transformações ulteriores das sensações. Não é que as crianças tenham esse sentido mais grosseiro que os adultos, mas antes que as variações que eles assimilam emergem apenas da sensibilidade física. Quando a sensibilidade ativa é posta em movimento, explica o comentador, as sensações do olfato se encontram associadas às ideias morais, que transformaram o testemunho sensível. Essa passagem do livro II do *Emílio*, é um caso exemplar de um estado inferior da gênese que se encontra modificado pelas etapas ulteriores. Charrak conclui seu raciocínio com uma

comparação: do mesmo modo que as sensações visuais registradas na memória se tornam ideias quando o juízo se aplica a elas, as sensações da audição e do olfato se tornam signos morais quando se expande a sensibilidade ativa e moral (CHARRAK, 2009, p. 737, n. 30).

Rousseau conclui a educação dos sentidos apresentando um “sexto sentido” ou “sentido comum”, que será desenvolvimento no livro III. Este sentido não tem um órgão particular, está localizado no cérebro e suas sensações, que são puramente internas, chamam-se “percepções ou ideias”. Segundo Rousseau, o número, a clareza e a justeza dessas ideias é o que mede a extensão dos conhecimentos humanos, e a arte de comparar as ideias entre si é o que ele denomina como razão:

Assim, o que eu chamava de razão sensitiva ou pueril consiste em formar ideias simples com o auxílio das várias sensações, e o que chamo de razão intelectual ou humana consiste em formar ideias complexas com o auxílio de várias ideias simples (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 193/OC, IV, p. 417).

André Charrak pondera que, no tocante ao conceito de “sentido comum”, Rousseau adota uma perspectiva às vezes fisiológica e reducionista: o sentido comum tem uma localização material no cérebro, e é o resultado do bom funcionamento dos sentidos externos dos quais ele reúne o testemunho. Essa passagem do *Emílio*, diz o comentador, revela a situação transitória em que se encontra o aluno: a análise do sentido comum examina as transformações sucessivas da sensibilidade física e anuncia o livro III, que versará sobre sua cultura. Ainda com Charrak, a apresentação materialista do sentido comum está, no entanto, de acordo com a tese segundo a qual a faculdade especulativa só se desenvolve com o excesso de força física da qual dispõe o ser sensível e ativo. Os objetos do sentido comum são as ideias, cuja especificidade implementa a faculdade da razão: as ideias de distância e grandeza são elaboradas pela comparação ativa dos testemunhos da visão e do tato. Nesse estado de desenvolvimento do indivíduo, a razão humana tem por objeto a formação de ideias das coisas sensíveis e suas relações, ou seja, apenas a formação de ideias simples. (CHARRAK, 2009, p. 739-740).

A explicação de Charrak é esclarecedora e nos permite pensar a razão sensitiva como o meio de compreender a passagem de uma sensibilidade passiva para uma sensibilidade ativa e moral, isto é, a sensibilidade que permite ao indivíduo adentrar o mundo da moralidade e que exige todos os recursos das faculdades intelectuais para tomar consciência dessa ordem. Essa transição, veremos adiante, tem uma relação muito estreita com as transformações físicas e afetivas oriundas da maturação sexual. É o sexo que produzi o excedente de força física que tem um desdobramento intelectual e moral. Mas não antecipemos as coisas, e vejamos antes o cultivo da razão de Emílio enquanto sua paixão dominante ainda é a gulodice.

O livro III retrata o período de 12 a 15 anos. Rousseau considera esse período como sendo o da idade da força. Trata-se, na verdade, de uma força relativa, pois Emílio desenvolveu o corpo e as faculdades, e se manteve restrito às necessidades muito simples e naturais, tais como a alimentação, o sono e a diversão. O progresso de suas forças físicas e intelectuais supera o progresso das necessidades, e “a mais violenta, a mais terrível ainda não se revelou” (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 201/OC, IV, p. 426). Esse excedente de força aguça o interesse de Emílio no conhecimento do mundo exterior, desperta sua curiosidade e permite certo deslocamento do si, no espaço e no tempo:

O desejo inato de bem-estar e a impossibilidade de satisfazer plenamente tal desejo fazem com que ele procure sem cessar novos meios de contribuir para isso. Esse é o primeiro princípio da curiosidade, princípio natural ao coração humano, mas cujo desenvolvimento só se faz proporcionalmente a nossas paixões e a nossas luzes [...] No estado de fraqueza e de insuficiência, o cuidado com a nossa conservação concentra-nos dentro de nós mesmos; no estado de potência e de força, o desejo de ampliar nosso ser leva-nos além e faz com que nos arremessemos tão longe quanto possível. Porém, como o mundo intelectual ainda nos é desconhecido, o pensamento não vai mais longe do que os olhos, e o entendimento só se amplia com o espaço que mede (Ibid., p. 205/Ibid., p. 430).

Segundo Charrak, a curiosidade é um transbordamento do espírito no cuidado da conservação de si que permite ao aluno encontrar lazer em se ocupar com objetos externos. Antes mesmo da crise da adolescência, sublinha o comentador, a criança já se transporta para fora dela mesma, quando a elaboração da sensibilidade física é apoiada pelas primeiras luzes do juízo. No entanto, pondera Charrak, é necessário lembrar que ainda não se trata de um ser moral (CHARRAK, 2009, p. 741-2, n. 2).

Para tirar partido do interesse natural pelo mundo exterior, mas que ainda não tem implicação uma moral, o preceptor introduz o aluno em novos conhecimentos. A educação intelectual mantém ainda o estilo daquela “física experimental”, apresentada na etapa anterior, e apoia a curiosidade genérica no princípio de utilidade que o aluno consegue apreender nessa fase de aprendizagem. Emílio será introduzido nos estudos de geografia, física e astronomia, não por meras palavras, mas através de experiências concretas no campo. O preceptor forjará situações em que Emílio terá de aplicar seus conhecimentos, por exemplo, na elaboração de mapas, bússola, no caso de se perder num bosque. Emílio construirá seus próprios instrumentos e máquinas na aprendizagem, pois esse método, além de desenvolver o raciocínio de maneira autônoma, tem ainda a vantagem de estabelecer uma cadeia entre a sensibilidade física, as atividades manuais e os estudos especulativos.

Na medida em que o aluno avança em inteligência, diz Rousseau, ele compreende em que consiste seu bem-estar, conhece aquilo que convém e que não convém, e está em condições de compreender a diferença entre trabalho e diversão. Portanto, deverá naturalmente dar mais atenção aos objetos de utilidade real. É a lei da necessidade, sempre renascente, que ensina ao homem a previdência:

Quando preveem suas necessidades antes de senti-las, sua inteligência já está muito avançada e começam a compreender o valor do tempo. É importante, então, acostumar-las a dirigir seu emprego a objetos úteis, mas de uma utilidade compreensível para a sua idade e ao alcance de todas as inteligências (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 221/OC, IV, p. 444).

Além de forjar situações concretas para mostrar ao aluno que tal ou tal conhecimento científico lhe é útil, o preceptor tem ainda o recurso lúdico da literatura. O único livro permitido a Emílio é o romance inglês *Robinson Crusóé*, pois este sugere a imagem de uma vida simples, restrita pelo prazer da liberdade e pela satisfação das verdadeiras necessidades em meio à natureza (Ibid., p. 233/Ibid., p. 455).

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. Em vez de mostrar a mútua dependência dos homens pelo aspecto moral, ele volta a atenção do aluno para a indústria e as artes mecânicas na relação mútua entre elas. Aqui parece-nos que o preceptor extrai a vantagem da curiosidade e da construção das máquinas para que Emílio lance um primeiro olhar para a sociedade civil, não como uma parte engajada nela, mas como se fosse um observador que admira o funcionamento de uma grande máquina complexa na relação das partes com o todo. É evidente que quanto mais Emílio se desenvolve, maior é a dificuldade do preceptor em exercer seu filtro pedagógico. A educação das artes e ofícios é um bom exemplo dessa dificuldade. Ainda que o princípio de utilidade seja aplicado sobre a necessidade de trabalho, pois Emílio já é capaz de previdência, ele não deixará de perceber alguns preconceitos sociais referentes às profissões. Em sociedade, as artes mais essenciais são pouco valorizadas, e as mais supérfluas são superestimadas por causa da opinião dos homens. Nesse caso, para evitar que algum vício nasça na alma do aluno, cabe ao preceptor estabelecer critérios tangíveis na hierarquia das profissões. Eles são dois pares: (i) generalidade e necessidade real; (ii) liberdade e independência. Segundo esses critérios, as artes mais gerais e mais indispensáveis aos homens em quaisquer condições são: a agricultura, a metalurgia e a carpintaria. Portanto, é importante que ele domine um ofício de acordo com seu gosto e que preserve ao máximo sua liberdade. Uma vez considerado esses

elementos, a profissão escolhida por Emílio é a marcenaria, pois é limpa, honesta e a mais livre possível da dependência dos homens (Ibid., p. 258/Ibid., p.477).

Segundo André Charrak, resulta da inevitável socialização a necessidade de aprender uma profissão para equilibrar os recursos que a criança recebeu de outros homens. É um pensamento corrente entre os enciclopedistas, diz o comentador, que um homem nascido em sociedade extrai vantagens dela, cuja retribuição deve ser feita com seus serviços. Emílio escolhe uma arte puramente mecânica, em que as mãos e o intelecto lhe permitem um sustento. Assim, conjuga-se um tipo de independência que autoriza a sociedade e o aperfeiçoamento do juízo nas adequações refletidas do gesto na ordem das coisas (CHARRAK, 2009, p. 754, n. 18).

Antes de concluir o livro III, o preceptor faz um balanço dos progressos de Emílio.

Eis nossa criança preste a deixar de sê-lo [...] Depois de ter começado por exercitar o seu corpo e os seus sentidos, exercitamos seu espírito e seu juízo. Finalmente reunimos o emprego de seus membros ao de suas faculdades; fizemos um ser ativo (*agissant*) e pensante; para terminar o homem, só nos resta fazer *um ser amoroso e sensível, isto é, aperfeiçoar a razão pelo sentimento* (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 262/OC, IV, p. 481. Grifo nosso).

Existem dois pontos que merecem ser sublinhados nessa passagem. O primeiro é que Rousseau utiliza a expressão *être agissant* (ser ativo) que, embora seja um sinônimo de *être actif* (ser ativo), parece-nos encerrar uma diferença. Emílio é considerado um ser ativo por conta de sua capacidade intelectual, por ser capaz de examinar o mundo circundante, por ser capaz de identificar seres humanos como parte desse mundo, por ser capaz de compreender uma interdependência entre as partes e o todo. Mas Emílio ainda não é considerado um ser ativo no sentido moral, porque tem necessidades muito simples e se relaciona com esse mundo apenas pelo seu viés físico (pela curiosidade e pela previdência), como se a ausência de paixões sociais, não permitisse que ele se sentisse como parte efetiva desse todo. O segundo ponto é o objetivo de transformar o aluno num homem amoroso e sensível. Nesse caso, veremos que não se trata apenas do desenvolvimento de uma educação de uma moral abstrata, mas também do desenvolvimento de uma sensibilidade afetiva em que a necessidade sexual se apresentará vinculada à paixão amorosa. A educação sexual de Emílio é uma espécie de modulação da sensibilidade afetiva em que ele é tipificado (um ser amoroso) e adere ao mundo moral.

Antes de avançarmos nos livros IV e V do *Emílio*, gostaríamos de fazer um balanço sobre os três primeiros livros para compreender melhor a constituição atual de Emílio, sua sensibilidade, suas faculdades, antes da manifestação do desejo sexual. Até o presente momento, o desenvolvimento da sensibilidade e das faculdades nos pareceu descrever um

movimento de vai e vem que, de uma sensibilidade puramente passiva e orgânica, faz emergir certa atividade intelectual que sempre se volta para as coisas sensíveis, reorganizando-as e permitindo novos avanços. O ponto de partida é a sensação afetiva de prazer ou dor, cuja função básica é orientar o ser sensível na conservação de si. Com os primeiros desenvolvimentos das forças físicas, que permitem uma interação mais dinâmica com os objetos do mundo exterior, e com o hábito, que reitera os dados dessas experiências, as puras sensações afetivas são matizadas e compreendidas como qualidades sensíveis, como sensações representativas. O hábito, embora maquinal, manifesta já uma primeira forma de assimilação e de inteligência da criança. Desse desenvolvimento, resulta a ativação da memória e da consciência individual: é a passagem do ser sensível para uma existência individual. A sensibilidade, modificada por essas faculdades, confronta os objetos do mundo exterior de maneira diferenciada. O desenvolvimento do corpo físico produz o excedente de forças e ativa as faculdades necessárias para dirigi-lo. Desse processo, resulta a capacidade de comparar as sensações, essa primeira atividade da razão sensitiva constitui a formação elementar do juízo e do raciocínio. A razão sensitiva é voltada para os dados sensíveis, mas na medida em que compara as sensações, ela permite ao espírito alcançar as ideias simples, nesse caso, as operações da razão não são meramente passivas. Nesse ponto, o aluno já é capaz de se transportar para fora de si, no espaço e no tempo, essa capacidade ainda não tem uma implicação moral, pois se manifesta apenas pela curiosidade pelo mundo exterior e pela previdência voltada para o prazer do bem-estar e a utilidade, seu interesse ainda se mantém rente às coisas físicas. Como se pode notar, é um movimento complexo de vai e vem que, embora possa sempre se remeter à sensibilidade física, nunca volta exatamente para o mesmo ponto, há sempre um pequeno avanço que permite um deslocamento lento e progressivo dos registros: da passividade sensível para a atividade intelectual. Parece-nos que a crise da adolescência representa a sensibilidade física recobrando sua primazia, mas, ao mesmo tempo, produzindo um novo progresso intelectual que permite a ativação da sensibilidade moral.

2.2.2 Viver para o sexo: o catalisador da sociabilidade.

O livro IV pode ser dividido em três grandes etapas que seguem de maneira similar os esquemas do progresso gradativo da sensibilidade e das faculdades vistos nos livros anteriores. No entanto, existe uma diferença fundamental: não se trata apenas da relação do indivíduo com o mundo físico, mas também da relação com o semelhante compreendido como tal. Vejamos: num primeiro momento, Rousseau disserta sobre as transformações físicas e morais consequentes do amadurecimento sexual do adolescente. Nesse ponto introdutório do livro IV, podemos dizer que Rousseau apresenta as linhas mestras de uma educação sexual: trata-se de detalhar o modo pelo qual as transformações físicas do sexo têm efeito na sensibilidade, na suscetibilidade das paixões, e no progresso das faculdades do entendimento, particularmente, a imaginação e a razão intelectual. No entanto, essa educação sexual também tem um viés negativo porque não se trata de revelar para o aluno imediatamente o objetivo dessas transformações físicas, mas sim prolongar ao máximo sua inocência e tirar o maior proveito possível dessa “superabundância de vida” para fazer germinar no coração do jovem os sentimentos morais. Numa segunda etapa, a educação sexual mantém ainda seu caráter negativo, pois é o momento de uma educação do sentimento religioso, que ascende em direção às ideias puramente intelectuais que permitem compreender o fundamento da ordem moral. Nesse caso, são introduzidas as ideias de Deus e de ordem, o aluno reconhece a autodeterminação da vontade e os princípios inatos de bondade e justiça. Numa terceira e última etapa, depois que o aluno se reconhece como um ser moral, dotado de sentimento e inteligência para reconhecer a natureza de seus desejos, o preceptor rompe o silêncio pedagógico e orienta de maneira propositiva o aluno em relação ao sexo. Nesse ponto, a educação sexual se abre para uma sensibilidade romanesca. O preceptor utiliza uma linguagem persuasiva para agir sobre a imaginação do aluno e fazer anexar a paixão amorosa no desejo sexual. Ele elabora uma namorada imaginária e essa estratégia pedagógica serve de freio para prevenir que o aluno não caia nas tentações de uma vida mundana. Nas três etapas que elencamos, o preceptor administra cuidadosamente o amadurecimento do sexo: é nesse sentido que compreendemos a sexualidade como um catalisador da sociabilidade, pois é por desse dispositivo que o preceptor organiza seu plano pedagógico para colocar o aluno em condições de se engajar na vida social. Vejamos cada etapa no detalhe:

Nascemos, por assim dizer, duas vezes: uma para existir, outra para viver; uma para espécie, outra para o sexo. Os que consideram a mulher como um homem imperfeito sem dúvida estão errados, mas a analogia exterior está do seu lado. Até a idade núbil, as crianças dos dois sexos nada têm de aparente que as distinga; mesmo rosto, mesmo aspecto, mesma cor, mesma voz, tudo é igual; as meninas são crianças, os meninos

são crianças; o mesmo nome basta para seres tão semelhantes. Os machos aos quais se impede o desenvolvimento ulterior do sexo conservam por toda a vida essa conformidade; são sempre crianças grandes, e as mulheres, não perdendo essa mesma conformidade, parecem, a muitos respeitos, não serem jamais outra coisa.

Mas 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 (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 271/OC, IV, p. 489).

Não podemos negar que alguns trechos do *Emílio*, tomados isoladamente, são escandalosos, mesmo para o leitor do século XVIII, e que os preconceitos de Rousseau são um complicador que dificulta a interpretação de algumas passagens. Pierre Burgelin, por exemplo, comenta que Rousseau insinua que a mulher nunca sai inteiramente da infância, que ela parece um homem imperfeito e que a crise da adolescência é essencialmente masculina (BURGELIN, *Notes et variantes*. In: ROUSSEAU, OC, IV, 1969, p. 1443, n. 2). Considerações que não são estranhas ao pensamento de Rousseau. No entanto, acreditamos que outra interpretação também é possível. Podemos dizer que, para além dos preconceitos de Rousseau, considerar a mulher como um homem imperfeito é um equívoco que se limita à exterioridade, isto é, a uma visão superficial da diferença entre os sexos que não alcança o elemento moral.³⁸

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 remete a um exemplo extraído da *Nova Heloísa* (parte III, carta 7), no qual o amor se dá como uma crise das faculdades mentais, mas no *Emílio* há uma diferença essencial, diz o comentador: 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, ainda com Charrak, constitui uma etapa normal e previsível. Um dos grandes defeitos dos métodos propostos antes de Rousseau, diz o comentador, 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 (CHARRAK, 2009, p. 756-757, n. 1).

A partir das afirmações de Charrak, podemos destacar alguns pontos importantes: (i) o amadurecimento sexual é um elemento previsto no plano da educação natural, o preceptor deverá estar atento as transformações físicas, afetivas e intelectuais do aluno e ajudá-lo na tomada de consciência dessas transformações no momento oportuno; (ii) há uma relação entre

³⁸ Na próxima seção, veremos que a educação das meninas proposta por Rousseau, segue a teoria da diferença sexual. Nesse sentido, Rousseau mais antecipa a adolescência nas meninas que a trata como uma crise essencialmente masculina.

a sexualidade, o desenvolvimento sistemático das faculdades e das paixões; (iii) conseqüentemente, há também uma correlação entre o desenvolvimento do sexo e o desenvolvimento da moralidade. Esses pontos são importantes para compreendermos que a mudança pela qual Emílio está passando vai reorganizar os expedientes de aprendizagem para inserir numa nova ordem. Até o livro III, o desenvolvimento das faculdades e o progresso dos conhecimentos seguiu uma tônica empirista e se baseou na relação do indivíduo com o mundo físico. Como vimos, Emílio fez grandes progressos, refinou sua capacidade de juízo e comparação sobre as ideias simples, tornou-se capaz de previdência, inclusive, foi iniciado nas ciências experimentais. Nesse momento, parece-nos que a alteração interna no indivíduo provoca uma mudança sensível no modo pelo qual ele se relaciona com o mundo exterior: tudo se passa como se o desenvolvimento natural mudasse de marcha porque entrou num novo terreno. O que queremos dizer é que, por causa da maturação sexual, o “progresso epistemológico”, que até então se apoiava nos objetos do mundo físico, desenvolver-se-á agora apoiado nos objetos do mundo moral, isto é, no mundo das paixões e das relações com outros seres humanos:

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 (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 272/OC, IV, p. 490).

Como podemos notar, trata-se da emergência da vida passional: as transformações do corpo físico (fisionomia, voz) provocam também mudanças em sua sensibilidade (susceptibilidade às paixões) que se manifestam por sinais morais (mudança de humor, arroubos e indisciplina). Como bem nota Charrak, não se trata aqui da sensibilidade física ou orgânica, que foi a grande causa dos progressos realizados nos três primeiros livros, mas de uma sensibilidade que permite a identificação com o outro, segundo o esquema apresentado na obra *Rousseau juiz de Jean-Jacques* (CHARRAK, 2009, p. 758, n.2). Como fizemos anteriormente, vamos reproduzir aqui a passagem em que se apoia Charrak:

Há uma sensibilidade física e orgânica, que, sendo puramente passiva, parece não ter por fim senão a conservação de nosso corpo e de nossa espécie pelas direções do prazer e da dor. Há uma outra sensibilidade que eu chamo de ativa e moral que não é

outra coisa senão a faculdade de fixar nossas afecções em seres que nos são estranhos. Esta, que o estudo dos pares de nervos não oferece conhecimento, parece oferecer nas almas uma analogia muito clara com a faculdade atrativa dos corpos. Sua força está na razão das relações que nós sentimos entre nós e outros seres, e, segundo a natureza dessas relações ela age tanto positivamente pela atração, quanto negativamente pela repulsa, como um imã (*aimant*) pelos seus polos (ROUSSEAU, *Rousseau juge de Jean-Jacques*, OC, I, p. 805).

Essas páginas de *Rousseau juiz de Jean-Jacques* são preciosas, pois, de maneira resumida, Rousseau justapõe dois tipos de sensibilidade, a física e a moral. A exposição sobre a descoberta do sexo e das paixões no livro IV do *Emílio* permite compreender a passagem de uma para outra. Não podemos deixar de notar também, na analogia com o magnetismo, a coincidência das palavras *aimant*, “imã, o mineral imantado”, e *aimant*, o particípio presente do verbo *aimer*, ou o adjetivo “amante”, no sentido de “aquele que ama, aquele que está disposto a amar”.³⁹ A maturação sexual é um evento no qual é modificada a sensibilidade do indivíduo, colocando-o em condições de se anexar aos outros, há um impulso interno no indivíduo que o impele em direção aos outros.

Para Charrak, 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 existência de outros homens, que ele reconhece como seres sensíveis – e, de saída, como providos de vontade (CHARRAK, 2009, p. 758, n. 2). A partir dessa interpretação de Charrak podemos dizer, então, que são duas molas propulsoras que impulsionam a transformação da sensibilidade: de um lado, a maturação sexual que anuncia uma nova ordem de necessidades, um novo conjunto de interesses sensíveis que está fora do indivíduo; de outro, a ativação da imaginação que permite o transporte para a identificação com o outro, cuja principal diferença em relação aos objetos anteriores é a constatação da manifestação da vontade. Sob outro aspecto, a ativação da imaginação permite um movimento para dentro de si mesmo que reorganiza a sensibilidade de um modo que não é mais mera passividade. Para Rousseau, esse ponto é importante, pois num ser social o desejo sexual está sempre sujeito à influência da imaginação e, nesse sentido, operando segundo a lógica das paixões e da opinião.

Como dissemos, porém, tanto a maturação sexual, que anuncia o nascimento das paixões, quanto o desenvolvimento pleno das faculdades, são eventos naturais previstos dentro

39 Cf. AIMANT. In: <<https://www.cnrtl.fr/definition/aimant>>. Acesso em 19/02/20.

do plano pedagógico. Assim, ainda que ofereçam riscos que possam “desviar o caminho da natureza humana”, são na verdade ocasiões para se seguir a marcha da própria natureza: “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...” (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 273/ OC, IV, p. 491). Ou seja, não se trata de negar a natureza sexual do adolescente, a espontaneidade dos desejos e das paixões, mas sim de fazer delas um atrativo para a sociabilidade.

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

Nossas paixões naturais são muito limitadas, são os instrumentos de nossa liberdade, tendem a nos conservar. Todas as outras paixões que nos subjagam 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 (Ibid., p. 273-274/ Ibid., p.491).

Portanto, as paixões humanas não são um ponto fraco a partir do qual se engendram os vícios humanos. Ao contrário, a paixão primitiva do amor de si 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 que produz outras paixões, estas sim potencialmente nocivas ao homem. Segundo Charrak, não é senão a partir do livro IV do *Emílio* 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 pura e simplesmente ao amor de si no *Discurso sobre a desigualdade*, 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 quando começada a vida passional do homem. O amor de si, que Rousseau menciona na adolescência, diz o comentador, pode ser compreendido como a versão passional do cuidado primitivo de conservação. Desse modo, ainda com Charrack, introduz-se um dinamismo na afecção primitiva. Essa modificação do *status* do amor de si implica, entre outras coisas, a introdução de uma cesura no seio dessa paixão primitiva, pois 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 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, 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 de informações de fontes diversas) que, no fundo, impõem associações de figuras do amor-próprio às paixões derivadas do amor de si (CHARRAK, 2009, p. 759-760).⁴⁰

Na verdade, já é possível constatar no *Discurso sobre a desigualdade* (1755) que Rousseau abranda a oposição entre o *amor de si* e o *amor-próprio*, na alegoria da festa primitiva, quando os selvagens iniciavam a vida passional e imiscuíam a moralidade nas ações humanas. 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 da alegoria da festa primitiva, quando, no comércio sexual, nasce a rivalidade amorosa e o desejo de consideração introduz a moralidade entre os homens. A alteridade e a alienação que se manifestam no contexto da festa primitiva já dão prova da cesura do homem. Logo após a descrição da festa primitiva, segue-se a caracterização da Idade de Ouro, um período em que o amor-próprio já se manifestou, mas os homens ainda não se tornaram maus. 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 uma modalidade da paixão primitiva em que a sociabilidade e a moralidade possam emergir de maneira ordenada. Nesse contexto, segundo essa exposição sobre o *amor de si*, podemos entender a sexualidade de dois modos. Num primeiro sentido, o desejo de perpetuar a espécie é também um imperativo da conservação, ou seja, uma derivação do amor de si em sua inocuidade. Num segundo momento, a necessidade sexual diz respeito ao interesse sensível do indivíduo e joga com as faculdades virtuais (particularmente, a imaginação), tornando-o sensível num sentido moral, ou seja, sensível à opinião do outro:

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

40 Confira também: « RECOUPEMENT : n.m. Vérification d'n fait au moyen de renseignements provenant de sources diverses. » (DICTIONNAIRE Larousse de poche, [S.l.] : Librairie Larousse, 1988, p. 351).

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 (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 274/ OC, IV, p. 492).

Portanto, as paixões como o amor e o ódio, cada uma ao seu modo, elas pressupõem a alteridade e a manifestação da vontade dos portadores da afecção. Num certo sentido, podemos dizer que o amor é um efeito da conservação mútua e intencional; o ódio, por sua vez, é o efeito do conflito e da intenção manifesta de se prejudicar mutuamente. Como bem nota Charrak, a melhor maneira de compreender a transição do apego para o amor é a de considerar que a criança não experimentava amor relativo ao outro porque ela não era ainda animada pelo amor de si *no sentido forte* (no sentido de princípio moral para outra coisa), mas pela simples conservação de si. O aspecto que solicita Emílio a amar é aquele de uma vontade visível. A criança, na adolescência, identifica uma intenção beneficente nos cuidados que recebeu dos outros. Emílio entra, conclui o comentador, nas relações de vontades, que são as únicas relações propriamente humanas (CHARRAK, 2009, p. 761-62). Esse ponto do comentário de Charrak é fundamental para compreendermos o modo pelo qual Rousseau manipula os registros físico e moral, sobretudo, quando ele vier a retomar o tema da distinção sexual e do pudor no livro V. A autodeterminação da vontade, a moderação e o respeito são elementos que permitem compreender a sexualidade para além da ordem física e o ato sexual numa dimensão moral. É claro que a passagem do registro físico para o registro moral não ocorre sem dificuldade, e que Rousseau mesmo hesitou nas maneiras de explicá-la. Vejamos:

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, a começar do ponto que acabamos de chegar.

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 (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 275-276/ OC, IV, p. 493).

Pierre Burgelin nos indica uma variante entre essas passagens, mas que fora suprimida já na primeira versão do *Emílio* (Manuscrito Favre). Essa variante suprimida mostra a hesitação de Rousseau sobre os dois registros. Eis o trecho:

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 afecções 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 delas. (BURGELIN, *Notes et variantes*, p. 1456; SPINK, *Introduction*, p. LXXX. In : ROUSSEAU, OC, IV, 1969, p. 493, variante « a »).

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 (SPINK, *Introduction*. In: ROUSSEAU, OC, IV, 1969, p. LXXX). Esse comentário de Spink é uma ressalva importante para que possamos compreender a sexualidade em Rousseau para além da fisiologia. Como se pode notar no trecho suprimido, Rousseau alegava ignorar o modo de operação presente na relação entre a “revolução puramente física” e o desenvolvimento dos sentimentos morais; entre “os espíritos seminais e as afecções da alma”. No entanto, essa relação pode ser entendida pela própria exposição da versão definitiva do *Emílio*: a maturação sexual produz uma reorganização da sensibilidade física e das faculdades intelectuais, a sensibilidade se torna ativa e moral porque o adolescente tem condições intelectuais de reconhecer o objeto de seu interesse como tal, isto é, um ser dotado de sensibilidade, inteligência e vontade livre. O amadurecimento sexual colabora para a passagem da sensibilidade física para a sensibilidade moral por sua simples ocorrência, mas, por conta de sua natureza ligada à materialidade do corpo físico, parece não participar dessa transição moral:

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 (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 276/ OC, IV, p. 493-4).

O poder de síntese desse trecho é notável, nele podemos delinear a amplitude e os limites das contribuições da sexualidade para o desenvolvimento das faculdades e da moralidade. O instinto de perpetuação é um impulso cego, mas pelas luzes, ou seja, pelas operações do juízo e da comparação, o homem pode modificar o instinto, acrescentar-lhe ideias de mérito e de beleza. A razão do indivíduo opera, então, sobre os objetos que a imaginação e as paixões sugerem. Se o sexo opera como um “catalisador da sociabilidade”, porque naturalmente aproxima os indivíduos, as paixões operam como um vetor para a moralidade, pois põem em jogo as operações do entendimento e as resoluções da vontade em relação ao

outro. O amor, paixão derivada do instinto sexual, é o que impõe regra e freio para a inclinação natural, ele coloca os indivíduos numa relação de 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 (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 276-7/ OC, IV, p. 494).

Ora, se a necessidade sexual produz um impulso em direção ao outro, a paixão amorosa desempenha um papel moral exatamente porque propõe um enriquecimento desse impulso. O amor requer a reciprocidade, de modo que o desejo de ser amado, de livre e espontânea vontade, implica em atender às expectativas 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 (GUICHET, *Sexualité, égalité, liberté?* 2012, p. 201). Mas, como sublinha Burgelin, o amor é ambíguo e pode gerar igualmente sentimentos irascíveis como a inveja, o ciúme e a cólera (BURGELIN, 1969, p. 1457-1458).

Sem dúvida, o comentador pondera acertadamente acerca da ambivalência do amor. No contexto da festa primitiva do segundo *Discurso*, por exemplo, o amor é uma fonte de violências mútuas. É nesse ponto que nos parece haver uma manifestação da piedade, via nascimento do pudor. Esse sentimento pode produzir a moderação necessária para que a paixão de amor não degenera em violência. Para Rousseau, o pudor é natural à espécie humana, mas as crianças ainda não o têm. Da mesma maneira que existe uma temporalidade do sexo, existe uma temporalidade do pudor: ele nasce com o conhecimento do bem e do mal, e as crianças não têm esse conhecimento, de modo que lhes dar “aulas de pudor e decência equivale a ensinar-lhes que existem coisas vergonhosas e indecentes” (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 280/OC, IV, p. 497-498). Um excesso de cuidado com a linguagem com as crianças também pode despertar a uma curiosidade despropositada. Nesse caso, o silêncio, se possível, seria a melhor opção. De fato, como vimos na análise dos três primeiros livros do *Emílio*, o preceptor não menciona a sexualidade das crianças e, somente agora, na adolescência, ele toca nessa questão. Como o método da educação negativa tinha um uso muito restrito da linguagem, isso em larga medida facilitava o trabalho de proteger a inocência de Emílio quando criança. Mas nesse momento de expansão da sensibilidade ativa, a linguagem e a imaginação oferecem riscos inevitáveis. Para Rousseau, se não fosse a influência da 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, ocorre o contrário 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 (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 284/ OC, IV, p. 500-1).

Como bem nota Charrak, seguir a marcha da natureza não consiste em permanecer na situação de neutralidade quase animal que se dá 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 de 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, em que se conformará o desenvolvimento efetivo das paixões na marcha natural que lhe é prescrita. Concretamente, conclui Charrak, trata-se de revelar a necessidade da escolha de uma companheira, mas agora o problema se torna mais complexo do que nos 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 (CHARRAK, 2009, p. 762).

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 orientar 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. Como vimos, desde a *Carta a d'Alembert*, Rousseau ponderava que a intemperança do sexo, na juventude, comprometia o desenvolvimento da autonomia da razão e a obediência às leis, o que constituía uma de suas preocupações acerca da influência do teatro em Genebra. No *Emílio*, a preocupação é semelhante, e o preceptor orientará a aprendizagem de modo a evitar essa precipitação:

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 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 (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 285/OC, IV, p.502.).

Portanto, a maturação sexual produz uma “superabundância de vida” que modifica a sensibilidade de Emílio e o impulsiona em direção ao outro. No entanto, se levada a termo antes do tempo, a sexualidade degenera, e compromete o desenvolvimento bem ordenado das paixões e a autonomia da razão. A educação negativa mantém o aluno na ignorância do objetivo das mudanças físicas e afetivas pela qual está passando, impedindo que algum objeto exterior o afete. Assim, esse impulso em direção ao outro, destituído de seu elemento erótico, produz uma sensibilidade na qual o preceptor ativa os sentimentos morais.

Como se pode notar, adentramos a segunda etapa do livro IV do *Emílio*, em que o preceptor tira proveito dessa nova disposição da sensibilidade do aluno para empreender uma espécie de educação moral laica. A amizade compreendida enquanto tal não permite mais confundir o apego com a afeição, pois o adolescente reconhece a manifestação da vontade dos cuidados que lhes foram prestados. 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, Emílio 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 (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 288-289/OC, IV, p. 505).

Nesse excerto, novamente nos deparamos com a doutrina “intelectualista” da piedade, divergente da do *Discurso sobre a desigualdade*, mas em conformidade com o *Ensaio*

sobre a origem das línguas. Segundo Charrak, a piedade supõe o reconhecimento do semelhante enquanto tal, tão sensível quanto eu, portanto, revela uma comunidade. O *Ensaio sobre a origem das línguas*, de onde *Emílio* tira os benefícios para a revisão do estatuto da piedade, explicita esse ponto. Para Charrak, essa situação aparentemente paradoxal (uma piedade que depende das luzes) caracteriza na realidade todas as disposições relevantes da perfectibilidade: as disposições tanto respondem a essas mudanças quanto as tornam efetivas. A piedade trata, portanto, da atividade da imaginação, essencial em todos os desenvolvimentos do sofrimento (CHARRAK, 2009, p. 765-66.).

O argumento de Charrak é esclarecedor. Sem dúvida, é pelas faculdades aperfeiçoadas, particularmente, a imaginação, que os homens podem se transportar para fora de si e se identificar com o semelhante (NASCIMENTO, *A imitação das paixões: a origem das línguas em Rousseau*, 2002, p. 58-59), mas o ponto que nos parece merecer destaque nesse comentário é a identificação da perfectibilidade, termo que Rousseau não utiliza no *Emílio*, mas que fica subentendido quando se trata de falar do desenvolvimento das faculdades do entendimento, particularmente, as operações do juízo e a da comparação na concepção de ideias abstratas da moralidade. Notemos: *Emílio* refletiu pouco sobre seres sensíveis, mas já comparou ideias demais para nada sentir. No entanto, ainda não compreendeu o que sente. As faculdades intelectuais tomam agora o mundo moral como objeto de aprendizagem. Nesse contexto, Charrak afirma que há uma correlação entre o desenvolvimento das paixões e das ideias. Segundo o comentador, a marcha da natureza, após a aparição da sensibilidade ativa, não concerne apenas a afetividade do indivíduo; ela persegue igualmente o progresso dos conhecimentos engajados na etapa precedente. Essa ligação entre as afecções morais e os conhecimentos é habitual no pensamento de Rousseau. Como exemplo, Charrak cita a dependência que o amor-próprio tem com a operação da comparação e com o exercício do juízo. Mas o amor-próprio recebe no livro IV do *Emílio*, diz o comentador, uma consideração especial: tanto no registro da paixão quanto no nível das ideias, trata-se de aceder a uma generalização; é uma operação gnosiológica que comanda o despertar de afecções morais positivas (CHARRAK, 2009, p. 767, n. 19):

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 [...] 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 às suas afeições particulares as que podem identificá-lo com sua espécie [...] Tornando-se capaz de apego, torna-

se sensível ao apego dos outros, e por isso mesmo também se torna atento aos sinais desse apego (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 305-6/ OC, IV, p. 520-21).

Portanto, é pela administração das afeições que se pode educar um jovem, torná-lo afeito a seus semelhantes. O amor se manifestará diante dos indivíduos mais próximos: aos que, pela ordem natural, tem-se uma predisposição para amar. Mas com a capacidade intelectual de comparar e de estabelecer relações, é possível generalizar as afeições para toda humanidade. Se por um lado a maturação sexual produziu a sensibilidade propícia ao desenvolvimento de sentimentos morais; por outro, estes sentimentos só se tornam possíveis justamente porque a educação negativa retardou o despertar do desejo sexual e orientou as faculdades do entendimento na direção de uma moral que tem um viés altruísta:

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... (Ibid., p. 285-6/Ibid., p. 502)

Rousseau estabelece aqui uma relação entre o desenvolvimento de uma sexualidade precoce e a consolidação de um egoísmo incorrigível. Mas este não é o caso de Emílio: ainda ignorante sobre o objetivo de suas transformações físicas e afetivas, está apenas ocupado em desenvolver bons sentimentos em relação a seus semelhantes, tanto quanto sua sensibilidade e inteligência o permitirem. No entanto, existe ainda outro sentimento relativo que pode complicar seu desenvolvimento moral:

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 o 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 maléficas, 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 (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 309/OC, IV, p. 523).

Portanto, a nova dificuldade que emerge para a educação nesse período é o nascimento das paixões que derivam do amor-próprio. A ordem moral, na qual o aluno gradativamente se insere, está permeada pelo que sua educação negativa até então buscava evitar: o desejo de ser preferido em detrimento do outro. Para colocar Emílio adequadamente diante do outro, o preceptor recorre a um estudo das paixões humanas, sobre suas causas e consequências. E um meio de estudá-las com o menor risco de se corromper por elas é o estudo da história. Esse método, no entanto, não está isento de inconvenientes. Dada a posição privilegiada que tende a adotar frente aos personagens históricos, Emílio poderia se julgar mais sábio que eles e desenvolver a vaidade, paixão que, por excelência, deriva do amor-próprio. Por

esse motivo, no caso de Emílio mostrar-se arrogante, o preceptor o colocará em situações concretas que sufoquem sua vaidade, ocasiões em que Emílio será vítima de engano, roubo, trapaça etc., excetuando apenas, pelas razões apresentadas acima, o contado com as cortesãs e suas armadilhas. 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, por mais que as experiências negativas moderem a vaidade de Emílio, o amor-próprio só é verdadeiramente recuperado quando generalizado nas noções de equidade e justiça:

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 degenerem em fraqueza, é preciso então generalizá-la e estendê-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 (Ibid., p. 335-6/ Ibid., p. 547 ss.).

As paixões repulsivas, como a cólera e a vaidade, têm sua gênese no *amor-próprio*, pois é este 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, por um cálculo da razão, colocar-se no lugar dos outros, não apenas para reconhecer suas dores, mas também 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 mostram as passagens supracitadas, a generalização do amor-próprio é, por assim dizer, um contrapeso para que a piedade não degenerem em fraqueza e, assim, Emílio dispõe de critérios os mais adequados possíveis para se colocar numa relação moral com os outros:

[...] Que grandes planos vejo formar em sua cabeça! Que sentimentos sublimes abafam em seu coração a semente das pequenas paixões! Que clareza de julgamento, que exatidão de razão vejo formarem-se nele a partir de suas inclinações cultivadas [...] Os verdadeiros princípios do justo, os verdadeiros modelos do belo, todas as relações morais entre os seres, todas as ideias da ordem gravam-se em seu entendimento [...] Sem ter experimentado as paixões humanas, conhece suas ilusões e seu funcionamento (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 336-337/OC, IV, p. 548).

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 intenção benevolente nos benefícios que lhe foram concedidos, é suscetível ao nobre sentimento da amizade, é sensível às dores e aos sofrimentos alheios, pode generalizar o interesse que tem por si mesmo e reconhecer os interesses que os outros têm por eles 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 de ele ser capaz dos sentimentos morais os mais elevados, 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 (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 343/ OC, IV, p. 554).

A educação religiosa coloca um novo problema ao método empregado na educação do aluno desde sua infância. É possível que as questões religiosas como as ideias de Deus e de alma se coloquem para o indivíduo como um desenvolvimento natural de suas faculdades? A educação moral apreendida até então não seria suficiente para que Emílio vivesse de modo satisfatório entre seus semelhantes? Para Charrak, a diferença de método que singulariza a *Profissão de fé do vigário saboiano* responde a uma necessidade do ponto de vista da formação do homem, para a qual é necessária prometer a felicidade após a morte contra a experiência da injustiça e desigualdade que estão muito difundidas no mundo social. (CHARRAK, 2009, p. 29). Ainda segundo este comentador, é necessário considerar um verdadeiro salto para passar das ideias de relações adquiridas no livro III, e mesmo as ideias de justiça e de ordem elaboradas no livro IV, até as ideias puramente intelectuais que importa aqui; porque o que está em jogo é a tomada de consciência do fundamento da ordem, isto é, o conhecimento de Deus (Ibid., p. 776, n. 35).

De fato, as questões religiosas ultrapassam a “física experimental” presente nos livros anteriores. E ainda que a educação moral laica fosse suficiente para a conduta de Emílio no mundo dos homens, isso não lhe explicava o fundamento da ordem moral, tampouco não o impediria, quando tivesse condições intelectuais para tanto, de buscar alhures explicações para aquilo que escapasse à ordem do mundo físico e da relação com os homens, que, por esse motivo, desenvolvesse algum o desejo de culto religioso, ou que recebesse alguma influência externa num tema tão delicado e controverso.

Há ainda outra possibilidade de leitura sobre a função da ideia de Deus no desenvolvimento moral do aluno. Para Alain Grosrichard (1967), a ideia de Deus aparece justamente para responder ao desequilíbrio provocado pelo desejo sexual: o momento desse desejo indefinido, que não é percebido ainda por Emílio como sendo o desejo pelo outro sexo, é a ocasião favorável para aparição da ideia de Deus que o equilibrará. O papel do preceptor, afirma o comentador, continua a ser o de adiar o momento da satisfação sexual, que mergulharia Emílio no mal infinito da licença. Essa “licença” é o quinhão dos jovens vítimas de uma má educação, aos quais se tem tentado muito cedo inculcar a ideia de Deus. Não respondendo a uma razão perfeitamente desenvolvida, essa ideia é imediatamente corrompida numa imagem desfigurada da divindade. Em consequência, diz o comentador, quando chega o momento do desejo, o jovem não dispõe mais desse contrapé infinito e é lançado na licença. É necessário assinalar, sempre com Grosrichard, que essa licença é tanto a licença sexual quanto a licença intelectual de uma razão que perdeu a chave da ordem da natureza. Assim, o materialismo do século está essencial e profundamente ligado à sua licença moral, mas a licença, moral e intelectual, é ela mesma o efeito de um desequilíbrio primeiro, aquele da revelação de Deus a um indivíduo que não o espera encontrar. Padres autoritários da Religião Revelada e filósofos ateus são cúmplices e pertencem a um mesmo sistema em desequilíbrio perpétuo, feito de um antagonismo sem fim. Não por acaso, conclui o comentador, Rousseau inseriu a *Profissão de fé* no *Emílio*, no lugar preciso onde ela está inserida (GROSRICHARD, 1967, p. 53-54).⁴¹

Essa abordagem de Grosrichard encontra respaldo na própria exposição da *Profissão de fé do vigário saboiano*, pois ela tem como pano de fundo justamente o conflito entre o desejo sexual e a consciência moral. Vejamos: a *Profissão de fé* é uma parte do *Emílio* na qual ficção se confunde com realidade. Por meio de uma digressão, Rousseau se propõe a relatar os sentimentos religiosos de um suposto vigário a um adolescente. Na verdade, o adolescente é o próprio Rousseau e a personagem do vigário é 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 havia nascido no culto calvinista, tornou-se católico e foi admitido numa hospedaria para prosélitos.

41 Agradeço ao Professor Thomaz Kawauche que me fez atentar para essa hipótese do equilíbrio entre as paixões sexuais e ideia de Deus, agradeço também pela indicação da passagem do artigo de Alain Grosrichard que serve de apoio para essa interpretação.

Infelizmente, essa conversão não mudou muito sua sorte, pois novas experiências negativas tornavam a acontecer:

Instruindo-o sobre a controvérsia, causaram-lhe 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. Quis fugir, mas o prederam; queixou-se, foi punido por suas queixas; à mercê de seus tiranos, viu-se tratado como criminoso por não ter querido ceder ao crime. Aqueles que sabem o quanto a primeira experiência da violência e da injustiça irrita um coração sem experiência que imaginem o estado do seu [...] Via apenas vis lacaios submissos ao infame que o ultrajava, ou então cúmplices do mesmo crime que zombavam de sua resistência e incitavam-no a imitá-lo (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 348/ OC, IV, p.558).

Ao relatar esse período nas *Confissões*, época em que ficou no Hospício dos Catéchumènes de Turin (1728), o que Rousseau narra é a indiscrição sexual de um colega da hospedaria que escandalizara sua inocência, ensinando-lhe novos costumes que não causaram a menor indignação nas autoridades religiosas:

No dia seguinte, muito cedo, achávamos nós dois a sós na sala de reunião: ele [o mouro] recomeçou suas carícias, mas com movimentos tão violentos que metiam medo. Por fim, quis enfim passar gradualmente às mais porcas intimidades e forçar-me, dispondo da minha mão, a fazer o mesmo [...] Nada achei mais expedito do que ir contar a toda gente o que acabava de me suceder [...] no dia seguinte, de manhãzinha, apareceu um dos administradores que me deu uma grandessíssima descompostura, acusando-me de fazer muito barulho por tão pouca coisa e de comprometer a honra de uma casa santa [...] Disse-me, sem rodeios, que quando era rapaz, ele próprio tinha tido a mesma honra, e que, tendo sido surpreendido em estado de não poder resistir, não tinha achado a coisa tão cruel (ROUSSEAU, *Confissões*, 1964, p. 74/ OC, I, p. 67-68).

Uma vez compreendida a natureza violenta dessa experiência pessoal, podemos voltar à linha de raciocínio da narrativa na *Profissão de fé do vigário saboiano*. Posto que as autoridades tratavam o abuso sexual como algo trivial, o jovem Jean-Jacques se vê no maior ceticismo moral e religioso. Após essas experiências, ele conheceu o vigário. O padre era um homem que vivia sabiamente e, vendo-o naquela situação vulnerável, resolve resgatar sua vida moral e religiosa:

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 (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 350/ OC, IV, p. 561).

Assim, para “proteger o jovem desafortunado dessa morte moral de que estava tão próximo, [o vigário] começou por despertar nele o amor-próprio e a autoestima” (Ibid., p. 351/Ibid., p. 562). 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. Até esse ponto, o resgate moral na narrativa da *Profissão de fé* parece ser semelhante a educação moral descrita no livro IV do *Emílio*: o vigário tira proveito das boas disposições morais que ainda restavam no coração do adolescente e o educa pelo exemplo e pelo hábito. Mas o exemplo mais instrutivo da conversão à vida moral e religiosa foi a experiência do próprio vigário:

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 (Ibid., p. 356/Ibid., p. 566).

Portanto, como sugere a narrativa do vigário, o celibato não é algo natural ao homem: essa prática pode gerar um conflito entre o desejo sexual e o dever clerical. Assim, 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. Daí ser o celibato da Igreja Católica uma fonte de desordem da qual Rousseau quase se tornou uma vítima. E no contexto dessa contradição entre a natureza sexual do homem e o preconceito religioso que se formula o problema da consciência moral na *Profissão de fé*:

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 ela 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 (Ibid./Ibid.).

Portanto, a necessidade sexual tem seu lugar no desenvolvimento natural das paixões, desenvolvimento esse do qual também depende a inserção na ordem moral. Culpabilizar e reprimir os desejos sexuais é certamente uma hipocrisia que acaba fazendo com que muitos padres recorram 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 (Ibid., p. 357/ Ibid., p. 566-7).

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 suscitou as mais

terríveis censuras.⁴² 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, e se viu num estado semelhante ao que encontrava o jovem Jean-Jacques. É com esse pano de fundo que se formula as questões que a *Profissão de fé* buscará responder: A consciência moral é obra dos preconceitos? Qual é a causa do meu ser e quais são as regras do meu dever?

Como muitos comentadores já o demonstraram, embora a *Profissão de fé* tenha ares de uma metafísica e que Rousseau tenha se inspirado em René Descartes, há um deslocamento da questão que modifica completamente a direção que o filósofo genebrino toma.⁴³ Em Rousseau, não se trata de estabelecer um princípio seguro para a filosofia e para as ciências, mas sim de uma pesquisa sobre o fundamento da religião e da moral.

O vigário expõe então o caminho percorrido e o resultado de suas pesquisas: após passar em revista vários sistemas filosóficos, sempre em desacordo entre eles mesmos, ele percebe que a diversidade de opiniões lhe trouxe mais dúvidas que certezas. A insuficiência do espírito e o orgulho humano impediam os filósofos de descobrir a verdade. Diante disso, o vigário extraiu algumas regras para guiar sua pesquisa com mais autonomia: (i) limitar sua pesquisa ao que interessa imediatamente; (ii) consultar a luz interior e admitir como evidente todo conhecimento a que, na sinceridade do coração, não se possa recusar o consentimento; (iii) admitir como verdadeiro os conhecimentos que parecem ter uma ligação necessária com os primeiros conhecimentos consentidos como evidentes; (iv) quanto aos conhecimentos incertos, não se atormentar para esclarecê-los, exceto quando eles conduzem a algo realmente útil. Estabelecidas as regras para a pesquisa, a personagem do vigário parte, então, de uma pergunta sobre a natureza do eu:

Mas quem sou eu? Que direito tenho de julgar as coisas? [...] Existo e tenho sentidos pelos quais sou afetado. [...] sendo continuamente afetado por sensações, ou imediatamente, ou pela memória, como posso saber se o sentimento do *eu* é alguma

42 Os padres que inspiraram Rousseau na construção da personagem do vigário foram o abade Gaime e o abade Gâtier. E é a este último que o filósofo genebrino atribui a suposta indiscrição sexual com uma moça solteira. Nas *Confissões*, Rousseau ironiza e lembra que os padres, para dar “bom exemplo”, só fazem filhos em mulheres casadas, como M. Gâtier faltou com esse decoro, foi expulso, preso e difamado. Cf. *Confessions*, OC, I, p. 119; Cf. também verbete *A profissão de fé do vigário Saboiano*. In: DENT, N.J.H. *Dicionário Rousseau*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

43 Cf. BURGELIN, *Notes et variants*. In: ROUSSEAU, OC, IV, p. 1519; GOUHIER, *Les meditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, 2005, p.68 ss.; PRADO JR., 2008, p. 148 ss.

coisa fora dessas sensações e se pode ser independente delas? [...] Concebo, pois, claramente que minha sensação, que é eu, e sua causa ou seu objeto, que é fora de mim, não são a mesma coisa. [...] não apenas existo, mas existem outros seres, a saber, os objetos de minhas sensações [...] tudo que sinto fora de mim e que age sobre meus sentidos eu chamo de matéria, e todas as porções de matéria que concebo reunidas em seres individuais eu chamo de corpos. [...] A seguir, refleti sobre os objetos de minhas sensações e, achando em mim a faculdade de compará-las, sinto-me dotado de uma força ativa que não sabia ter antes. Perceber é sentir; comparar é julgar; julgar e sentir não são a mesma coisa (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 361-362./OC, IV, p. 570-571).

Portanto, a partir de uma pergunta sobre a natureza do eu, o vigário descobre um dualismo entre um ser passivo que sente a si mesmo e o mundo material e um ser ativo que julga suas percepções e sensações: “Perceber é sentir; comparar é julgar; julgar e sentir não são a mesma coisa” (Ibidem). No decorrer da exposição dos livros I, II, III do *Emílio*, vimos que Rousseau em larga medida bebeu da fonte empirista e sensualista, no tocante a origem dos conhecimentos, sobretudo, para argumentar que a razão era uma faculdade tardia no desenvolvimento natural da criança. De certo modo, Rousseau já marcava seu posicionamento filosófico, pois o trabalho do preceptor consistia em expor o aluno a situações em que ele deveria aperfeiçoar de modo ativo a sensibilidade: o juízo e o raciocínio aprimoravam a sensibilidade e as faculdades intelectuais. No livro IV, Rousseau demarca mais claramente sua diferença teórica quando enfatiza que o homem é passivo nas sensações e ativo no juízo, particularmente, porque considera a sensibilidade algo insuficiente para fundamentar a moralidade.⁴⁴

Uma vez estabelecido o dualismo que recusa a redução das operações do juízo à passividade das sensações, a investigação se volta para a análise do movimento no mundo físico: “Percebo nos corpos dois tipos de movimento, a saber, movimento comunicado e movimento espontâneo ou voluntário.” Donde se conclui que os movimentos nos corpos não organizados são sempre comunicados e nunca espontâneos ou voluntários:

Meu espírito recusa-se a admitir a ideia da matéria não organizada movendo-se por si mesma, ou produzindo alguma ação [...] A experiência e a observação fizeram-nos conhecer as leis do movimento; tais leis determinaram os efeitos sem mostrar as causas; não bastam para explicar o sistema do mundo e a marcha do universo (Ibid., p. 365-366/Ibid., p. 573).

44 Nesse ponto, Rousseau está num debate contra a doutrina sensualista de Claude-Adrien Helvétius que reduz todas as atividades mentais à sensação e fundamenta a moral na sensibilidade física, isto é, no prazer físico e no interesse pessoal. (Cf. HELVÉTIUS, *Do Espírito*, 1979, p. 175-181; BURGELIN, *Op. Cit.* p. 1520; Ver também o cuidadoso estudo de Natália Maruyama que compara a teoria moral de Helvétius e Rousseau: MARUYAMA, *A moral e a filosofia política de Helvétius*, 2005).

Assim, o processo que se observa no mundo material indica, para o vigário, uma vontade que comunica o movimento (eis o 1º artigo de fé), e o movimento no mundo segundo certas leis indica uma inteligência, ou seja, indica um Ser que estabelece uma ordem no mundo (eis o 2º artigo de fé). O vigário admite que os dogmas são obscuros, mas nada disso repugna a razão e a observação. O vigário admite também que só pode conceber a existência desse Ser nos seus atos, que ignora por que o universo existe e qual é sua finalidade, mas que pode julgar a ordem, contemplar o concerto e a harmonia das partes e suas relações com o todo. O sentimento interior não poderia recusar esse testemunho, o mesmo não se poderia dizer da doutrina materialista:

Não depende de mim acreditar que a matéria passiva e morta tenha podido produzir seres vivos e sensíveis, que uma fatalidade cega tenha podido produzir seres inteligentes, que o que não pensa tenha podido produzir seres que pensam (Ibid., p. 371/Ibid., p. 580).⁴⁵

O vigário admite que pode haver uma miríade de questões acerca da ordem moral que os resultados de sua pesquisa não respondem, mas que isso não o atormenta, basta que sinta em seu coração que essa ordem existe e que governa o universo segundo leis sábias. Não se trata de ensinar, mas apenas de expor seu sentimento religioso, caberá ao jovem julgar se o sentimento lhe convém ou não:

[...] sempre é certo que o todo é uno e anuncia uma inteligência única [...] O Ser que quer e que pode, o Ser ativo por si mesmo, o Ser, enfim, qualquer que seja ele, que move o universo e ordena todas as coisas, chamo-o Deus (Ibid., p. 372/Ibid., p. 581).

Uma vez concebida a ideia de um Deus que rege segundo leis sábias, qual seria o lugar do homem nessa ordem? O vigário se volta então ao exame da natureza humana e a considera em primeiro lugar, comparativamente aos outros seres, como os animais, pois apenas o homem é um ser dotado de vontade para agir com mais força contra o simples impulso físico, que pode prever o movimento dos demais seres e julgar a ordem, que pode se elevar ao céu não apenas para contemplar os astros, mas também para adorar a mão que governa o universo. O homem, portanto, distingue-se dos demais animais. Quando o vigário se volta para a espécie humana na ordem social, ele nota que toda a harmonia observada outrora desaparece. O caos e

45 Nesse ponto, o debate de Rousseau é com o materialismo de Denis Diderot, que atribui qualidades animais a toda matéria e defende ser o movimento a sua essência. Na perspectiva de Rousseau, o sensualismo de Helvétius e o materialismo de Diderot, essas doutrinas em conjunto, inviabilizariam o fundamento da consciência moral para além da sensibilidade física e, por tabela, conduziria à irreligião (Cf. DIDEROT, *De l'interprétation de la nature*, 1964, p. 226, p. 242-244; Ver também os seguintes estudos: GOUHIER, *Les meditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, 2005 ; SOUZA, *Natureza e Ilustração*, 2002; MARUYAMA, *Op. Cit.*, 2005.)

a desordem nas sociedades humanas o fizeram atentar para a contradição entre dois princípios distintos que subjazem a natureza humana. Um que eleva o homem ao estudo das verdades, ao amor pela justiça e pelo belo moral, e outro que o sujeita ao império dos sentidos e das paixões. Eis as considerações do vigário sobre a dualidade 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.

[...] quando se compreende bem que o homem é ativo em seus juízos, que seu entendimento é apenas o poder de comparar e de julgar, vê-se que sua liberdade não passa de um poder semelhante ou derivado daquele; ele escolhe o bom como julgou o verdadeiro; se julga falsamente, escolhe mal. Qual é, então, a causa que determina sua vontade? É o seu juízo. E qual é a causa que determina seu juízo? É a sua faculdade inteligente, é sua potência de julgar; a sua determinante está nele mesmo. (Ibid., p. 376-7. Adaptado/Ibid., p.586).

Ou seja, para Rousseau, o homem se define como um ser que sente e julga. O ser que sente está submetido ao império dos sentidos e das paixões, já o ser ativo que julga se define pela vontade enquanto liberdade. Donde o vigário concluir que “o princípio de toda ação está na vontade de um ser livre”, isto é, num ser que se autodetermina, apesar das inclinações do corpo. Eis o 3º artigo de fé: “O homem, portanto, é livre em suas ações e, como tal, animado de sua substância imaterial” (Ibid., p. 378/Ibid., p. 587). Pela liberdade se compreende o caos social e o sofrimento humano, apesar da ordem geral estabelecida por Deus. De modo que o mal que acomete os homens ocorre por causa dos próprios homens, e não pode ser imputado à providência divina. Para o vigário, só se poderia ser verdadeiramente bom e virtuoso aquele que tem a liberdade para agir. O homem é, portanto, livre e responsável por suas próprias ações.

Os males que os homens causam para eles mesmos na ordem social não perturbam a ordem estabelecida pela providência. Nem os males físicos e sociais, nem mesmo a morte do corpo pode ser considerada como um mal oriundo da providência, pois, para o vigário, se a alma é imaterial, ela sobrevive ao corpo, de modo que homem bom e justo certamente sobrevive à morte: “a vida da alma só começa com a morte do corpo”. Embora desconheça o que há exatamente após a morte, o vigário considera não ser um absurdo derivar da ordem a recompensa e a felicidade de uma vida justa. Após expor suas ideias a respeito dos atributos de Deus (eterno, inteligente, potente, bom, justo) e afirmar sua completa ignorância a respeito da essência divina, o vigário se volta para as regras da conduta humana. Embora o mal humano não interfira na ordem geral, a providência divina não abandonou o homem à própria sorte. Para

o vigário, a consciência moral está para a alma assim como as paixões e o instinto estão para o corpo, ela serve como um guia de nossas ações:

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 (Ibid., p. 390/ Ibid., p. 598).

Portanto, a consciência é considerada como 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, somos também seres históricos e sociais, portanto, temos ideias adquiridas que podem interferir em nossas máximas sobre a moralidade:

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 (Ibid., p. 391/Ibid., p. 599).

Burgelin nos ajuda a interpretar esse trecho difícil. 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 (BURGELIN, 1969, p. 1558-9). Nessa linha de raciocínio, Natália Maruyama afirma que os princípios da consciência moral são apresentados como evidentes por eles mesmos e não redutíveis ao princípio do prazer e da necessidade física. O fundamento metafísico da consciência moral, diz a comentadora, reside na apreensão de uma ordem que transcende o mundo empírico: o bem moral é universal e independente da diversidade dos costumes. Antes de aparecer como um fenômeno psicológico ou empírico, a consciência moral se define como um princípio, por isso deve ser compreendido como inato. Desse modo, ainda com Maruyama, a teoria da consciência moral inaugura a ordem do sistema moral, que exclui os princípios de uma moral sensualista (MARUYAMA, 2005, p. 467-503). Vejamos como Rousseau argumenta no próprio texto:

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 (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p.392/ OC, IV, p. 600).

Segundo Burgelin, esses sentimentos englobam as relações humanas como a piedade e não simplesmente a sexualidade (BURGELIN, 1969, p. 1560). Concordamos com Burgelin, pois a piedade é, como já apontamos, um sentimento importante na regulação das relações humanas. Na sua pureza, a piedade impede os excessos contra outros seres sensíveis e, com o auxílio da reflexão e da imaginação, permite reconhecer o semelhante como tal e desenvolver as virtudes sociais. No entanto, isso não quer dizer que a sexualidade esteja fora desse quadro constitutivo da natureza humana que permite a ascense à ordem moral. Ora, como já o mostramos, em função de sua natureza ambivalente, a necessidade sexual pode se passar tanto como uma necessidade física quanto por uma necessidade moral. O sexo liga-se ainda ao nosso desejo de bem-estar, o que nos impele à vida relativa. E parece-nos que o esforço do preceptor em todo o livro IV do *Emílio* consistiu exatamente em mostrar que, numa educação bem ordenada, o sexo não poderia ser reduzido à mera necessidade física, mas sim como uma abertura para a moralidade: “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...” (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 275-276/ OC, IV, p. 493).

Após apresentar os princípios da consciência moral e da verdadeira religião, o vigário segue com uma longa crítica ao fanatismo religioso e ao ateísmo filosófico. Não vamos nos aprofundar nas minúcias de tal crítica.⁴⁶ Para nosso objetivo basta dizer que o preceptor identifica a *Profissão de fé* como sendo uma religião natural que subjaz a toda religião e, por esse motivo, ela é coerente com o que deve ser ensinado a Emílio, quando, obviamente, ele estiver em condições de escolher sua própria religião:

Enquanto nada concedemos à autoridade dos homens, nem aos preconceitos do país onde nascemos, as luzes da razão sozinhas não podem, na escola da natureza, levar-nos mais longe do que a religião natural, e é isto que me limito com meu Emílio. Se

46 Sobre esse tópico ver: KAWAUCHE, *Religião e política em Rousseau*, 2013. Segundo esse comentador, a *Profissão de fé* opera como um “instrumento crítico” por meio do qual Rousseau pode ponderar os argumentos do partido devoto e do partido ateu. Ainda segundo Kawauche, a crítica de Rousseau pode ser compreendida como “considerações práticas acerca da utilidade da religião no que diz respeito ao problema político da manutenção do Estado” (2013, p. 105).

ele tiver uma outra, não tenho neste ponto direito de ser seu guia; cabe a ele escolher (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 429/OC, IV, p. 636).

Ou seja, no limite, a escolha de uma religião histórica é uma questão de foro íntimo. Como se pode notar, a *Profissão de fé* é um trecho de difícil compreensão em que, por meio de uma argumentação sinuosa, Rousseau expõe suas ideias sobre a religião e o fundamento da moralidade. É notável que o ponto de partida da exposição seja experiências de natureza sexual: o jovem Jean-Jacques sofre um abuso sexual que não choca as autoridades da hospedaria e a indiscrição sexual do vigário o coloca em contradição com a moral religiosa. Embora as experiências tenham conduzido à crise de consciência, o relato desconstrói a condenação moral e religiosa do sexo, pois o sofrimento do vigário diz respeito antes aos preconceitos religiosos e às leis civis que ao desejo sexual em si mesmo. Em função da dualidade da natureza humana, a experiência sexual deve ser compreendida numa latitude mais ampla que considera tanto a dimensão do corpo físico quanto as exigências da ordem moral. Nesse sentido, a manifestação do desejo sexual é uma ocasião propícia para o indivíduo se reconhecer como um ser dual, pois nesse momento ele depara com o confronto entre duas ordens distintas presentes em sua natureza: o físico e o moral. Em resumo, o fundamento da moralidade reside na vontade livre e na consciência moral, mas a sua gênese ocorre durante o amadurecimento sexual do indivíduo.

Após esses avanços na educação moral e religiosa, Emílio desenvolve suficientemente sua razão e sua sensibilidade moral, então, o preceptor pode finalmente voltar-se de maneira propositiva sobre a questão sexual. A partir desse ponto, adentramos a terceira e última etapa do livro IV:

[...] 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 (ROUSSEAU, *Emílio*, IV, 1995, p. 435/ OC, IV, p. 641).

Ou seja, próximo à idade de 18 anos, o desejo sexual se manifesta. O aluno, com as faculdades plenamente desenvolvidas, já tem recursos para reconhecer a natureza de sua nova necessidade. O preceptor rompe, então, o silêncio e colocará o problema da sexualidade às claras, mas, ao mesmo tempo, conscientizará o aluno de que ele é um ser livre e responsável por suas próprias ações, conseqüentemente, responsável por sua própria felicidade ou sofrimento e, eventualmente, responsável também pela felicidade ou sofrimento de outro.

Assim sendo, Emílio deve moderar seu desejo pelo uso da razão e pelo assentimento da consciência moral. Mas não se trata de uma instrução dita de modo direto, há um uso específico da linguagem para lidar com as paixões nascentes do aluno:

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 (Ibid., p. 440/ Ibid., p. 645).

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 e ela parece consistir na “língua de sinais” (*la langue des signes*). O sinal não consiste na união arbitrária de uma imagem acústica com uma ideia. A linguagem de sinais, continua Charrak, manifesta a relação que a coisa mantém com a situação afetiva do orador. A língua de sinais exige do auditor, correlativamente, a intervenção da imaginação que, por identificação, permite reproduzir o efeito provocado na alma. O sinal não designa a coisa, mas o sentimento que ela inspira num ser moral – a imaginação coloca o auditor no lugar do orador, de modo que o primeiro experimenta o sentimento evocado pelo segundo (CHARRAK, 2009. p. 810).

Com a explicação de Charrak, podemos notar que Rousseau tira proveito de sua teoria da linguagem para oferecer ao preceptor um recurso fundamental nesse momento da educação sexual. O preceptor se atenta para um uso persuasivo da linguagem para agir sobre a imaginação e, conseqüentemente, sobre a sensibilidade, de modo a determinar a direção e a natureza da paixão. O preceptor evidencia o vínculo afetivo 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 já é um homem feito, que ele tem razão e sentimento para se guiar sozinho no mundo e que a única autoridade que o preceptor ainda reivindica é a de um verdadeiro amigo. Esse preâmbulo é importante porque o preceptor, não podendo mais se dissimular sob a máscara das necessidades físicas, quer engajar o aluno num acordo. Tudo se passa como se preceptor preparasse Emílio para um “contrato”, um exercício preliminar de uma renúncia voluntária com perspectiva de um interesse mais sólido e maduro. Para tanto, o preceptor oferece um quadro sobre as conseqüências morais do desejo sexual para que o Emílio julgue por si mesmo sua situação:

[...] se então lhe expusermos as leis da natureza em toda a sua verdade; se lhe mostrarmos a sansão 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 (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 445/ OC, IV, p. 650).

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 afastamos delas. De outra parte, o aspecto moral e social que coloca em jogo a santidade dos contratos, a fidelidade e o pudor. (BURGELIN, 1969, p. 1609). Dito de outro modo, o preceptor usa o poder da linguagem para orientar a razão do aluno de maneira que ele, com os recursos que dispõe da imaginação e das ideias morais, oriente seu desejo sexual na direção da paixão de amor e com a perspectiva do casamento:

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 (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 446/ OC, IV, p. 651).

Portanto, a imaginação que no início da adolescência era controlada para não despertar o desejo sexual precocemente e, assim, degenerar em libertinagem, agora, via discurso do preceptor, tem uma função na administração desse mesmo desejo na elaboração de uma sensibilidade afetiva específica. O preceptor firma, então, um o acordo com o aluno: a amizade antecede o amor e, mesmo na idade da razão, Emílio se deixará conduzir pelo preceptor nas questões amorosas. O desejo sexual é deslocado para a esfera das necessidades morais, e a esperança de viver uma experiência amorosa é o estímulo a partir do qual Emílio será inserido na grande sociedade:

Teu coração, digo eu ao rapaz, precisa de uma companheira; vamos procurar a moça que te convém [...] Com planos tão agradáveis para ele, introduzo-o no mundo. Que mais preciso dizer? Não vedes que já fiz tudo? (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 451/ OC, IV, p. 656).

Se, durante a infância, a gulodice foi a paixão dominante pela qual o preceptor conduzia as situações de aprendizagem, então, durante a adolescência, o amor é paixão que

estimula os passos em direção à sociabilidade. Essa nova estratégia tem uma dupla vantagem pedagógica: de um lado, é uma boa ocasião para uma educação do gosto e da sensualidade a partir de um interesse sensível do aluno, de outro, um amor imaginário faz com que Emílio, na idade crítica em que se encontra, não ceda facilmente às tentações de uma vida mundana:

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 (Ibid., p. 452/ Ibid., p. 656).

No tocante à paixão amorosa, a educação negativa volta a operar e a ilusão do amor desempenha o papel de parapeito para evitar uma queda. 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 à sua pessoa qualidades projetadas pela imaginação de um homem. O artifício do preceptor consiste, diz Charrak, em dirigir a imaginação para um objeto cujos caracteres são aprovados pela razão. O uso dos charmes revela uma economia das aparências e essas mesmas aparências constituem a opinião. As mulheres podem agradar somente quando se conformam aos valores promovidos pela opinião: elas obedecem à opinião e contribuem em fortalece-las, pelo charme que elas exercem, e, assim, as mulheres participam na produção da opinião. Sob esse ponto de vista, conclui o comentador, quando o preceptor pinta uma namorada 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 (CHARRAK, 2009, p. 814-15, n. 87). Ao descrever Sofia, o preceptor lhe oferece, portanto, um objeto imaginário específico, cujo valor para Emílio será sem igual:

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 (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p.452-3/ OC, IV, p. 657).

Para Rousseau, é menos da sensualidade do que da vaidade que se deve preservar o aluno. Um jovem cede mais às inclinações dos outros do que às suas próprias e o amor-próprio faz mais libertinos do que o próprio amor (Ibid., p. 455/ Ibid., p. 659). No caso de zombaria em relação a continência de Emílio, o preceptor adverte que os zombeteiros estão em contradição

consigo mesmo, eles se desesperariam se suas mulheres pensassem como eles. 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, 1969, p. 1613-14). 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 o objeto de suas buscas no mundo, bem como suas responsabilidades enquanto sujeito moral.

Em sua primeira imersão na sociedade, Emílio vai para Paris e lá recebe uma educação do gosto. Embora seja um lugar sabidamente corrompido, Rousseau julga que a vida agitada permitirá a Emílio exercer bem seu juízo, e a discernir acerca do falso gosto, ou seja, aquele que se corrompe pela vaidade, pela opinião e pelo luxo. Para Rousseau, o gosto é uma faculdade natural a partir da qual julgamos o que agrada ou desagrade em maior número. O juízo do gosto se aplica a coisas indiferentes ou com o interesse de entretenimento. No tocante às coisas físicas, diz Rousseau, o gosto é inexplicável, no tocante às coisas morais, o gosto se explica pelo efeito moral. O gosto também depende de regras locais, pode variar conforme o clima, os costumes, os governos, a educação, a idade, o sexo etc. Além disso, para que se desenvolva o gosto é necessário estar em lugares onde haja comparação para exercício do juízo, onde haja diversão e ócio para se entreter, e onde haja mais volúpia que vaidade. Tudo bem considerado, Emílio iniciará seus estudos pela literatura, a eloquência e as línguas. Em seguida, frequentará espetáculos, não para aprender seus costumes, mas para aprimorar a percepção do gosto social. O teatro é um quadro das paixões humanas, é a arte pela qual os autores desenvolvem as técnicas que agradam e que despertam o interesse no público.

Como bem nota Charrak, a educação estética permite a Emílio compreender de que modo os costumes traduzem a interiorização das normas sociais, de que modo elas designam uma adesão afetiva dos homens concernente à fruição e permite ainda que Emílio desenvolva a sensualidade segundo a melhor orientação possível (CHARRAK, 2009, p. 492). Nesse tocante, Rousseau apresenta uma digressão sobre as verdadeiras fontes do prazer que serve de referência ao leitor para compreender de que modo Emílio pode se inserir no mundo dos prazeres, mas com uma visão crítica sobre os costumes mundanos. Essa digressão é uma espécie de guia prático do bem-viver, segundo o qual os verdadeiros prazeres não se confundem com o luxo, a opulência, a desigualdade e a dominação. Para Charrak, essa digressão tem a função de mostrar que em cidades como Paris as relações humanas são monetizadas e que o dinheiro toma o lugar do verdadeiro prazer. O hedonismo desenvolvido por Rousseau, ainda com Charrak, é temperante e tem sua origem no amor de si: o verdadeiro gozo deve comportar

permanência, requer moderação, cuidado com o corpo e envolve um bom uso do tempo (CHARRAK, 2009, p. 821 ss.). Notemos que em certa medida aquilo que Rousseau teoriza sobre o gosto e arte de gozar pode se aplicar indiretamente a educação sexual de Emílio: tal como no gosto e na arte de gozar, o elemento físico nunca opera sozinho, no limite, a opinião, a imaginação, o juízo operam e influenciam no grau de fruição, de onde decorre um hedonismo mais sábio do que a mera dissipação. Enfim, depois de bem instruído sobre o gosto, as boas maneiras e a verdadeira arte de gozar, 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 (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 490/ OC, IV, p. 691).

A busca não foi vã, com o estímulo da paixão por uma namorada, Emílio aprendeu a se portar numa grande sociedade, desenvolveu um gosto refinado, mas nem por isso se corrompeu, tampouco se tornou completamente artificial. Ao final dessa terceira e última etapa do livro IV, se configura um elemento fundamental no desenvolvimento da sociabilidade. Esse elemento operante no longo processo de transformação alquímica foi a formulação de uma imagem da mulher. A busca pela namorada imaginária guiava a aprendizagem sobre a convivência agradável entre os semelhantes, de como apreciar as belas-artes, de como gozar a vida. Mas até que ponto uma namorada imaginária pode conter Emílio? Eis o momento, então, de passar da descrição da mulher romanticamente imaginada para o encontro de uma mulher concreta.

2.2.3 A diferença sexual.

Os homens eram todos iguais. Só as mulheres podiam aceder à diferença. (MÃE, V. H., *O filho de mil homens*, 2016, p. 57)

A natureza da mulher ocupa um lugar central nas reflexões de Rousseau no polêmico livro V do *Emílio*. Esse livro pode ser subdividido em três grandes partes. Na primeira, Rousseau apresenta a teoria sobre a diferença sexual e prescreve uma educação feminina. Na segunda, ele introduz a personagem Sofia, dramatiza a experiência do amor e o tratado pedagógico toma ares de um romance. Na terceira e última parte, Rousseau finaliza com a educação política e o casamento de Emílio e Sofia. A posição de Rousseau em relação às mulheres é um ponto bastante delicado de seu tratado de pedagogia. As interpretações feministas já mostraram todas as limitações de Rousseau nesse tocante e é compreensível que o leitor contemporâneo se sinta tentado a simplesmente descartar tudo o que ele diz a respeito das mulheres nessas passagens. Quanto ao nosso estudo, justamente por ser questão complicada relativa ao sexo, ela se torna incontornável. Felizmente, já existem algumas interpretações sobre esse ponto que podem nos ajudar a compreendê-lo da maneira a mais adequada possível. Notadamente, as interpretações de Allan Bloom (*O amor e a amizade*, 1996), de Patrick Hochart (*Le plus libre et le plus doux de tous les actes*, 1997), e de Claude Habib (*Le Consentement amoureux*, 1998). Basicamente, o que essas interpretações nos sugerem é que a teoria da diferença sexual presente no livro V do *Emílio* existe em função do papel essencial que Rousseau confere à mulher, no desenvolvimento do sentimento amoroso, e à família, no desenvolvimento do sentimento patriótico e das virtudes políticas. Mas antes de avaliar essas interpretações no detalhe, vejamos o que Rousseau diz sobre a diferença sexual:

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 comum pertence à espécie e tudo o que têm de diferente pertence ao sexo [...] 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 (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 492/ OC, IV, p. 693ss.).

Ou seja, segundo Rousseau, o ato sexual, para que ele ocorra efetivamente, é necessário a concorrência de comportamentos distintos entre as partes envolvidas. Das diferenças físicas passa-se às diferenças morais, isto é, em diferenças no modo como as partes se relacionam e se comportam para que o ato se realize com êxito. Para Rousseau, segue-se daí que a mulher existe especialmente para agradar ao homem, mas que o homem não deve agradá-

la diretamente, mas apenas afirmando a sua potência. Rousseau afirma ainda 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? (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 493/ OC, IV, p. 694).

Portanto, para Rousseau, naquilo que envolve o ato sexual, homens e mulheres têm papéis distintos em função de sua natureza, consequência moral e condição. É a reserva feminina que confere moderação dos impulsos do homem. É assim que, segundo Rousseau, a natureza faz com que o meio de reprodução não acabe por promover a 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, aquela da atividade e da passividade. Ela se 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 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. Destituído do instinto animal, o homem social tem de arrumar um meio de se relacionar com o que é sexo em sociedade. O homem social está “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 requerida pela natureza, a mulher agrada, e a pretensa vitória da força viril, conclui Burgelin, é finalmente derrota do homem seduzido e a vitória da astúcia feminina (BURGELIN, 1969, p. 1630).

É bastante esclarecedor o comentário de Burgelin. Por ele 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 numa espécie de paixão que solicita o comprometimento moral da outra parte. O comprometimento tem aqui uma dupla função: de um lado, é um acordo entre as partes para que o ato se realize de modo consensual; de outro, para que haja uma responsabilidade referente às consequências morais do ato, notadamente, a formação da família e o cuidado dos filhos. O pudor feminino produz a moderação masculina, portanto, o pudor e a moderação são leis morais que emergem e regulam o impulso sexual nos seres humanos porque eles se afastaram da natureza e perderam a medida natural do sexo:

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 (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 494/OC, IV, p. 695).

Portanto, como mostra esse trecho, parece haver um jogo de compensação entre o afastamento da natureza e o uso prático da razão no governo das paixões. Como vimos na análise do *Discurso sobre a desigualdade*, ao fazer trio com a liberdade e a perfectibilidade, a sexualidade constitui a singularidade do homem natural e contribui para a plasticidade da espécie humana que permite o afastamento da natureza e a consequente socialização. 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, como sugere Rousseau, a uma abertura para a violência. Porém, ao se aproximarem, os homens produzem para si mesmos uma segunda natureza. Com a cultura, nascem os sentimentos morais relativos ao sexo como, por exemplo, o pudor e a moderação. Assim, a necessidade sexual se modifica e a espécie humana, ao contrário de se extinguir por um ímpeto desmedido, conserva-se artificialmente por um elemento moral que se anexa à 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 à 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 (CHARRAK, 2009, p. 825-826).

A perspectiva que Rousseau toma da sociabilidade humana a partir do *Emílio* é mais complexa. Ao contrário das teses do *Discurso sobre a desigualdade* em que a passagem do estado de natureza para o estado de sociedade ocorre como obra de um “acaso funesto”, como uma ruptura com a natureza, no *Emílio* tal passagem é pensada em termos de uma continuidade, como um desdobramento das disposições naturais e ordenadas do indivíduo. Assim, devemos frisar que há uma distinção entre os conceitos de socialização da espécie e de sociabilidade do indivíduo, bem como uma mudança no modo pelo qual Rousseau opera o conceito de natureza nesses dois registros distintos. Com a descrição da mulher, por exemplo, essa diferença fica mais acentuada e a “natureza” da mulher é pensada desde sempre em termos de uma imersão na cultura. Nem Emílio foi educado para viver no meio dos bosques, nem Sofia será educada para ser a fêmea de um selvagem. Emílio e Sofia são seres sociais tipificados. A condição da mulher no ato sexual, sua experiência específica do desejo e as consequências do ato constituem uma circunstância privilegiada para uma modulação das paixões e do comportamento humano. Para Rousseau, o sexo é o mais livre e mais doce de todos os atos, e somente a mulher pode julgar sua condição:

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 atos 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 (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 494/ OC, IV, p.695).

Portanto, para Rousseau, a natureza e a razão não admitem violência nas relações sexuais porque ela contraria a finalidade natural do ato. Como se pode notar nesse trecho, Rousseau compreende a relação sexual quase nos termos de um contrato no qual a liberdade da vontade, o consentimento e a responsabilidade estão em jogo. O poder de escolha da mulher é fundamental para que ela possa, por meio da inteligência, relativizar a posição de sujeição:

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 (Ibid., p. 495/ Ibid., p. 696).

Segundo Burgelin, há nessa passagem uma dialética natural do agradar, que é primeiramente uma necessidade feminina, mas que 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 da galanteria (BURGELIN, 1969, p. 1631).

Evidentemente que aqui não se trata da galanteria que serve apenas para corromper as mulheres casadas, mas sim de uma reação moral masculina adequada às exigências das condições femininas. Nesse sentido, podemos dizer que a “astúcia” da mulher coquete deriva de sua habilidade em produzir a moderação (o pudor masculino) como uma ferramenta fundamental pela qual ela enfrenta suas condições factuais de existência. Assim, para Rousseau, a mulher não seduz o homem por cálculo malicioso, 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 (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 496/OC, IV, p. 697).

Segundo Burgelin, há bem uma ambiguidade no império das mulheres, tão perigoso para o homem, e, porém quisto pela natureza, desde a origem. A mulher, diz 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 (BURGELIN, 1969, p. 1631-2). Notemos que nesse tocante, por razões históricas óbvias, Rousseau não desvincula a sexualidade feminina da 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 (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 496/ OC, IV, p.697).

Portanto, as afeições familiares são, para Rousseau, os artifícios disponíveis para a conservação social da espécie humana. O pudor feminino produz a moderação masculina e a astúcia feminina mantém o parceiro na dúvida a respeito de sua real conquista afetiva. É um receio permanente de que pela falta de cuidados sua parceira possa lhe escapar; por essa via, a mulher desenvolve no homem não apenas o amor conjugal, mas também o amor paterno, a parceira serve de ligação da afeição do pai com o filho, uma base sexual e afetiva de sustentação da unidade familiar, necessária tanto para a mulher quanto para o os filhos:

[...] 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? (Ibid., p. 497/ Ibid., p. 698).

Segundo Burgelin, a desigualdade moral vem da corrupção da mulher que 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. Se o adultério feminino rompe os laços de natureza, a moralidade feminina demanda cuidados particulares (BURGELIN, 1969, p. 1632-3). Nesse sentido, a distinção sexual provoca um efeito social distinto na mulher, o que torna importante para ela não apenas fidelidade, mas também a aparência da fidelidade, isto é, 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 (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 497/ OC, IV, p. 698).

Portanto, para Rousseau, pelo fato de a natureza ter confiado à mulher a gestação dos filhos, isso acarreta uma exigência moral diferenciada. Se em sociedade os homens estão todos submetidos à influência da opinião, as mulheres, em função da legitimidade dos filhos, estão num grau ainda maior. Para Rousseau, a mulher estabelece e garante o liame moral e afetivo que sustenta a unidade familiar. Nesse contexto, Rousseau critica Platão porque o filósofo grego, na obra *A República*, abole a distinção entre os papéis dos homens e das mulheres na *pólis*. 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 guerreiras semelhantes, mas também que os magistrados

planejariam 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 *pólis*. 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 (PLATÃO, *República*, livro V, 451d-460c).

Rousseau vê nesse expediente a causa das desordens civis e a inviabilidade, não apenas da família moderna, mas mesmo a inviabilidade 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! (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 499/ OC, IV, p.700).

Como nota Charrak, a crítica que Rousseau endereça a Platão não é apenas 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 sentimentos e das ideias (CHARRAK, 2009, p. 826).

É evidente que a sociedade política não se confunde com a família: para Rousseau, são esferas claramente distintas. Nesse caso, como aponta Charrak, trata-se de ilustrar o meio pelo qual Rousseau compreende o desenvolvimento gradual do sentimento patriótico e das ideias políticas, e de situar o indivíduo numa condição histórica factível. É nesse contexto que devemos compreender o papel da mulher atribuído por Rousseau no desenvolvimento sociabilidade humana. Embora Rousseau não tenha incluído a mulher na vida política

propriamente dita, ele não despreza o seu poder, seja ele exercido no jogo de sedução amorosa, na educação das crianças, na influência nas decisões e nos costumes dos homens, ou no controle da opinião pública. Para Rousseau, o poder feminino não é negligenciável. Segundo Charrak, o ponto essencial da aprendizagem pela opinião, que parecia desviar as mulheres da verdade, as torna juízes noutra sentença: pertence às mulheres o pronunciamento sobre a reputação e é de algum modo nelas que a opinião pública, a mais importante de todas as leis, 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 (CHARRAK, 2009, p. 827-8):

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 (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 503/ OC, IV, p. 703).

Assim, 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 bons 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 excelente para dar às mulheres uma boa constituição na juventude através de exercícios agradáveis, moderados e salutareos, além disso, servia para aguçar e formar seus gostos através do contínuo desejo de agradar, sem fazer com que seus bons costumes corresse riscos (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 505/ OC, IV, p. 705).

Portanto, para Rousseau, essa capacidade de agradar é um estímulo feminino que produzia um bom efeito nos costumes dos homens e no seu comprometimento com a *pólis*. 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” (Ibid.). Portanto, a educação da mulher espartana é um exemplo da maneira pela qual elas poderiam exercer seu poder na casa e na cidade. Como nota Schwartz, Rousseau, ao contrário de Aristóteles,⁴⁷ não criticava o fato das mulheres espartanas

47 “Existia tal característica 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

governarem os homens. Para o filósofo genebrino, 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 (SCHWARTZ, 1984, p. 53-54).

Ao expor essa teoria da diferença sexual, cujas consequências alcançam o plano da moralidade, dos costumes e mesmo da vida política, Rousseau apresenta uma educação física, intelectual e estética para as meninas. A educação feminina também segue os critérios de utilidade, mas, em vez de seguir a marcha lenta e gradual de uma educação negativa, tal como a de Emílio, desde o princípio, a utilidade visada para as meninas tem sempre em perspectiva da sua condição de seu sexo, ou seja: a educação feminina é inteiramente organizada em função da diferença sexual. Desse modo, o canto, a dança e as atividades intelectuais visam o desenvolvimento da beleza física, da astúcia, do coquetismo e das habilidades no trato social. As meninas são inseridas precocemente na educação religiosa, de modo a desenvolverem uma razão prática. 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 num sentido abstrato, mas as paixões dos homens concretos 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 (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 536/O C, IV, p. 734). Ao chegar à adolescência, as moças também recebem uma educação sexual propositiva. Nesse ponto, 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

necessária na guerra, a influência das mulheres na Lacedemônia foi extremamente perniciosa” (ARISTÓTELES, *Política*, 1270a).

na juventude para, quando casada, concentrar suas atenções na vida doméstica e promover a felicidade conjugal. Ele critica o costume das grandes cidades, 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 a vida de casadas, mas para recuperar o tempo perdido e viver na licenciosidade (Ibid., p. 542/Ibid., p. 740-741). O coquetismo bem regrado, 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 (Ibid., p.537/ Ibid., p.735-6).

Como se pode notar, essa primeira parte do livro V do *Emílio* é bastante delicada por conta da posição de Rousseau em relação a diferença sexual e, particularmente, em função da prescrição da educação feminina numa marcha forçada e totalmente diferente daquela preconizada para Emílio. Mas, como dissemos anteriormente, existem interpretações dessas passagens que nos permitem compreendê-las da maneira mais adequada possível. Começarei com a de Allan Bloom (*O amor e a amizade*, 1996). Para Bloom, são inúmeras as dificuldades em expor a descrição da mulher numa época que é dominada pelo feminismo radical e que rechaça ferozmente Rousseau. O estudioso norte-americano afirma que a retórica rebuscada de Rousseau se destina a provocar as coquetes parisienses que mantinham os salões para os quais alguns filósofos, já idosos, dirigiam seus pensamentos a fim de agradá-las e fazer papel de ridículo. Para Bloom, no livro V, Rousseau utiliza os conceitos de *natureza* e *natural* de forma ambígua e consciente, pois na passagem da natureza para a sociedade, uma família com bases naturais se torna indispensável para atender às necessidades mais complexas das crianças na sociedade moderna. Na realidade, o conteúdo do livro V, diz o comentador, está mais perto da cultura em vez da natureza, com a diferença de que não é uma cultura plástica e ilimitada, mas sim limitada pela natureza. A cultura que Rousseau inventa conservaria de forma civilizada as tendências encontradas na natureza (BLOOM, 1996, p. 87). Segundo Bloom, Rousseau foi o primeiro crítico do liberalismo e da sociedade burguesa: o problema essencial estaria na atomização e no egoísmo que degeneram as relações humanas. A independência individual está na raiz da questão e Rousseau, diz o comentador, crê que o amor e o sentimento familiar poderiam impelir pessoas livres e iguais à relações morais e políticas mais elevadas. Um povo constituído de famílias é egoísta de um modo completamente diferente de outro que é formado por apenas indivíduos. Rousseau procura em bases modernas reconstruir a família como unidade pré-política que constrói a sociedade civil, e apresenta uma justificativa para a centralidade da paixão sexual. A diferenciação sexual abre a possibilidade da diferenciação

social em que os seres humanos não são meramente indivíduos. De modo geral, a interpretação de Bloom quer mostrar que Rousseau procura provar a complementaridade do homem e da mulher, para que a destinação política de Emílio coincidissem com sua meta pessoal (Ibid., p. 87-90).

A segunda interpretação que gostaríamos de mobilizar é a de Patrick Hochart (*Le plus libre et le plus doux de tous les actes*, 1997). Hochart se concentra na descrição da mulher como ponto de partida de uma alteridade radical que transcende a mera relação física entre os sexos para uma relação verdadeiramente moral. Segundo Hochart, se Rousseau inventou a criança, ele inventou paralelamente a mulher. A diferença sexual é considerada a partir da união sexual, não a união passageira, mas sim como dependência mútua implicada pela diferença que existe para a união e em função dessa união. Segundo o comentador, a união ocorre por uma conjunção num duplo registro: o físico e o moral, que Rousseau se apraz em misturar para passar de um para o outro. Trata-se de um concurso de elementos diferentes, e da diferença física emerge a diferença moral (Ibid., p. 61-65).

Hochart analisa detidamente a primeira consequência da diferença sexual: “A mulher é feita especialmente para agradar ao homem”. Segundo o comentador, “Feita para” significa que é sua destinação natural, isto é, sua condição mesma de mulher. “Especialmente”, isto é, sexualmente. Já o verbo agradar é examinado em três níveis: (i) enquanto verbo ativo, e, nesse caso, a mulher se agrada ao agradar (*plaisance*, isto é, uma complacência, mas sem a necessidade da solicitação do outro); (ii) como imperativo que constitui a mulher como pessoa moral, pois a mulher agrada pela sua pessoa; (iii) “agradar à” significa o charme da pessoa que deixa ao outro a possibilidade de se determinar ou não por esse apelo, o que, a seu turno, constitui o outro enquanto pessoa. “O homem”, portanto, advém como pessoa descobrindo-se sensível ao charme feminino, como diferença de uma relação mútua e assimétrica. O desejo de agradar, diz o comentador, não tem objeto preestabelecido (“a mulher agrada”; trata-se de uma intransitividade do verbo), mas inventa o homem ao revelar a ele mesmo como sensível ao seu charme (Ibid., p. 66-70).

Ainda segundo Hochart, quando a mulher inventa o homem, ela se revela a si mesma no olhar daquele que responde ao seu charme. A mulher não é sedutora, mas sim pura

sedução, uma *plaisance*, um agradar-se ao agradar.⁴⁸ O homem é feito para responder a essa *plaisance*. A mulher agrada pela sua pessoa quando um homem identifica que ela manifesta, à revelia de si mesma, que ela é feita para agradar como um estado e não como uma intenção. Como bem nota o comentador, essa *plaisance* é sem malícia, pois a mulher de início ignora que agrada ao outro. É sua autoridade como pessoa, que se agrada ao agradar, que convoca o homem a usar sua força e potência. Isso é totalmente diferente do coquetismo intencional que rompe o circuito, que ignora o tempo onde se prefigura a constituição da mulher como pessoa. Para Hochart, em Rousseau, a declaração direta seria o modo feminino do estupro. De modo que a autoridade do desejo feminino implica uma diferença entre os sexos. A depravação dessa autoridade coloca o homem e a mulher em pé de igualdade, seja em estado de guerra ou numa relação de mercado. O amor, sempre com Hochart, é seu próprio legislador e sela “o mais livre de todos os atos”. A mulher se revela a si mesma pelo consentimento, pelo reconhecimento do charme revelado como seu, inadvertidamente, respondido pelo outro. Ela consente ao portador dessa revelação. Rousseau, conclui Hochart, aborda a diferença sexual pela linguagem amorosa, da qual a mulher detém a chave e a última palavra (Ibid., p. 71-76).

Como se pode notar, a interpretação de Hochart é muito cuidadosa e nos permite atentar para detalhes que uma leitura mais desconfiada tende sempre a negligenciar. Nesse contexto, há ainda uma terceira interpretação da posição de Rousseau sobre as mulheres, agora, por uma rousseauísta feminista que se apoia nessa interpretação de Hochart. Para Claude Habib (*Le Consentement amoureux*, 1998), o livro V do *Emílio* relaciona dois registros, o individual e o político. Numa linha de raciocínio semelhante a de Alan Bloom, a autora afirma que Rousseau associa a norma heterossexual à aspiração republicana: a promoção do povo como único soberano vai de par com a insistência sobre o livre consentimento das mulheres na ordem amorosa. Para Habib, em Rousseau, o amor é a chave do cofre da democracia. (Ibid., p. 7-15).

Ao contrário das interpretações que centralizam o surgimento do amor no pudor feminino, a comentadora sugere a interpretação de Patrick Hochart, que centraliza o surgimento do amor na qualidade mais primitiva feminina, que é o gosto espontâneo de agradar, o que

48 Por ocasião da *Journée d'études: Rousseau et la différence sexuelle* (27/06/2018), Patrick Hochart acrescentou às suas considerações sobre a diferença sexual em Rousseau que a *plaisance* feminina é uma espécie de prazer de si, um prazer que não se consome num objeto, mas aberto na dimensão do gozo da vida, do gozo da existência. Para Hochart, *plaisance* feminina pode ser compreendida como uma versão feminina do primeiro modo do amor de si (HOCHART, 2018). Conferência está disponível no canal do YouTube da *Société Jean-Jacques Rousseau de Genève*: <https://www.youtube.com/watch?v=eDEyx5hLhc8>. Acesso em: 12/11/2018.

permite compreender a passagem do físico para o moral (Ibid., p. 28 ss.). Apoiada na análise de Hochart, a estudiosa afirma haver uma diferenciação do feminino na experiência do desejo: há uma diferença de potencial, a potência está do lado masculino, a mulher é sem potência, é como uma disponibilidade desejante que se promete, ela se oferece para quem a queira, seu desejo é sem força. Para que a relação sexual aconteça, diz a comentadora, é necessário que a mulher suscite a potência masculina, que ela seja agradável por natureza. Essa necessidade *a priori* corresponde a fatos observáveis: a maneira de ser da mulher é ser coquete sem saber o porquê; ela não sabe aquilo que quer e essa incerteza é um apelo. Para Habib, a emoção própria da potência masculina é revelar para mulher um desejo que ela mesma ignora e que sua natureza leva a ignorar. O desejo feminino é feito para se perceber com dificuldade logo após um gozo que o pudor quer recobrir. Objeto de uma experiência furtiva, diz a comentadora, o desejo feminino se desvela em conhecimento claro, não por falta de força, mas por excesso de emoção. Do ponto de vista dos sentimentos, ela está à frente de seu companheiro e tem os meios de o manipular. Do ponto de vista sexual, ela tem um atraso, seu pudor faz corpo com a emoção, e ela não pode saber exatamente o que ela quer. Isso, sempre com Habib, confere à mulher um charme irresistível, da perspectiva do homem, pois o desejo feminino passa ao homem a impressão de que é somente por ele que a mulher pode ter acesso ao seu próprio desejo (Ibid., p. 38 ss.).

Como rousseuista, Habib questiona a interpretação feminista do livro V que nega a possibilidade de um homem falar em natureza da mulher. Para Habib, o que o livro V afirma é o exame da condição sem a qual uma relação heterossexual não pode acontecer. Não se trata de reduzir todas as mulheres ao mesmo comportamento, mas de mostrar sua estrutura fundamental (Ibid., p. 48 ss.). A dedução de Rousseau, diz a comentadora, lança luz sobre as constantes fundamentais do acordo erótico; uma mulher pode sempre fazer mais do que apenas resistir pouco, mas esse “mais” é gratuito. Simplesmente dizer sim não é suficiente, deve-se resistir pouco. Como bem observa a comentadora, existem outras variantes, a galanteria, o coquetismo, os comportamentos sexuais contemporâneos etc., mas retirar as variantes é lançar luz nas condições *a priori* da sexualidade humana. Rousseau faz compreender que as variações não são o princípio da relação sexual (Ibid.).

Como feminista, Habib argumenta que o único ponto interessante do rousseuismo é a liberdade de escolha da mulher na relação, ou seja, o consentimento amoroso. Rousseau defende a diferença e a separação que mantém a distinção entre os sexos, não por misoginia ou desejo deliberado de oprimir as mulheres, mas para soldar a união e a dependência social. No

entanto, pondera a comentadora, o rousseauísmo não tem sobrevivido muito à evolução dos costumes. Em tempos modernos, ainda que muitas pessoas tenham anseios românticos, nós tendemos para um individualismo e para a paridade entre os sexos (Ibid., p. 2017 ss.).

Num texto mais recente, Habib elogia a descrição do coquetismo na educação feminina de Rousseau. Em seu artigo *La pudeur et la grâce* (2012), a autora 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, e sim como um fator de graça. Habib está longe de endossar a “marcha forçada” que rege a educação das moças tal como preconiza Rousseau, mas, para ela, o aspecto liberal da educação feminina em Rousseau é que se 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 desencorajado (HABIB, 2012, p. 41-42). Para Habib, a novidade de Rousseau reside na democratização da galanteria, pois, pela noção de natureza, ele estende sua jurisdição para fora das cortes e dos salões, e combina o pudor ao desejo feminino de maneira mais íntima (Ibid., p. 44).

Como se pode notar, as leituras de Bloom, Hochart e Habib nos ajudam a compreender o que há de relevante nessas difíceis passagens do livro V do *Emílio*. Apesar das limitações históricas e teóricas de Rousseau, devemos considerar que sua tese sobre a diferença sexual aponta para a especificidade da experiência do desejo feminino. Tal como compreendeu o genebrino, trata-se de um elemento que contribui para a introdução do registro moral na união sexual: o agradar-se ao agradar que solicita a reação de um outro; o pudor relativo ao próprio desejo que é também um apelo à constituição do desejo, da vontade e da potência de um outro para que a mulher revele-se a si mesma como uma pessoa desejante; enfim, o livre consentimento feminino no acordo erótico que nos permite compreender a constituição da família em bases modernas, não apenas na chave da arte do bem viver, mas também como uma necessidade moral e política.

Após dissertar sobre a natureza da mulher e da educação que lhe é conveniente, Rousseau insere finalmente a personagem Sofia, e aqui entramos numa segunda parte do livro V. 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” (CHARRAK, 2009, p. 29). Para esse

comentador, no entanto, o final romanesco pode ser compreendido como um modo de afrontar concretamente a experiência do amor. Assim:

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 pervertida, 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 (CHARRAK, 2009, p. 32).

Portanto, com a inserção de Sofia, Rousseau pode 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 (Ibid., p. 32-33). Certamente, a educação de Emílio define uma norma e a de Sofia um tipo feminino, mas isso não contradiz a hipótese de que Emílio também passa por um processo de modulação do caráter para se tornar um tipo específico de homem. Rousseau é bem consciente disso e já no livro III o assinalava ao leitor quando afirma que “para terminar o homem, só nos resta fazer um ser amoroso e sensível, isto é, aperfeiçoar a razão pelo sentimento” (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 262/OC, IV, p. 481). Essa sensibilidade referente a um tipo feminino foi modulada durante toda a educação sexual propositiva no final do livro IV e agora será consolidada no encontro com Sofia. Trata-se, então, de dramatizar a experiência amorosa e tirar proveito desse expediente com a perspectiva de uma aprendizagem sobre o casamento e a sociedade civil. Vejamos como as coisas se passam: em maior ou menor grau, Sofia é produto da educação organizada em função da diferença sexual e, na idade núbil, é necessário que ela saiba a importância do seu poder de escolha no casamento:

Cabe aos esposos escolherem-se. A inclinação mútua deve ser seu primeiro laço; seus olhos, seus corações devem ser seus primeiros guias, pois como, uma vez unidos, seu primeiro dever é o de se amarem, e amar ou não amar não depende de nós mesmos, tal dever implica necessariamente um outro, que é o de começar por se amar antes de se unir. Esse direito da natureza, que ninguém pode invadir; aqueles que o perturbaram com tantas leis civis tiveram maior respeito pela ordem aparente do que pela felicidade do casamento e pelos costumes dos cidadãos. (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 560/O C, IV, p. 756).

Para um leitor contemporâneo, a pauta da liberdade de escolha no casamento pode parecer algo trivial, mas não era na época de Rousseau, quando os casamentos ocorriam segundo as vontades dos pais, o divórcio não era ainda uma realidade para as mulheres e adultério causava grandes desordens civis. O artigo *Divórcio* de Boucher d’Argis na *Enciclopédia* nos mostra que só era possível anular um casamento pela queixa do marido ou do pai da esposa. No casamento, seguia-se o direito canônico, segundo o qual o que Deus uniu não

poderia ser separado pelos homens.⁴⁹ Como bem nota Claude Habib, ainda que o divórcio não fosse legalmente possível na França antes da Revolução, isso não impediu que os teóricos tivessem vislumbrado seu funcionamento. Os puritanos ingleses tinham muito livremente discutido a questão. John Milton, por exemplo, tinha se pronunciado a favor do divórcio, John Locke, de quem Rousseau conhecia bem os textos, também, mas o genebrino não evocou essa saída no livro V do *Emílio*, porque, pondera Habib, sendo a questão o acordo entre o homem e a mulher, o divórcio não seria a solução do problema, mas sim a sua supressão. (HABIB, 1998, p. 230-231).

Isso compreendido, o que importa para Rousseau é que a liberdade de escolha no casamento é um direito individual de Sofia, seus pais não interfeririam nas suas inclinações pessoais. Após as considerações em torno do casamento por livre escolha, Rousseau retoma a narrativa em torno de Emílio e prepara o terreno para realizar o encontro com Sofia. Com a busca frustrada de encontrar uma namorada, Emílio e o preceptor partem de Paris em direção ao campo. Eis que num recanto longe das grandes cidades havia uma jovem, como aquela com a qual o preceptor alimentara a imaginação e a sensibilidade do aluno. Sofia é mulher e, enquanto tal, tem uma percepção mais apurada do outro, ela logo percebe que estava diante de um candidato a desposá-la. Restava saber em que medida Emílio também se assemelhava às suas fantasias romanescas, se ele era um homem de bom caráter. 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 reprime, 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, fazem a leitura dos signos mudos, percebem o constrangimento mútuo e a reciprocidade dos desejos. Sofia é obrigada a falar e o acento de sua voz suscita o nascimento da paixão. Na narrativa dos amores de Emílio e Sofia, Rousseau nada mais faz que retomar suas teses a respeito da diferença sexual. É pelo pudor misturado a um coquetismo que Sofia agrada e seduz Emílio. Sua pessoa potencializa espontaneamente o desejo e a paixão do jovem, colocando-o sob seu domínio. Como vimos, Rousseau, em certa medida, aprova a ascensão da mulher sobre

49 Cf.: <https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/4/5306/?byte=12076215>. Acesso em 18/09/19.

o homem no amor, sem o exercício indireto do poder feminino, a mulher nada mais seria que uma escrava do homem.

O namoro reserva algumas lições para o futuro casal. A primeira lição é a da compatibilidade: Emílio e Sofia eram um para o outro a expressão de um ideal, havia entre eles uma compatibilidade de gostos e caracteres. Outro ensinamento é o da reciprocidade: uma vez um diante do outro, o nascimento da paixão foi espontâneo e recíproco, há um acordo entre os desejos e as vontades. Há também o ensinamento da separação: 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 que inibir a imaginação, saciar o desejo e arrefecer a paixão. Há também a lição da preferência e da equidade: amor é um sentimento nobre, mas vaidoso, distingue-se da vaidade apenas porque, ao exigir tanto quanto doa, é pleno de equidade (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 606/ OC, IV, p. 799). Por fim, resta o ensinamento do mérito moral: embora Sofia amasse Emílio e o aceitasse como namorado, ela se recusava a casar. Sua atitude se explica devido ao fato de Emílio ser rico, ele teria que ser um homem bastante honrado para atenuar as consequências da desigualdade. Somente após uma prova do mérito moral que Sofia aceitaria 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 em apuros. 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 aceita, enfim, o pedido de casamento de Emílio (Ibid., p. 621-22/ Ibid., p. 812-13).

Como vimos, durante a adolescência Emílio desenvolveu um caráter moral exemplar a partir da maneira pela qual o preceptor administrava sua sensibilidade afetiva. O amor por Sofia também fora instrumentalizado de modo a elevar ainda mais o caráter de Emílio. E aqui não se trata apenas de lições do namoro, mas sim de situações em que Emílio deveria ponderar seus desejos, seus interesses, seus deveres em relação à amada: um cálculo de meios e fins para conquistar o consentimento de Sofia. No entanto, isso seria apenas metade do exercício. Para que a paixão por Sofia não se transformasse num obstáculo na fase final de sua educação, era preciso igualmente que Emílio dominasse essa paixão com sabedoria. O amor é uma paixão ambivalente: ela preveniu Emílio da licenciosidade, mas diante da felicidade pelo aceite de Sofia, esta paixão poderia subjugar-lo, torná-lo escravo de sua afeição. 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, por meio da paixão, agora, é necessário tornar-se senhor da paixão por meio da autonomia da razão:

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... (Ibid., p. 629/ Ibid., p. 820).

Para resolver essa dificuldade, o preceptor orienta Emílio a adiar o casamento e se separar momentaneamente de Sofia. Emílio reluta contra essa resolução, mas o preceptor o relembra do pacto de amizade que havia selado com seu aluno nas questões amorosas. Segundo Rousseau, a separação é útil por duas razões: ajuda Emílio a desenvolver sabedoria e domínio sobre suas afeições e testa a constância de Sofia. Tendo isso em vista, planeja-se uma viagem para Emílio conhecer outras nações, outras línguas e, o mais importante, os princípios do direito político, o último estágio antes se inserir na ordem civil:

Ora, depois de ter-se considerado através de suas relações físicas com os outros seres, de suas relações morais com outros homens, resta-lhe considerar-se pelas suas relações civis com outros cidadãos [...] aproximaste da idade em que as leis, entregando-te a disposição do teu patrimônio, fazem-te senhor de tua pessoa [...] Tem em vista um casamento; esse plano é louvável, é um dos deveres do homem; mas, antes de te casares, deves saber que homem queres ser, de que modo pretendes passar tua vida, que medidas queres tomar para garantir o pão para ti e tua família... (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 643/O C, IV, p. 833)

Assim, adentramos na terceira e última parte do livro V. Emílio tem a perspectiva de um casamento, mas precisa antes conhecer os princípios do direito político para, finalmente, se inserir na sociedade civil. Como bem nota Burgelin, a ciência política que Rousseau quer fazer existir traz os fundamentos antropológicos e éticos das sociedades políticas, porém, na perspectiva da educação de Emílio, toda essa discussão é muito teórica e abstrata. Emílio, diz o comentador, é prático e inevitavelmente colocará questões ordinárias, o que lhe importa imediatamente é o desejo e o direito de ter um campo, sua propriedade. Ele deve encontrar entre as legislações existentes de fato a mais segura para sua paz e as julgará a partir dos princípios políticos (BURGELIN, 1969, p. 836-837). Já para Charrak, no tocante a educação política, trata-se de articular duas perspectivas que são distintas. Sem dúvida, diz o comentador, esses conhecimentos políticos supõem a renúncia ao relativismo para visar a verdade das sociedades políticas na sua natureza: concretamente Emílio reúne as condições subjetivas necessárias para abordar esses objetos decisivos, o amor à justiça e o respeito à verdade. Mas a primeira questão desses conhecimentos é de constituir um sistema no qual as observações poderão avaliar aquilo que existe. O conhecimento dos princípios do direito político, conclui Charrak, não reside num

programa, ele deve fixar uma norma segundo a qual será possível avaliar o direito positivo dos governos já estabelecidos (CHARRAK, 2009, p. 833, n. 19).

Não é necessário reproduzir aqui todo o resumo do *Contrato Social* presente no livro V do *Emílio*, mas algumas ideias políticas nos parecem as mais sensíveis para o presente interesse do aluno. Segundo Rousseau, o homem pode se socializar ou pela vontade ou pela força. A submissão pela força, embora seja um fato, não é legítima. O poder só é legítimo se retira seu ser da lei. Os povos se formam por escolha, é preciso então distinguir o direito do fato. Um povo não pode alienar-se legitimamente a um chefe sem antes se tornar um povo, portanto, há um contrato social anterior que é a base de toda sociedade civil. Eis o teor do contrato: cada indivíduo põe em comum seus bens, sua pessoa, sua vida e toda sua potência sob a suprema direção da vontade geral, e cada membro recebe sua condição política como parte indivisível do todo. Os particulares, ao se associarem, transformam-se numa pessoa pública cujo nome é *corpo político*. Quando o corpo é passivo, chama-se *Estado*; quando é ativo, chama-se *Soberano*. Coletivamente, os membros chamam-se *povo*; particularmente, chamam-se *cidadãos*, como membros da *cidade* e partícipes da autoridade soberana. Os membros são *súditos* quando submetidos à mesma autoridade. Portanto, há nessa associação uma dupla relação: do membro do *Estado* com o *soberano*; e do compromisso consigo mesmo e com o público. A lei fundamental é o contrato social e este não tem necessidade de outro fiador além da força pública, porque sendo o soberano o corpo político ativamente, ele nunca lesaria a si mesmo. Nem mesmo o particular pode se julgar lesado porque, se consente com o contrato, também faz parte do corpo político enquanto Estado e enquanto soberano. Em relação à posse dos bens particulares, só o contrato social pode legitimá-la e só a força pública pode protegê-la. O direito de propriedade é inviolável, é um direito particular e individual. O soberano não pode aniquilá-lo, mas pode legitimamente apoderar-se dele. Portanto, há uma diferença entre a propriedade e o poder de uso. O fundamento do poder soberano é a “Vontade Geral” e esta só se manifesta quando o povo legisla como um todo, quando não há divisão do povo enquanto todo. Ainda que haja magistrados, eles são meros administradores do povo. Assim, o povo nunca pode se despojar de sua soberania e o magistrado também está submetido a lei que ele faz observar (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 646ss./O C, IV, p. 836ss.).

Nas viagens, Emílio não estudará os governos nas capitais, pois as grandes cidades são no geral muito parecidas. Ele deve estudar as leis e os governos nas províncias, pois nesses lugares os caracteres são mais autênticos e marcam mais o caráter de uma nação. Para identificar a boa qualidade dos governos, Emílio se atentará para duas marcas: o povoamento e a

distribuição. Segundo Rousseau, o país que mais se povoa é o mais bem governado, mas o povoamento deve ocorrer por efeito natural do governo e dos costumes, e não por colônias ou por outro acidente passageiro. Além disso, não se trata de um caráter meramente quantitativo da população, mas sim da distribuição do povo e da riqueza por todo o território. Para Rousseau, as cidades muito grandes e populosas debilitam o Estado: a riqueza que elas produzem é aparente e ilusória; para manter uma cidade como Paris, por exemplo, o governante deve onerar a riqueza produzida em muitas outras províncias (Ibid., p. 662/Ibid., p. 851).

O preceptor não teme que as viagens ofereçam um novo risco que possa desviar Emílio, ele está seguro de que a promessa de casamento com Sofia protegerá seu aluno de qualquer corrupção nessas viagens. Nesse contexto, ao final da educação política, Rousseau confessa que a ideia de tipificar seu aluno como amoroso e sensível não foi uma ideia original. Ele se inspirou num preceptor inglês que educava um jovem chamado Lord John. Em Veneza, Rousseau presenciou a cena em que o jovem inglês, ao receber a notícia de que sua noiva confeccionava punhos especiais para ele, jogou ao fogo outros punhos que uma dama da cidade havia lhe presenteado. Por conta desse gesto, Rousseau supõe uma excelente índole no jovem e se inspirou na formação da sensibilidade romanesca de Emílio:

Já não se sabe de quanto é capaz o verdadeiro amor sobre as inclinações dos jovens, porque, não o conhecendo mais do que eles, os que os educam os afastam dele. No entanto, um jovem ou deve amar ou ser debochado. É fácil enganar pelas aparências. Citar-me-ão mil rapazes que, dizem, vivem muito castamente sem amor; mas cite-me um homem feito, um verdadeiro homem que afirme ter passado assim a juventude e que seja de boa-fé (Ibid., p. 665/Ibid., p. 853).

Feita a viagem, conhecidos os princípios do direito político, comparados com o governo de algumas nações, qual foi o balanço? Emílio percebeu que liberdade e propriedade, em alguma medida, se excluem mutuamente, e que se preciso fosse abdicar da riqueza pela liberdade assim o faria. Sua única dependência, para ele “insubstituível”, é o amor por Sofia. Nesse caso, ele precisava de apenas um rancho em qualquer lugar onde pudesse se casar e ser feliz. Reiterando certo pessimismo político que Rousseau apresenta já no início do *Emílio* (não é possível educar o cidadão, pois as instituições públicas não existem mais), o preceptor adverte que as sociedades modernas compostas por indivíduos sempre divididos entre seus interesses e deveres não observam os princípios do direito político, tais sociedades são sempre imperfeitas. Porém, ainda que o balanço fosse negativo, ainda assim Emílio devia sua condição de homem pela convivência entre outros cidadãos e, por isso, deveria cumprir suas obrigações civis, mesmo que as leis da sociedade que escolhesse não passassem de simulacros da “Vontade Geral”. O preceptor observa ainda que a felicidade conjugal e a vida retirada nunca deveriam

impedir Emílio de cumprir seus deveres como membro de uma 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” (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 672/ OC, IV, p. 860).

Emílio e Sofia finalmente se casam, mas Rousseau não termina sua obra aqui. Antes de encerrar, ele volta a fazer uma aplicação da teoria da diferença sexual e do consentimento amoroso. A cena é no mínimo curiosa, trata-se da intervenção do preceptor logo após o casamento numa conversa íntima com o casal. Aparentemente, o preceptor dá conselhos sobre os prazeres sexuais na vida conjugal, mas seu objetivo é reforçar a ideia da dependência e da complementariedade do homem e da mulher na vida social. Basicamente, para manter a felicidade conjugal, Emílio e Sofia devem continuar a ser namorados mesmo depois de casados, devem cuidar para que as obrigações conjugais não onerassem o amor, pois “o prazer não se pode comandar [...], no casamento os corações estão unidos, mas os corpos não estão subjugados [...], cada um dos dois deverá ser do outro só na medida em que o quiser”. Da parte de Sofia, ela deve ser senhora dos próprios desejos e dos desejos do marido; da parte de Emílio, ele deve ser respeitoso, obter tudo do amor de Sofia e nunca do dever conjugal; que o menor dos favores de Sofia seja para Emílio não um direito, mas uma graça concedida (Ibid., p. 675/Ibid., p. 862-863). Por conta do seu temperamento, Sofia deve ter ascendência sobre Emílio, mas não abusar do seu império. Sofia deve saber valorizar os favores concedidos, manter certa distância de seu homem, mas as recusas devem ocorrer por verdadeira modéstia e não por mero capricho. Sofia deverá conquistar a confiança de Emílio, de modo que ele nada resolva sem antes deliberar com ela, que ela se torne indispensável para a vida dele. Sofia deve “empregar a faceirice no interesse da virtude e o amor em proveito da razão” (Ibid., p. 679/Ibid., p. 866).

Rousseau encerra seu tratado pedagógico com a notícia de que Emílio seria pai, o ciclo da vida continuaria, e o indivíduo educado da maneira a mais adequada possível para a sociabilidade exerceria agora a função de educador. O final do *Emílio* parece mesmo uma volta aos começos: o verdadeiro preceptor é o pai, os cuidados maternos não se alienam, e na impossibilidade histórica de educar o verdadeiro cidadão, ainda assim é possível uma educação doméstica, eis uma vez mais a importância da formação da família no cuidado das crianças.

A análise da obra *Emílio* e, particularmente, a dos livros IV e V, confirma nossa hipótese de que a sexualidade opera como uma espécie de catalisador da sociabilidade. A sexualidade não é um elemento que simplesmente acelera o processo de socialização, mas sim

uma espécie de dispositivo por meio do qual o preceptor controla o nascimento das paixões e desenvolve um tipo de sensibilidade moral no interesse de uma vida social a mais harmônica possível. Nesse sentido, o sexo não poderia ser entendido apenas na chave de uma necessidade fisiológica, pois esta é puramente passiva, limita-se a conservação do corpo por meio das sensações de prazer ou dor. A sensibilidade física por si só não permitiria uma abertura para a vida social. No entanto, Rousseau mostrou que, a partir do desenvolvimento do corpo físico, ocorria a ativação das faculdades intelectuais, particularmente, a razão sensitiva, que já se manifestava na formação do juízo e do raciocínio. Ainda que essas operações se voltassem para a relação do indivíduo com as coisas físicas, tais operações já mostravam o modo pelo qual as faculdades operariam junto à sensibilidade durante o amadurecimento sexual. Na adolescência, o aluno se tornou suscetível às paixões e se interessou espontaneamente pelos outros. Para Rousseau, é nesse momento que começa propriamente a vida humana. Mas no primeiro momento da adolescência, o papel do preceptor continuou negativo e consistiu em prolongar a inocência para prevenir que a faculdade da imaginação não antecipasse a natureza. Era como se o conhecimento precoce do sexo comprometesse o desenvolvimento ordenado das paixões e a autonomia moral. Ao prolongar a inocência, o preceptor tirou proveito dessa superabundância de vida, oriunda do amadurecimento sexual, ordenando o nascimento das paixões, cultivando as operações do juízo e do raciocínio nas relações morais. A ativação da sensibilidade moral foi o momento do nascimento consciente dos sentimentos de amizade, de benevolência, e a aquisição das noções de equidade, de justiça e do fundamento da ordem moral. Com a tomada de consciência do seu ser moral, o aluno pode então compreender a natureza ambivalente do desejo sexual: este diz respeito a uma necessidade física, mas na medida em que esse ato também envolve o outro, ou seja, um ser igualmente sensível, inteligente, dotado de vontade livre, o desejo sexual também se compreende como uma necessidade moral. Para Emílio, a tomada de consciência do desejo sexual não é apenas uma tomada de consciência da dualidade do ser humano, mas também um momento de transcendência do físico para o moral. Na educação sexual propositiva, o preceptor fez um uso da linguagem para agir sobre a imaginação e modular sensibilidade do aluno, de modo a orientar o nascimento da paixão amorosa fixando-a num objeto específico. A razão aprovava os caracteres desse objeto, mas houve igualmente todo um trabalho do preceptor para permitir que a sensibilidade afetiva do aluno o dispusesse para esse objeto específico. A namorada imaginária se tornou então um parapeito para que, durante a educação do gosto e da sensualidade, o jovem não se corrompesse numa vida mundana em Paris. Já a promessa do casamento com Sofia se tornou um estímulo para a educação política. Para se tornar esposo legítimo e membro de uma sociedade política, Emílio

deveria antes se tornar senhor das próprias paixões e conhecer os princípios do direito político. A descrição da natureza da mulher teve um papel fundamental no processo final de inserção na ordem civil. Na exposição acerca da diferença sexual, Rousseau elaborou uma relação de complementariedade e interdependência entre o homem e a mulher, mas atribuiu ao sexo feminino um poder fundamental. Como bem observaram Bloom, Hochart e Habib, é a especificidade da experiência do desejo feminino que coloca a união sexual nos termos de uma relação verdadeiramente moral, e faz da família uma unidade pré-política em que a liberdade, a vontade e os desejos das partes devem ser reciprocamente respeitadas.

Até o presente momento de nosso estudo, pretendemos mostrar que a sexualidade é um tema importante na obra de Rousseau por meio do qual ele articulou as teses fundamentais de seu pensamento filosófico. No primeiro capítulo, a análise da paixão amorosa da estética romanesca e teatral nos mostrou uma primeira aproximação da questão sexual. Sobre a representação da paixão amorosa no teatro e no romance, Rousseau tem uma posição crítica de teor moral e político. De um lado, sua argumentação consistiu em desconstruir essas representações nas artes e revelar o seu caráter “ideológico”. Ainda que se possa imputar certo excesso na indignação de Rousseau por identificar essas representações como mera “libertinagem”, “moral epicurista”, o essencial de sua crítica consistiu em denunciar o vínculo dessas representações com um certo tipo de mentalidade filosófica, com costumes de determinadas classes sociais, com certo tipo de sociabilidade. E o posicionamento de Rousseau não se confundiu com o moralismo religioso, pois ele igualmente rechaçou a condenação teológica que identifica o sexo com o pecado e que, de maneira hipócrita, nega a natureza sexual do homem.

Neste segundo capítulo, nossa análise consistiu em mostrar de que modo Rousseau articulou o tema da sexualidade na sua explicação da passagem do estado de natureza para o estado de sociedade. Nesse ponto, podemos dizer que Rousseau estabelece uma teoria propositiva sobre o sexo. De saída vimos que a descrição do corpo físico da mulher selvagem constitui uma vantagem para espécie humana porque colabora para a independência e o estado de paz. A primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade* nos leva a concluir que nem a fragilidade nem a maternidade são atributos naturais da mulher. No estado de natureza, a união entre os sexos é descrita como inócua e fugidia: o sexo não gerava vínculo afetivo, não gerava furor, ciúmes ou hostilidade entre os homens naturais. Assim, o sexo singularizava o selvagem,

pois o distinguia tanto do homem civil quanto dos demais animais. Com base nisso, buscamos destacar o modo pelo qual a sexualidade compunha um trio com a liberdade e a perfectibilidade na história da socialização da espécie humana. Por conta de sua ambivalência, o sexo poderia ser considerado tanto como uma necessidade vinculada à natureza quanto uma necessidade vinculada à opinião. Na articulação com a liberdade e a perfectibilidade, o sexo também permutava posições de causa e efeito no processo de socialização. Ora sob o efeito das transformações da liberdade e da perfectibilidade, como a cabana e a família, ora como causa de outras transformações, como o amor ao bem-estar, o sexo reiterava a conformação familiar e participava na gênese das paixões sociais no comércio sexual. Nesse sentido, vimos também que a interdição do incesto foi uma ocasião fundamental para uma abertura social mais consistente, pois estimulou o desenrolar das línguas e fez emergir o pudor nas relações sexuais. Na união sexual, podemos dizer que o pudor é uma espécie de paixão que desempenha um papel análogo ao da piedade para modular o impulso sexual, impedir que o ato degenere em depravação ou violência. Na narrativa antropológica de Rousseau, a interdição do incesto opera como uma válvula de controle que impele o homem a se mover, partindo da natureza, em direção à cultura.

Se o tipo de leitura que propusemos do *Discurso sobre a desigualdade* e do *Ensaio sobre a origem das línguas* pôde parecer um pouco heterodoxa porque focamos nas contribuições da sexualidade no processo de socialização da espécie, lançamos mão então da exposição da obra *Emílio*. Considerada como centro do sistema filosófico, essa obra nos ofereceu um fundamento teórico que justificou o tipo de leitura que propusemos para os outros textos de Rousseau. Como vimos nos livros IV e V, a sexualidade operou como uma espécie de catalisador da sociabilidade, um tipo de dispositivo por meio do qual o preceptor pode não apenas ordenar o nascimento das paixões no aluno para a vida social harmônica, mas também modular seu caráter, tipificar sua sensibilidade afetiva, de modo a propor uma sociabilidade humana que não fosse muito artificial.

A teoria da diferença sexual e a opinião de Rousseau sobre as mulheres foi um complicador para nossa análise. Não que houvesse alguma contradição entre o que Rousseau disse a respeito das mulheres no livro V do *Emílio* e o modo pelo qual ele descreveu a mulher selvagem no *Discurso sobre a desigualdade*. Essas contradições são aparentes, pois são proposições em contextos diferentes em que o conceito de natureza não opera do mesmo modo. As dificuldades estavam mesmo no interior do *Emílio*. Para citar uma delas, Rousseau afirma que até a idade núbil o homem e a mulher não têm nada que os diferencie, e antes da

adolescência Emílio é educado numa espécie de neutralidade sexual. No entanto, no livro V, Rousseau elabora toda uma educação feminina, da infância à idade núbil, segundo uma teoria da diferença sexual. Apesar de todo o cuidado e esforço das análises de Patrick Hochart e Claude Habib, certas passagens do livro V não são fáceis de serem interpretadas. Tudo se passa como se na teoria da diferença sexual, algo fundamental para o tipo de sociabilidade pensada por Rousseau no seu tempo histórico, restasse um efeito indesejável. Sobretudo, para um leitor contemporâneo que tem em mente a crítica feminista, e os estudos sobre sexualidade e gênero que recentemente têm se voltado para autores do século XVIII. No entanto, Jean-Jacques Rousseau é ainda um pensador complexo e sua obra cheia de nuances. Por essa razão, parece-nos útil acrescentar ao nosso estudo outros textos da sua lavra, notadamente, aqueles que se ligam ao romance, à autobiografia e os que tratam da botânica, pois são obras que nos permitem tensionar algumas proposições teóricas relativas ao sexo a partir do próprio Rousseau.

3. A criação

Que felicidade ter encontrado tinta e papel! Exprimo o que sinto para temperar-lhe os excessos, engano meus arrebatamentos aos descrevê-los (*A Nova Heloísa*, 1994, carta LIV, p.140/OC, II, p.146-147).

3.1 O paradoxo contra o preconceito

No livro II do *Emílio*, Rousseau explicou a importância de respeitar o desenvolvimento lento e gradual do corpo e das faculdades do aluno pela noção de educação negativa: “Não se trata de ganhar tempo, mas de perdê-lo. Leitores vulgares, perdoai meus paradoxos, é preciso cometê-los quando refletimos; e, digam o que disserem, prefiro ser homem de paradoxos a ser homem de preconceitos” (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 91/OC, IV, p. 323). Essa “frase de efeito” ficou famosa, não apenas pela complexidade das teses presentes no *Emílio*, mas também pela consciência do autor acerca das idiossincrasias de seu pensamento. No primeiro capítulo de nossa tese, vimos um exemplo dessa característica peculiar de Rousseau quando se colocava na embaraçosa posição de crítico severo de romances, ao mesmo tempo em que iniciava a composição da *Nova Heloísa*. Vimos que um modo de compreender essa posição ambivalente estava no papel que o romance havia desempenhado na Inglaterra, a partir das obras de Samuel Richardson. De modo geral, tanto Richardson quanto Rousseau, ao colocarem o romance a serviço da moralidade, resolveram um dilema estético e moral, e contribuíram para a ascensão desse gênero literário a partir do século XVIII.

Mas no caso de Rousseau, a forma literária apresentava ainda outra vantagem. Como bem notou Bernard Guyon, o romance por cartas, graças ao diálogo permanente que institui entre as personagens, oferece um meio excepcional de fazer aparecer simultaneamente os aspectos múltiplos da sensibilidade e as riquezas contrastadas do pensamento do filósofo genebrino (GUYON, *Introductions*. In: ROUSSEAU, *La Nouvelle Héloïse*. OC, II, 1961, p. XXXVI). Podemos dizer, então, que na forma literária o pensamento antitético de Rousseau pode se desenvolver com maior liberdade, o que também confere maior liberdade de interpretação para o estudioso. Nesse sentido, gostaríamos de abordar agora o romance e a autobiografia, para verificar em que medida esse novo escopo bibliográfico nos permite explorar novas nuances sobre o tema da sexualidade no pensamento de Rousseau.

O romance *Júlia ou A Nova Heloísa* conta uma história de amor proibido por uma questão de casta. Júlia é nobre, Saint-Preux, seu professor particular, é plebeu, ambos estão na idade núbil e se apaixonam intensamente. Nas primícias desse amor, eles contam ainda com a amizade de Clara, prima de Júlia, cúmplice dos amantes, “e até qualquer coisa mais”.⁵⁰ No entanto, eles não podem viver esse amor porque Júlia já estava prometida em casamento para outro homem: o Senhor de Wolmar. Durante uma batalha, Wolmar havia salvado a vida do Barão d’Étange, o pai de Júlia. Este promete então a filha em casamento ao amigo para saldar essa dívida de honra entre nobres. Por ter seu amor ultrajado e ser tratada como uma espécie de mercadoria, Júlia enfrenta a autoridade paterna e se entrega para Saint-Preux. Na primeira vez, ela havia sucumbido por pura fraqueza, a paixão havia tomado a máscara da virtude, e Júlia não resistira à tentação carnal. Mas na segunda vez, ela o fez de maneira calculada: num jantar promovido pela família d’Étange, Júlia convoca Saint-Preux para uma noite de amor em seu gabinete. Seu plano envolvia a concepção de um filho, de modo a forçar um casamento com o namorado, contra a vontade do pai, mas que de algum modo salvasse a “honra” da família. Porém, o Barão, sem saber que Júlia estava grávida, num momento de fúria, agride a filha, ela aborta e seu plano é frustrado. O namoro com Saint-Preux estava definitivamente acabado. Júlia aceita com resignação a vontade do pai, sacrifica seu amor e se casa com Wolmar. Mas, ao contrário do que imaginara, o casamento não foi seu suplício. Com o passar dos anos, vivendo uma vida honesta e virtuosa, ela percebeu que seu marido quinquagenário era um homem excepcional. Ele era sabedor das desventuras de juventude da esposa, antes mesmo do casamento, e mesmo assim desenvolvera um verdadeiro amor por ela. Wolmar também não era um marido ciumento, inclusive, ao saber do paradeiro do antigo amante da esposa, convida-o para se juntar a eles em seu castelo em Clarens. Na verdade, Wolmar também tinha um plano: por meio de um choque mnemônico ele queria curar a esposa dos remorsos do passado e Saint-Preux da paixão que ainda perdurava no presente. O método de Wolmar consistia em substituir o passado pelo presente, de modo que Júlia fosse feliz sem culpa e Saint-Preux superasse o ressentimento da humilhação social. O marido de Júlia era homem excepcional, mas nesse ponto subestimou as forças da paixão. Júlia se manteve fiel, mesmo quando o marido a deixara sozinha por oito dias em companhia do antigo amante, mas, no leito de morte, ela confessa que

50ROUSSEAU, *Confissões*, 1964, p. 416/OC, I, p. 430.

nunca deixou de amar Saint-Preux, que um dia mais na presença dele, ela teria sucumbido à paixão.

Eis, em linhas gerais, um resumo da história da *Nova Heloísa*. Como se pode notar, a tensão entre o amor e a virtude é a principal linha de força do romance. O destino trágico da protagonista, ela morre precocemente para salvar a vida do filho, somado à sua confissão final, faz com que o leitor esteja sempre em dúvida se foi a virtude que saiu vencedora desse combate ou se foi o amor por Saint-Preux que triunfou. No que toca a questão sexual, o romance oferece uma rica reflexão que nos permite aprofundar o tema da sexualidade a partir das perspectivas de alguns personagens. Concentremo-nos em três: Júlia, Saint-Preux e Clara, e vejamos de que modo o romancista mobiliza a questão sexual:

Júlia é a personagem do romance que defende a teoria da diferença sexual. Na carta XLVI da 1ª parte, ela escreve a Saint-Preux nos seguintes termos:

[...] Persisto em minha opinião de então e não saberia imaginar um modelo comum de perfeição para dois seres tão diferentes. O ataque e a defesa, a audácia dos homens, o pudor das mulheres não são convenções como pensam teus filósofos mas instituições naturais que é fácil explicar e das quais se inferem facilmente todas as outras distinções morais. [...] Uma mulher perfeita e um homem perfeito não devem se assemelhar nem de alma, nem de rosto, estas vãs imitações entre os sexos são o cúmulo do disparate; fazem rir o sábio e fugir os amores... (ROUSSEAU, *A Nova Heloísa*, 1994, p. 124/OC, II, p. 128).

A teoria da diferença sexual é retomada na carta X da 4ª parte. Dessa vez, a exposição sai da pena de Saint-Preux, mas ele apenas narra para outro personagem, Lorde Eduardo, o método pelo qual Júlia administra os empregados da casa. Em Clarens, há uma separação entre os sexos por meio de uma “divisão sexual” do trabalho. Isso evita o intercâmbio contínuo, previne a libertinagem, e mantém as diferenças sexuais:

O princípio da Sra. de Wolmar sustenta-se muito bem pelo exemplo de sua casa. Como cada um está, por assim dizer, totalmente em contato com pessoas do seu sexo, as mulheres vivem muito separadas dos homens. Para evitar ligações suspeitas entre eles, seu grande segredo é o de ocupar continuamente uns e outros, pois seus trabalhos são tão diferentes que apenas a ociosidade os reúne (ROUSSEAU, *A Nova Heloísa*, 1994, p. 393/OC, II, p. 451).

Como se pode notar, o discurso de Júlia está em consonância com a teoria que aparece na *Carta a d'Alembert*⁵¹ e no livro V do *Emílio*: as diferenças físicas implicam em diferenças morais, o intercâmbio contínuo pode conduzir à libertinagem e comprometer as diferenças entre os sexos, que para Rousseau é nocivo tanto do ponto de vista da relação de complementariedade entre os sexos, quanto do ponto de vista do desejo sexual, pois as imitações fazem “fugir os amores”.

No que diz respeito ao desejo, a perspectiva da personagem Júlia não é de fácil decifração, pois na medida em que recai sobre ela a contenção do pudor, o desejo sexual opera no regime obliquidade. Jean Ehrard (*Le corps de Julie*, 1997) e Christophe Martin (*L'empire des sens*, 2014) têm já explorado as dificuldades dessa decifração. Ehrard argumenta a respeito da presença física de Júlia, não apenas como objeto oferecido ao desejo, mas também como sujeito do próprio desejo. Por exemplo, as cartas sobre o primeiro beijo, sobre o momento que antecedeu a noite de amor no gabinete e sobre retrato de Júlia, mostram que a intensidade do desejo de Saint-Preux, ainda que façam referência ao inefável, parte sempre das sensações físicas que remetem ao corpo de Júlia. Sobre o primeiro beijo, Saint-Preux escreve a Júlia na carta XIV da 1ª parte:

Meus sentidos estão alterados, todas as minhas faculdades estão perturbadas por esse beijo mortal. Queria aliviar meus males? Cruel, tu os agravas. Foi veneno que colhi em teus lábios; ele fermenta, inflama meu sangue, ele me mata e tua piedade faz-me morrer [...] a boca de Júlia... pousar-se, comprimir-se sobre a minha e meu corpo em teus braços? [...] guarda teus beijos, não poderia suportá-los... são por demais acres, por demais penetrantes, atravessam, queimam até a medula... eles me enlouqueceriam. (ROUSSEAU, *A Nova Heloísa*, 1994, p. 71-72/OC, II, p. 63).

Sobre o momento que antecede a noite de amor, Saint-Preux escreve a carta LIV da 1ª parte:

[...] Aqui tudo deleita e alimenta o ardor que me devora. Ó Júlia! ela [a habitação] está repleta de ti e a chama de meus desejos derrama-se sobre todos os teus vestígios. Sim, todos os meus sentidos estão embriagados ao mesmo tempo. Não sei que perfume quase insensível, mais doce do que a rosa e mais leve do que a íris, exala-se aqui em toda parte. Julgo ouvir o som carinhoso de sua voz. Todas as tuas peças de roupa espalhadas apresentam à minha ardente imaginação as partes de ti mesma que elas encobrem (Ibid., p.140/Ibid., p.146-147).

⁵¹Tal como sugere Rousseau no final da *Carta a d'Alembert*, Júlia também elabora jogos e bailes em Clarens de modo a combinar casamentos entre os empregados. Cf. ROUSSEAU, *A Nova Heloísa*, 1994, p. 395 ss./OC, II, p. 453 ss.

Quanto ao retrato de Júlia (carta XXV, 2ª parte), após as primeiras homenagens entusiasmadas, Saint-Preux faz algumas críticas ao trabalho do retratista, sobretudo, porque o pintor, sob o pretexto de embelezar o modelo, atenuou alguns traços que na verdade singularizam o rosto de Júlia. Em suas correções, Saint-Preux faz novas descrições físicas: a finura do olhar, duas ou três veias sob a pele que ocasionam a púrpura das faces, as covinhas no canto da boca, a tonalidade cinza dos cabelos louros, a leve sinuosidade do rosto etc. (Ibid., p. 260 ss./Ibid., p. 290 ss.). Para Jean Ehrard, o lirismo de Rousseau não tem nada de desencarnado e, ainda que em descrições indiretas e dispersas, o corpo físico de Júlia está presente no romance. Ainda segundo este comentador, do ponto de vista do corpo enquanto sujeito do desejo, mesmo que interdito não permita que vejamos Saint-Preux através da perspectiva de Júlia, a sensualidade da protagonista é manifesta (EHRARD, 1997, p. 110-111). Por exemplo, na carta IV, 1ª parte, ela confessa a reciprocidade de seu amor por Saint-Preux: “senti o veneno que corrompe meus sentidos e minha razão [...] Tudo fomenta o ardor que me devora” (ROUSSEAU, *A Nova Heloísa*, 1994, p. 51/OC, II, p. 39). Já na carta XVIII, 3ª parte, ela pondera sobre os efeitos do primeiro beijo:

Aprendi no bosquezinho de Clarens que contara demais comigo e que nada se deve conceder aos sentidos quando se lhes quer recusar alguma coisa. Um instante, um único instante inflamou os meus com um fogo que nada pôde extinguir (Ibid., p. 302/Ibid., p. 346).

Segundo Jean Ehrard, o fogo que a queima e o ardor que a devora não são metafóricos, e mesmo depois de casada, Júlia não mudou sua sensualidade. A tranquilidade de Clarens, diz o comentador, tem oferecido a ela prazeres físicos mais inocentes como os da mesa em substituição aos do amor, e a sabedoria que ela aplica sobre a “arte de gozar” é também uma confirmação de seu temperamento voluptuoso (EHRARD, 1997, p. 111-112). Christophe Martin tem aprofundado essa interpretação de viés psicanalítico a respeito do mecanismo de substituição dos prazeres na *Nova Heloísa*. Para Martin, há um tratamento oblíquo do prazer e do gozo que nos permite pensá-los na forma de deslocamentos. Por exemplo, na segunda metade do romance, que narra o triunfo da virtude e a honesta vida de casada, o romancista descreve uma “arte de gozar” na qual o prazer de Júlia é substituído por suplementos como a gula, a jardinagem e a devoção (MARTIN, *L’empire des sens*, 2014). Vejamos como Saint-Preux descreve a “arte de gozar” de Júlia na carta II da 5ª parte:

Júlia possui o corpo e a alma igualmente sensíveis. A mesma delicadeza reina em seus sentimentos e em seus órgãos. Era feita para conhecer e apreciar todos os prazeres e por muito tempo não amou tão ternamente a própria virtude se não como a mais doce

das volúpias. Hoje, que sente em paz essa volúpia suprema, não recusa a si mesma nenhuma das que podem associar-se àquelas, mas sua maneira de apreciá-las assemelha-se à austeridade dos que a ela se recusam e a arte de gozar é para ela a das privações; não essas privações penosas e dolorosas que ferem a natureza [...], mas as privações passageiras e moderadas que conservam à razão todo o seu poder e, servindo de ingredientes ao prazer, evitam seu desgosto e seu abuso [...] Toda a [arte] que usa para dar valor às menores coisas é a de recusá-las vinte vezes a si mesma para gozar uma (ROUSSEAU, *A Nova Heloísa*, 1994, p. 469/OC, II, p. 541).

Segundo Martin, o sistema deduzido por Saint-Preux é uma arte da volúpia temperante submetida a uma economia da avareza: todo prazer deve ser consumido com parcimônia. Não se trata de simplesmente reprimir o desejo, mas sim de se privar um pouco para aumentar o prazer no momento do gozo. Nessa carta sobre a “arte de gozar”, nada é dito sobre o prazer sexual. No entanto, pondera o comentador, o fato de ser descrita longamente por Saint-Preux e de Júlia ser praticamente dispensada da teorização, convidaria o leitor a se interrogar sobre o estatuto desse discurso: se a lógica narrativa da *Nova Heloísa* não é uma provocação crítica às práticas substitutivas e suplementares que reenvia à ausência de gozo sexual (MARTIN, 2014).

De fato, vemos no romance a descrição da gulodice, da devoção religiosa, e da prática da jardinagem como prazeres exclusivos de Júlia, como um signo que caracteriza a mudança moral pela qual passou a protagonista na segunda metade do romance, quando em tese ela havia superado sua paixão por Saint-Preux. Seguindo essa interpretação de Christophe Martin, o “prazer suplementar” que mais nos chama a atenção é o da jardinagem. O Eliseu, o jardim secreto de Júlia, é cercado de mistérios: ele se opõe espacial e simbolicamente ao bosquezinho de Clarens, a densidade de sua vegetação não permite penetrá-lo num golpe de vista, fica trancado a chaves, foi organizado exclusivamente por Júlia, um trabalho individual que ela começou após a morte da mãe e antes do casamento com Wolmar. Saint-Preux teve a permissão de visitar o Eliseu: ele percorreu com “êxtase esse pomar assim metamorfoseado”, foi surpreendido pela sensação agradável de frescor das sombras obscuras, a vegetação densa, as flores nativas espalhadas, o murmúrio das águas, o canto dos pássaros, julgou estar no lugar mais selvagem e mais solitário da natureza, como se ele fosse “o primeiro mortal a ter alguma vez penetrado nesse deserto” (ROUSSEAU, *A Nova Heloísa*, 1994, p. 410ss./OC, II, p. 471ss.).

Para Christophe Martin, o Eliseu é um suplemento do prazer proibido. O comentador salienta o fato de que Júlia o começou após a morte da mãe e antes do casamento com Wolmar, período da grande separação dos amantes. Nesse caso, a elaboração do jardim poderia ser pensada como um duplo trabalho de luto: o luto pela morte da mãe e o luto pela morte da paixão. Martin se atenta para o fato de Júlia insistir na tese da economia na elaboração

do jardim, produzido unicamente pelos cuidados de suas mãos, numa intimidade quase carnal. No jargão psicanalítico, diz o comentador, o Eliseu designa um intenso “investimento afetivo e libidinal”. Para Martin, o Eliseu é uma empresa feminina muito forte a partir da qual se faz notar metáforas sexuais como a obsessão pela sombra, a umidade, o lugar fechado em alusão ao sexo de Júlia.⁵² Mas o investimento no Eliseu é considerado “inocente” porque ele nada custou. Para Martin, tudo se passa como se a “pulsão desejante” fosse deslocada da morte e da proibição para a elaboração do jardim. O Eliseu, conclui o comentador, é menos o lugar da sublimação do que do suplemento (MARTIN, 2014). Nota-se, assim, uma proximidade do interesse de Rousseau pelo reino vegetal com aquele que manifesta com o tema do sexo.

Júlia aparece como a porta-voz da teoria da diferença sexual, pensada tanto do ponto de vista da complementariedade entre os sexos, quanto do desejo sexual. Por causa da repressão que pesa sobre o desejo sexual feminino, a perspectiva dessa personagem se manifesta no registro da obliquidade. Com Jean Ehrard, podemos notar a presença física do corpo de Júlia, como objeto e como sujeito do desejo. Para esse comentador, a morte de Júlia no final do romance proclama não apenas os direitos do coração, mas também os direitos do corpo (EHRARD, 1997). Já para Christophe Martin, a lógica narrativa do romance e o tema do prazer feminino conduzem Rousseau a colocar à prova sua convicção obstinada de que a passagem ao ato sexual não é o todo do gozo, e de que o verdadeiro prazer não está na posse (MARTIN, 2014).

Quanto a esse ponto, a perspectiva da personagem Saint-Preux pode trazer contribuições a respeito da possessão carnal. Saint-Preux é o porta-voz da experiência do gozo, é ele que oferece o testemunho da noite de amor no gabinete de Júlia. A situação é elaborada pelo romancista em duas cartas. Num primeiro momento, carta LIV da 1ª parte, enquanto aguardava Júlia, Saint-Preux descreve cuidadosamente os objetos do quarto: o toucado, a camisola transparente, os chinelos, o corpete, objetos que remetiam ao corpo da amada e que aguçavam os desejos. Ainda que possa parecer pouco verossímil um amante se dispor a escrever uma carta nessa ocasião, a escritura servia para temperar a intensidade do desejo para que o

52 Quanto a esse ponto, Martin indica o artigo de André Blanc (BLANC, *Le jardin de Julie*, 1982). Para Blanc, há uma leitura possível da carta sobre o Eliseu, uma leitura intermediária, simbólica, essencialmente erótica, que está ao nível do remetente, Saint-Preux. Com base na descrição feita por Saint-Preux em relação à vegetação, à umidade e ao lugar estreito e fechado, Blanc afirma que “o Eliseu é a projeção da feminilidade e, mais exatamente, do sexo de Júlia”. Mas, ao contrário do jardim do Éden, que remete ao pecado, o Eliseu permite a Saint-Preux reconhecer a inocência (Ibid., p. 360-362).

gozo ocorresse no momento da possessão: “Que felicidade ter encontrado tinta e papel! Exprimo o que sinto para temperar-lhe os excessos, engano meus arrebatamentos ao descrevê-los” (ROUSSEAU, *A Nova Heloísa*, 1994, carta LIV, p.140/OC, II, p. 146-147). Na carta seguinte, Saint-Preux escreve:

Oh! morramos, minha doce Amiga! [...] Provara o prazer e acreditava conceber a felicidade. Ah! Não sentira senão um sonho ilusório e não imaginava senão a felicidade de uma criança! Meus sentidos enganavam minha alma ainda ignorante, somente neles procurava o bem supremo, e descobri que seus prazeres esgotados não eram senão o começo dos meus [...] Divina Júlia! Posse deliciosa a qual mal bastam os arrebatamentos do mais ardente amor! Não, não são esses arrebatamentos que mais me faltam: ah! Não, retira, se for preciso, esses carinhos inebriantes pelos quais daria mil vidas, mas devolve-me tudo que não eram eles e os apaga mil vezes. Devolve-me essa íntima união das almas que me anunciavas e que tão bem me fizeste provar [...] Meus sentimentos, não o duvides, desde ontem mudaram de natureza, tomaram não sei quê de menos impetuoso, porém de mais suave, de mais terno e de mais encantador [...] Nem mesmo imaginava uma outra felicidade senão a de sentir assim teu rosto ao lado do meu, tua respiração sobre minha face e teu braço ao redor do meu pescoço. Que calma em todos os sentimentos! Que volúpia pura, contínua, universal! O encanto do gozo estava na alma, dela não mais saía, durava sempre (Ibid., p. 140-141/Ibid., p. 148).

O verbete “Gozo” da *Enciclopédia*, escrito por Diderot, é certamente um elogio eloquente da “volúpia que perpetua a cadeia dos seres vivos” (DIDEROT, 2015, p. 65-66). Mas essa carta de Saint-Preux quer ir além de um elogio ao prazer físico: o gozo não se extingue com a posse do corpo, ele se prolonga e alcança o grau máximo na “íntima união das almas”. Segundo Guyon, a carta LV nos traz a evocação desse momento único no qual os amantes, unidos corpo e alma, conheceram o milagre da perfeita felicidade. Essa carta, diz o comentador, é um canto de glória em honra ao amor, uma reabilitação da via carnal (GUYON, 1961, p. 1427).

Outra passagem do romance que evoca a experiência do gozo é a condenação da masturbação e o episódio em que Saint-Preux é conduzido ao prostíbulo. Na segunda parte do romance, quando teve de fugir para Paris, Saint-Preux se queixou para Júlia do abatimento da solidão e que a esperança só lhe oferecia o “recurso incerto e compensações perigosas” (ROUSSEAU, *A Nova Heloísa*, 1994, 208/OC, II, p. 228). Pelo tom da carta, Júlia temia que seu amante recorresse ao recurso “depravado que ultraja a natureza”. Para Júlia, a masturbação não passa de um prazer insípido e desprezível: “De que gozas quando gozas sozinho? Essas volúpias solitárias são volúpias mortas” (Ibid., p. 215/Ibid., p. 236-237). Saint-Preux nada diz a respeito das preocupações indiscretas da namorada sobre esse assunto. No entanto, sente a necessidade de confessar que foi ao prostíbulo. A situação é no mínimo irônica: durante sua estadia em Paris, Saint-Preux descreve com severidade as aristocratas parisienses, por causa da ousadia na vestimenta e do comportamento sexual, comparando-as com as mulheres públicas.

Saint-Preux condena ainda a galanteria francesa, “a mistura leviana e contínua entre os dois sexos”, que degradava o amor e dava ares de conveniência ao adultério (Ibid., p. 238ss./Ibid., p. 265ss). No entanto, esse austero observador da sociedade se deixou conduzir por alguns colegas a uma casa de prostitutas. Ele argumenta que quando percebeu do que se tratava era tarde demais para se retirar e que resolveu aproveitar a ocasião para fazer novas observações sobre a sociedade. No decorrer da noite, o vinho fez seu efeito e ele acabou nos braços de uma das moças da casa (Ibid., p. 262ss./Ibid., p. 294ss.).

Ao tomar ciência do ocorrido, Júlia ressentida mais as desculpas esfarrapadas de Saint-Preux que o ato em si mesmo. Segundo ela, Saint-Preux havia tomado ares de filósofo observador, mas se contentou em estudar os homens nas rodas de pessoas ociosas, fez generalizações injustas a respeito das parisienses, e o mais grave, não se retirou de uma casa de prostituição por medo de se passar por ridículo entre os colegas. Para Júlia, ele estava se habituando às máximas das grandes sociedades:

Não sei se vossa cômoda filosofia já adota as máximas que se dizem estabelecidas nas grandes sociedades para tolerar semelhantes lugares, mas espero, pelo menos, que não sejais como aqueles que se desprezam suficientemente para se permitirem seu uso, sob pretexto de não sei que quimérica necessidade que somente é conhecida pelas pessoas de má vida, como se os dois sexos fossem, nesse ponto, de naturezas diferentes e como se na ausência ou no celibato o homem de bem precisasse de recursos das quais a mulher de bem não precisa. Se esse erro não vos conduz às prostitutas, temo que não continue a vos perder a vós mesmo. Ah! Se quereis ser desprezível, sede-o pelo menos sem pretexto e não acrescentei uma mentira à devassidão. Todas as pretensas necessidades não têm suas fontes na natureza, mas na voluntária depravação dos sentidos. (Ibid., p. 269/Ibid., p. 301-302).

No tocante a condenação da masturbação, Bernard Guyon considera surpreendente que uma jovem tão pura tivesse tal receio, e que fizesse a seu amante um sermão sobre o prazer solitário. O comentador nos contextualiza acerca da crença médica da época, segundo a qual a masturbação poderia trazer prejuízo à saúde. Guyon cita, por exemplo, a obra *L'Onanisme* (1760) de Samuel Tissot, texto reeditado várias vezes no século XVIII e que era corrente mesmo entre mulheres. No entanto, o comentador considera inverossímil que uma jovem provinciana de boa família endereçasse a seu amante proposições tão viris e medicais. Inverossimilhança semelhante, diz o comentador, ocorre quando, ao final do romance, Júlia, esposa e mãe, expõe a Saint-Preux os perigos da continência (GUYON, 1961, p. 1481-1482).⁵³

⁵³ Essas cartas sobre a masturbação no romance de Rousseau podem ser contrastadas com a *Continuação do diálogo* de Diderot. Para o Doutor Bordeau, a masturbação é menos nociva que “as consequências funestas de uma continência rigorosa”, “melhor que corromper a mulher de outrem, ou do que expor a honra e a saúde” na casa de

Quanto a esses conselhos a respeito da continência, eles remetem ao último lance de amor do romance e a análise da questão sexual a partir da perspectiva da personagem Clara. Próximo ao fim da história, carta XIII da 5ª parte, Júlia penetra os segredos do coração de sua prima e descobre que ela estava apaixonada por Saint-Preux: Clara caiu na armadilha do amor, e como era viúva, estava exposta à tentação e à desonra. O melhor a fazer, então, aconselha Júlia, era esquecer os preconceitos sociais e desposar Saint-Preux: “Mas, rogo-te, a vergonha está em desposar aquele que se ama ou em amá-lo sem desposá-lo” (ROUSSEAU, *A Nova Heloísa*, 1994, p. 544/ OC, II, p. 633). Já na carta VI da 6ª parte, Júlia argumenta para Saint-Preux sobre a imprudência de um homem que aos 30 anos desejava ser celibatário e se fechar na solidão do campo com duas mulheres da mesma idade, uma casada, da qual foi amante um dia, e a outra, um terno amigo, com quem vivia numa perigosa familiaridade. Apesar dos freios morais da amizade, ele não estava livre “do império dos sentidos e das armadilhas da imaginação” (Ibid., p. 574/Ibid., 667). Para Júlia, o homem não foi “feito para o celibato e é bem difícil que em estado tão contrário à natureza não traga alguma desordem” (Ibid., p. 575/Ibid., p. 668).

Saint-Preux e Clara não se casam até o final do romance. Ele admite que sente atração por ela, mas recusa a proposta sob o argumento de que, depois de ter superado com tanta dificuldade sua paixão por Júlia, gostaria de seguir uma vida tranquila, livre das inquietudes dos desejos e da paixão: “Não sou um anjo, é verdade, mas habitarei a morada deles, imitarei seus exemplos” (Ibid., p. 583/Ibid., p. 678-679). Saint-Preux queria viver como se não tivesse sexo. Quanto à personagem Clara, ela também admite sentir atração por Saint-Preux, mas recusa a proposta de Júlia, menos pelo desejo de uma quietude angelical, mas sim pelo seu temperamento independente e a “aversão natural pelo jugo do casamento” (Ibid., p. 557/Ibid., p. 645). Clara merece uma atenção maior do que se costuma fazer quando se analisa o romance de Rousseau. A perspectiva dessa personagem produz as nuances mais interessantes no tema da sexualidade. Por exemplo, na cena do primeiro beijo, é ela quem seduz Saint-Preux no bosquezinho: “vi com surpresa tua prima aproximar-se de mim e, com um olhar agradavelmente suplicante, pedir-me um beijo [...] Mas que me aconteceu após um instante [...]

uma cortesã. A prática é mesmo recomendável para as moças para evitar que “retenção do fluído seminal” leve a uma “loucura fácil de prevenir” (DIDEROT, 1973, p. 424-425).

tua boca de rosas... a boca de Júlia...” (Ibid., p. 71/Ibid., p. 73). Clara compõe ainda outra cena com Júlia em que as carícias entre as primas era erotizada pelo espectador Saint-Preux:

Que serão inconcebível! Que delícias desconhecidas fizeste experimentar ao meu coração! [...] Que espetáculo encantador, ou antes, que êxtase ver duas Beldades tão comoventes abraçarem-se ternamente, o rosto de uma debruçar-se no seio da outra, suas lágrimas confundirem-se e banhar esse seio encantador, como o orvalho do Céu umedece um lírio recém-aberto! Senti ciúmes de uma amizade tão terna, nela encontrar não sei quê de mais interessante do que no próprio amor e censurava-me quase por não poder oferecer-te consolações tão caras, sem perturbá-las com a agitação de meus arrebatamentos. [...] nada na terra é capaz de excitar um tão voluptuoso enternecimento quanto vossos mútuos afagos e o espetáculo de dois amantes teria oferecido a meus olhos uma sensação menos deliciosa. Ah! Nesse momento ter-me-ia apaixonado por essa amável Prima, se Júlia não tivesse existido (Ibid., p. 114-115/Ibid., p. 115-116).

Bernard Guyon afirma não haver nesse excerto nenhum sentido equívoco, o comentador afirma que Rousseau, amoroso “ortodoxo”, apreciador da beleza feminina manifesta apenas sua viva sensibilidade (GUYON, 1961, p. 1408-1409). Talvez seja ironia do comentador, porque a composição da cena parece falar por si mesma, tanto do ponto de vista da erotização, quando do ponto de vista da liberdade de Clara junto à prima que suscitava ciúmes e arrebatamentos em Saint-Preux. A liberdade da personagem Clara fica ainda mais evidente na carta V da 2ª parte, quando ela faz uma disjunção entre a alma e o sexo, para justificar sua afeição por Júlia. Quando da descoberta do namoro pelo Barão, Júlia recebe uma proposta de fugir para Inglaterra e lá se casar com Saint-Preux, ela está tentada em aceitar a proposta e pede conselhos para prima. Clara, que naquele momento estava de casamento marcado com Senhor d’Orbe, afirma não poder ajudar numa questão tão grave, mas qualquer que fosse a resolução, ela abandonaria tudo para seguir Júlia:

Abandono um casamento prestes a realizar-se? *Manco-male*, minha cara; cabe ao Sr. d’Orbe, se me ama, consolar-se. Quanto a mim, embora estime seu caráter, embora não deixe de ter afeição pela sua pessoa e embora lamente perder nele um grande homem de bem, ele não é para mim ao lado de Júlia. Diz-me, minha filha, a alma tem sexo? Na verdade, não o sinto na minha. Posso ter fantasias mas muito poucas de amor. Um marido pode ser-me útil, mas nunca será para mim senão um marido, e desses, livre ainda e passável como sou, posso encontrar um em qualquer lugar do mundo. (ROUSSEAU, *Nova Heloísa*, 1994, p. 190/OC. II, p. 206).

Essa disjunção entre a alma e o sexo reflete um traço marcante dessa personagem: o gosto pela liberdade. Por exemplo, na segunda metade do romance (carta II, 5ª parte), Clara é anunciada como uma viúva faceira e de uma sensatez capaz de desconstruir certos ideais romanescos prescritos na educação feminina:

[...] Disse-te cem vezes, enquanto era solteira, não sou feita para ser esposa. Se tivesse dependido de mim, não teria casado. Mas nosso sexo somente compra a liberdade pela escravidão e é preciso começar por ser criada para tornar-se sua própria dona um dia [...] o casamento é um estado por demais grave, sua dignidade não condiz com meu

humor, ele me entristece e me convém pouco, sem contar que qualquer sujeição me é insuportável. [...] Não quero ser como tu uma matrona aos vinte e oito anos. Penso ser uma viuvazinha bastante atraente, bastante casadoira ainda e penso que se fosse homem adaptar-me-ia muito bem a mim mesma. Mas casar-me novamente, Prima! (Ibid., p. 357-358/Ibid., p. 407-408).

Bastante consciente da opressão que pesou sobre a prima, essa personagem indomável, após ter conquistado mais liberdade em função da viuvez, rechaça a ideia de uma ligação que pudesse oferecer algum constrangimento a sua liberdade. Como bem observa Laura Challandes, em seu livro *L'âme a-t-elle un sexe?*, é de uma carta de Clara (carta XIII, 4ª parte) que se encontra uma das variantes mais intrigantes do romance de Rousseau a respeito da separação entre os sexos (CHALLANDES, 2011, p.22). Quando Wolmar precisou viajar e decidiu deixar Júlia e Saint-Preux sozinhos por oito dias em Clarens, ela escreveu para Clara pedindo conselhos, se deveria exigir que Saint-Preux acompanhasse Wolmar na viagem. É nesse contexto que Clara relativiza a tese da separação dos sexos:

[...] minha amável amiga, [...] não coloque uma aspereza por demais rude que sai de teu caráter em tuas máximas sobre a separação dos sexos. Concordo contigo em que não devem viver juntos nem da mesma maneira, mas observa se esta importante lei não precisa, na prática, de várias distinções, se deve ser aplicada indiferentemente e sem exceção às mulheres e às moças, [...] e se a decência e a honestidade que a inspiram não devem temperá-la algumas vezes [...] O que nos separa dos homens é a própria *natureza* [...] Concordarás comigo que teu preceito é por demais geral para não comportar exceções...(ROUSSEAU, *A Nova Heloísa*, 1994, p. 433-434/OC, II, p. 501. Grifo nosso).

Na variante “c” da edição da Pléiade, Bernard Guyon afirma que, numa cópia pessoal da *Nova Heloísa*, onde Rousseau escreveu que “O que nos separa dos homens é a natureza”, ele havia corrigido pela palavra *sociedade*, depois voltou a assinalar a palavra *natureza*. Para esse comentador, uma tal hesitação entre dois termos tão essenciais é um sério convite à prudência para quem tenta uma apresentação muito sistemática de um pensamento extremamente plástico (GUYON, 1961, p. 1624-1625). Laure Challandes tem levado a sério esse conselho de Guyon e analisa cuidadosamente o tema da identidade sexual no romance de Rousseau. Em linhas gerais, sua tese nos mostra que junto a uma teoria da distinção sexual é possível verificar uma rede não menos perceptível de uma “poética da indistinção” (CHALLANDES, 2011, p. 97ss.). Para a comentadora, em maior ou menor grau, as personagens aquiescem ao método da distinção sexual defendido por Júlia ao longo do romance e, particularmente, em vigor na administração dos empregados de Clarens. No entanto, os personagens se permitem na vida íntima viver a identidade e a diferença de maneira mais plástica. Challandes analisa as substituições das funções das personagens que ocorrem no decorrer da história e mostra que eles permutam posições com o sexo oposto de modo a manter

uma harmonia no círculo íntimo dos patrões. Por exemplo, com a morte de Júlia todos se reúnem em Clarens: Clara, que tem aspirações à masculinidade, ocupa as funções de Wolmar na administração da fazenda, e Saint-Preux, que tem aspirações à feminilidade, ocupa as funções de Júlia na conversão religiosa de Wolmar, na educação das crianças e nos cuidados com o Barão (CHALLANDES, 2011, p. 209 ss.).

Sem dúvida, a personagem que confere mais consistência à interpretação de Challandes é Clara. Para a comentadora, Clara desenvolve uma relação quase de casal com Júlia, sua identidade sexual não é unívoca, e ela se considera como uma espécie de mostro porque a amizade lhe importa mais que o amor (ROUSSEAU, *A Nova Heloísa*, 1995, p. 166/OC, II, p. 179). No entanto, diz Challandes, não se trata de um mostro, mas sim de uma variedade, pois em seu romance Rousseau buscava organizar o mundo social, mas de um modo que fosse simultaneamente ordenado e aberto ao possível (CHALLANDES, 2011, p. 127-131).

Em sua tese, a autora também faz algumas analogias entre autor e as personagens femininas, como se Rousseau extraísse de sua experiência pessoal alguns elementos que compõe a configuração familiar e a sensibilidade de Júlia e Clara (CHALLANDES, 2011, p. 195ss.). Assim, podemos dizer que Rousseau e Clara fazem disjunções semelhantes no campo da sexualidade. No livro IX das *Confissões*, quando Rousseau relata o estado de alma que o dispôs a escrever um romance, ele relata sua insatisfação em viver junto a Thérèse Levasseur. Rousseau confessa que nunca a amara verdadeiramente:

Que pensará pois o leitor quando, em toda a verdade, que ele agora deve conhecer em mim, eu lhe disser que, desde o primeiro momento em que a vi até ao dia de hoje, nunca senti a menor centelha de amor por ela, que nunca senti mais desejo de a possuir do que possuir Madame de Warens, e que as necessidades dos sentidos, que junto dela satisfiz, foram para mim unicamente as do sexo, sem nada terem de especial para o indivíduo? [...] A primeira, a maior, a mais forte, a mais inextinguível das minhas necessidades de uma companhia íntima, tão íntima quanto fosse possível; era sobretudo por isto que me era necessário uma mulher de preferência a um homem, uma amiga de preferência a um amigo. Esta singular necessidade era de tal ordem, que a mais estreita união dos corpos ainda lhe não bastava: ser-me-ia necessário duas almas no mesmo corpo; sem isso sentia um vazio. (ROUSSEAU, *Confissões*, 1964, p. 401/OC, I, p. 414).

Como se pode notar, Rousseau dissocia as necessidades do indivíduo das necessidades do sexo, e Clara dissocia a alma do sexo. Essas dissociações revelam então elementos que aproximam o autor e a personagem. No livro I das *Confissões*, quando falava das primeiras leituras da infância, Rousseau afirma que os romances que lhe proporcionaram um conhecimento precoce das paixões e aguçaram sua feminilidade, e que as leituras de Plutarco formaram nele “este espírito livre e republicano, este caráter indomável e altivo,

impaciente do jugo e da servidão” (ROUSSEAU, *Confissões*, 1964, p. 19/OC, I, p. 9). Algo semelhante ocorre com Clara, personagem feminina, cujo temperamento livre e independente tem uma aversão natural pelo jugo do casamento.⁵⁴ Para Challandes, a força oratória das condenações formuladas por Rousseau sobre a indistinção sexual tem por efeito mascarar suas experiências literárias sobre uma expressão mais complexa da identidade sexual e uma liberdade íntima face à determinação biológica. Prudentemente, a autora afirma que indistinção sexual não tem um valor normativo para Rousseau, mas constata que seu romance faz coexistir verdades aparentemente inconciliáveis.⁵⁵ E conclui que “há, seguramente, no famoso filósofo misógino um poeta da indistinção” (CHALLANDES, 2011, p. 269).

Como se pode notar, a breve análise que apresentamos da *Nova Heloísa*, apoiada nos comentários de Ehrard, Martin e Challandes, mostra que o romance é uma fonte rica para explorarmos outras nuances no tema da sexualidade no pensamento de Jean-Jacques Rousseau. O exame pontual de algumas cartas das personagens Júlia, Saint-Preux e Clara nos mostrou que a questão sexual é elaborada de modo mais complexo. É possível, a partir do próprio Rousseau, relativizar sua tese a respeito da complementariedade e da diferença sexual, assim como é possível constatar que, juntamente a uma alta pretensão moral, o romance comporta também uma audaciosa reflexão sobre o desejo, o gozo e as paixões do ponto de vista individual. A escritura de um romance é, certamente, uma ação paradoxal para um escritor severo como Rousseau, mas não se pode negar que essa ação reflete também a riqueza de seu pensamento e nos permite compreendê-lo para além de seus preconceitos.

54 Joel Schwartz fez já uma comparação semelhante entre Clara e Rousseau em relação ao apreço pela liberdade e independência. Cf. SCHWARTZ, 1984, p. 137.

55 Challandes menciona que o fascínio de Rousseau pelas formas vegetais faz parte de sua reflexão sobre a multiplicidade da identidade sexual, chega a citar o verbete *Fleuron* do *Dictionnaire de Botanique* que pode ser hermafrodita, macho, fêmea ou neutro (ROUSSAU, 1964, p. 1230), mas talvez por razões de recorte bibliográfico, não explora muito esse ponto que teria corroborado muito para sua tese (CHALLANDES, 2011, p. 268-269). Pretendemos explorar essa relação entre a sexualidade e a paixão pela botânica nas próximas seções deste capítulo.

3.2 Uma peça de comparação

É um retrato... metamo... não, metafo... sim, metaforizado. É meu mestre, é uma moça... haveis feito uma certa mistura...

(ROUSSEAU. *Narciso, ou o amante de si mesmo*, 2018, p. 33)

Se o romance fornece um meio excepcional que nos permite contrastar as riquezas do pensamento de Rousseau sobre a sexualidade, a autobiografia é uma fonte textual ainda mais rica. Em quase todos os livros das *Confissões*, a narrativa da intimidade sexual opera como uma espécie de retórica da sinceridade. Esse é um tipo recurso utilizado por Rousseau na composição de um gênero literário em que as pretensões de verdade estão sempre sob a suspeita. De certo modo, Rousseau aborda essa questão já no *Preâmbulo* do manuscrito de Neuchâtel das *Confissões*, que pode ser considerado como uma espécie de teoria da autobiografia.⁵⁶ Nesse texto, Rousseau afirma que o conhecimento de si mesmo é sempre um conhecimento imperfeito por causa da ilusão do amor-próprio, pois quando alguém decide escrever a própria vida, ele a disfarça, faz sua apologia e se mostra apenas como gostaria de ser visto pelos outros, como num retrato no perfil mais agradável. Apesar da plena consciência em relação às armadilhas que a autobiografia coloca para seus autores, Rousseau acredita ser capaz desse empreendimento e elenca algumas razões para tanto. Ele se considera como um homem comum cuja história merece a atenção, mas se trata menos de prender o interesse do leitor nos acontecimentos, que podem até conter imprecisões, e mais na sua capacidade em descrever a história de sua alma, a história de seus sentimentos. Nesse ponto, além de acentuar mais o aspecto introspectivo e psicológico na escritura autobiográfica, Rousseau faz também um gesto democrático em relação à literatura, pois a autobiografia não se restringiria às vidas de pessoas ilustres, como foram a de Santo Agostinho ou de Montaigne: um homem de origem humilde como Rousseau

56 Sobre o problema da verdade na autobiografia, existe uma longa bibliografia especializada. Tomamos como referência os trabalhos de Philippe Lejeune: *O pacto autobiográfico*, 2008a; *L'autobiographie et l'aveu sexuel*, 2008b; o capítulo *Os problemas da autobiografia* de Jean Starobinski, presente na obra *A transparência e o obstáculo*, 2011; o artigo *Renunciar a "dizer tudo"*, 2016, de autoria de Jeanne Marie Gagnebin; e o artigo *Rousseau e a possibilidade de uma autobiografia filosófica*, 2007, de autoria de José O. De Almeida Marques. Todos esses trabalhos mostram as dificuldades em relação à classificação da autobiografia e, sobretudo, as dificuldades relativas às pretensões de verdade presentes nesse gênero de texto. De modo geral, toda autobiografia encerra algum grau de fabulação e distanciamento da verdade.

também poderia considerar sua história relevante e digna do interesse do público em geral.⁵⁷ Disso decorre outra vantagem, a de ter conhecido e observado os homens em vários estados sociais, dos mais baixos até os mais elevados, o que lhe permitiria uma comparação mais variada em relação ao outro e um olhar mais acurado para si mesmo. No caso de Rousseau, há ainda outra vantagem: a de ter a “fama da infelicidade”. Ele faz referência a sua reputação na Europa como aquela do intelectual mal compreendido e perseguido pela mentalidade dominante de seu tempo. Nesse caso, a autobiografia colabora ainda para compreender as causas secretas dessa perseguição.⁵⁸ E principalmente, Rousseau sustenta uma prova da sinceridade, que consiste em ser verdadeiro sem reserva, “dizer tudo” que importa a ser dito: o bem, o mal, expor os detalhes revoltantes, indecentes, pueris, ridículos para seguir o fio de suas “disposições secretas”.⁵⁹ Por esse conjunto de razões, Rousseau considera sua história de vida interessante e seu projeto autobiográfico exequível, e o mais importante é que tal obra seria sempre útil para os filósofos, seria como uma “peça de comparação para o estudo do coração humano” (ROUSSEAU, *Esboço das Confissões*, 2009, p. 91-105/OC, I, p. 1148-1155).

Christopher Kelly tem levado a sério essa última sugestão de Rousseau e, em sua obra *Rousseau's exemplary life* (1987), argumenta que as *Confissões* podem ter um uso filosófico como uma “fábula moral”, isto é, como um gênero literário em que Rousseau mescla narrativa histórica da vida pessoal, algum nível de ficção e princípios filosóficos. Para este comentador, a autobiografia de Rousseau é uma forma literária persuasiva que deve ser interpretada como uma espécie de complemento ao sistema filosófico e considerada a partir dos seus efeitos no público leitor (KELLY, 1987, p. 13-15). Sobre a complementariedade ao

57 Segundo Judith Still, a autobiografia foi reconhecida como um gênero literário sério apenas nos anos 1950s. No entanto, a crítica literária não incluiu no cânone escritores de grupos oprimidos como mulheres e negros. Para esta comentadora, o projeto autobiográfico de Rousseau, que se considerava uma espécie de *outsider* de seu tempo, inaugura a autobiografia moderna e nos mostra seu um potencial político ao dar voz para as minorias contarem sua versão da história (Cf. STILL, *Hospitality and sexual difference in Rousseau's Confessions*, 2006).

58 Desde o outono de 1761, período em que estava instalado em Montlouis e trabalhava na publicação do *Emílio* e do *Contrato Social*, Rousseau manifestava uma mania de perseguição. O atraso na impressão do *Emílio* e uma suposta invasão em seu escritório acenderam sua imaginação. Ele temia que um complô jesuíta, jansenista e filosófico conspirasse contra a publicação do livro, alterasse o conteúdo e lhe atribuisse ideias contrárias ao texto original. A paranoia se tornou ainda mais aguda em 1762, quando o *Emílio* foi de fato condenado pelo Parlamento de Paris e Rousseau teve a prisão decretada. De certo modo, todo o projeto autobiográfico se liga à mania de perseguição e a necessidade de fazer a defesa pública da sua pessoa e das suas ideias filosóficas. (Cf. ROUSSEAU, *Confissões*, 1964, p. 546 ss./OC, I, p. 565 ss.)

59 Esse é talvez o ponto mais delicado do gênero autobiográfico, sobretudo, após todas as dificuldades que a psicanálise freudiana apontou sobre o funcionamento dos conteúdos da memória. Sobre essa questão ver o artigo de Gagnebin, *Renunciar a “dizer tudo”*, 2016.

sistema, Kelly afirma que é possível estabelecer um paralelismo no objetivo e no método presente no *Discurso sobre a desigualdade*, no *Emílio* e nas *Confissões*. Em relação ao objetivo, nos três trabalhos, Rousseau narra a história do desenvolvimento das paixões na espécie e no indivíduo. Em relação ao método, diz Kelly, nos três trabalhos mencionados, Rousseau identifica as características primitivas da natureza humana e procede por um encadeamento de eventos ou por uma cadeia de afecções para compreender o estado presente da sociedade e do indivíduo. Em cada uma dessas obras, conclui o comentador, Rousseau faz considerações filosóficas sobre a causa da mudança das paixões e dos sentimentos numa ordem cronológica em que tem de preencher lacunas com hipóteses ou com ficção (KELLY, 1987, p. 38-39).⁶⁰

A leitura de Christopher Kelly é interessante e apresenta bons argumentos para justificar uma interpretação filosófica das *Confissões*. Por um lado, a autobiografia segue procedimentos e observa conceitos e princípios do sistema de Rousseau, o que corrobora para contrabalançar as imprecisões e prover alguma instrução filosófica do texto. De outro, o efeito moral sobre o público leitor pode ser um padrão de julgamento a respeito da verdade na autobiografia. Nesse caso, é preciso considerar não apenas as intenções do autor das *Confissões* de revelar ao público seu verdadeiro caráter, mas também a recepção da obra. Sobre esse ponto, podemos dizer que Rousseau colabora para popularizar um discurso laico sobre o sexo na literatura setecentista. Para usar o jargão de Michel Foucault, pode-se dizer que há uma vontade de saber no empreendimento autobiográfico de Rousseau. Como bem nota Philippe Lejeune, a autobiografia, em geral, e a de Rousseau, em particular, abriu todo um terreno para a evolução da psicologia, da sexologia, da psicanálise e da história da sexualidade (*L'autobiografie et l'aveu sexuel*, 2008, p. 47-50).

Nesse sentido, gostaríamos de salientar que a sexualidade, assim como nas obras teóricas, também ocupa um lugar central na exposição das *Confissões* e, sobretudo, abre novas perspectivas para a reflexão de Rousseau sobre o sexo. A análise do texto nos conduz a pelo menos três constatações: (i) a confissão sexual é um tipo de narrativa pela qual Rousseau quer persuadir o leitor de que está sendo sincero no seu relato, que está apresentando um retrato fiel de seu caráter; (ii) o exemplo de Rousseau mostra a influência da imaginação sobre a experiência sexual e, enquanto faculdade nascida da vida social, mostra também os diversos

60 José Oscar de Almeida Marques segue uma leitura similar a de Kelly e propõe também um uso filosófico dos textos autobiográficos de Rousseau. Cf.: MARQUES, J. O. De A. *Rousseau e a possibilidade de uma autobiografia filosófica*, 2007.

modos de corrupção, de perversão e de interdição que recaem sobre o sexo; (iii) a medida em que mostra dissonâncias em relação a exposição teórica de Rousseau, a retórica da autobiografia tem um efeito provocador ao tensionar as proposições teóricas acerca da sexualidade, ao mostrar que, na prática, a relação do indivíduo com o sexo é mais complexa e variada.

Em relação à primeira constatação, tomemos como exemplo dois episódios. O primeiro deles é narrado no início das *Confissões* sobre a experiência precoce do prazer sexual nos castigos infringidos por Mlle. Lambercier. Antes de narrar o episódio, Rousseau afirma: “[...] É-me penoso explicar-me melhor, mas é preciso [...] A grande lição que se pode extrair dum exemplo tão comum como funesto decide-me contá-lo” (ROUSSEAU, *Confissões*, 1964, p. 24/OC, I, p. 14). É uma história bastante conhecida: com a idade próxima a 11 anos, Rousseau tinha uma espécie de babá que exercia sobre ele a autoridade maternal, inclusive, com ameaças de castigos físicos. Rousseau afirma que, após a execução do castigo, considerou a experiência menos terrível do que a sua expectativa, pois “tinha encontrado na dor, e até na vergonha, um misto de sensualidade [...] misturando-se sem dúvida nisso qualquer instinto precoce do sexo” (Ibid./Ibid., p. 15).⁶¹

A lição desse exemplo não consiste apenas na descoberta precoce do prazer sexual, mas também no fato de que isso revela também um paradoxo da moral sexual de Rousseau. Ele afirma que esse castigo decidiu para o resto de sua vida os seus gostos, os seus desejos, as suas paixões, mas no sentido oposto ao que naturalmente seria de esperar: que “este prazer estranho, sempre persistente e levado até a depravação”, conservou nele, porém, os costumes honestos (Ibid., p. 25/Ibid., p. 15-16). A explicação de Rousseau para esse paradoxo é que, por causa de sua educação, mesmo na idade núbil, não tinha uma ideia muito clara a respeito da união entre os sexos, que os “preconceitos da educação” lhe figuravam apenas como uma “imagem odiosa e repulsiva”, que o fazia sentir repulsa pelas mulheres públicas e pelos libertinos (Ibid., p. 26/Ibid., p. 16). Por conta dessa educação, Rousseau não estabeleceu uma conexão entre o prazer experimentado no castigo e a união sexual em si mesma. Nos seus “furores eróticos”, diz o autor das *Confissões*, ele solicitava imaginariamente o socorro do outro sexo, sem pensar no que poderia ser útil para além de infligir o castigo desejado. Foi assim que esse gosto de

61 Como bem nota Lejeune, tradicionalmente confere-se a Freud o mérito da descoberta da sexualidade infantil, e a um certo número de escritores, entre eles Rousseau, o mérito de ter preparado essa descoberta. Esse mesmo Rousseau que dá no seu *Emílio* uma versão totalmente diferente da vida criança, que, até a puberdade, aparece como um ser assexuado (LEJEUNE, 2008b, p. 42).

infância que deveria ter sido a sua perversão, acabou por ser justamente aquilo que o conservou. Esse gosto lascivo associado à sua timidez natural fez com que ele muito pouco empreendesse junto das mulheres, por não ousar declarar todas as suas preferências, Rousseau as compensava com fantasias da imaginação:

Estar de joelhos diante de uma mulher imperiosa, obedecer as suas ordens, ter que lhe pedir perdão, eram para mim doces delícias; e quanto mais minha viva imaginação me inflamava o sangue, mais eu tinha o ar de um amante acanhado. É concebível que semelhante maneira de amar não permita progressos muito rápidos, nem seja muito perigosa para a virtude daquelas que constituem seu objeto. Muito pouco possuí, por conseguinte, mas não deixei de amar bastante à minha maneira, isto é, pela imaginação. Eis porque os meus sentidos, fizeram com que me conservasse puro de sentimentos e honesto de costumes, graças aquelas mesmas preferências que com um pouco mais de atrevimento, me teriam mergulhado nas mais brutais voluptuosidades (ROUSSEAU, *Confissões*, 1964, p. 27/ OC, I, p. 17).

A expressão “as brutais voluptuosidades” é uma alusão a sodomia. Rousseau tem um registro textual semelhante no *Discurso sobre a desigualdade*: “gosto brutal e depravado...” (Cf., ROUSSEAU, 1978, p. 293/OC, III, p. 204). Vale lembrar também que a sodomia era considerada um crime pela jurisprudência da época.⁶² A narrativa desse episódio é considerada por Rousseau como o primeiro passo para o penoso empreendimento autobiográfico. Para o autor das *Confissões*, é como se a descrição da intimidade sexual, de suas preferências, de suas tentações, superasse “as ilusões do amor-próprio”, vencesse a paixão da vergonha e abrisse o caminho para a escritura autobiográfica. Na conclusão dessa primeira confissão sexual, Rousseau afirma: “Dei o primeiro e o mais difícil passo no labirinto escuro e lodoso de minhas confissões. O que custa mais a dizer não é o que é criminoso, mas o que é ridículo e vergonhoso” (ROUSSEAU, *Confissões*, 1964p. 27/OC, I, p. 18).

Outro exemplo da retórica da sinceridade por meio da narrativa da intimidade sexual pode ser identificado no livro VII das *Confissões*, quando Rousseau conta seu fiasco com uma prostituta em Veneza. Antes de iniciar esse relato, Rousseau afirma:

Se há circunstância que pinte bem o meu natural, é a que vou referir. A força com que neste momento me lembro do objetivo do meu livro levar-me-á a desprezar o falso decoro que me impediria agora de o realizar. Quem quer que sejais, vós que quereis conhecer um homem, ousai ler as duas ou três páginas seguintes: ides conhecer por inteiro J.J. Rousseau (Ibid., p. 311/Ibid., p. 320).

⁶² Cf. o verbete “Sodomie” da *Encyclopédie*: <https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/encyclopedie1117/navigate/15/1353/?byte=2965527> Acesso em 04/01/2021.

Na época em que trabalhou como secretário na Embaixada da França em Veneza, Rousseau auxiliou na soltura de um navio francês e recebeu um jantar como agradecimento. O capitão do navio também lhe ofereceu uma prostituta chamada Zulietta. Ela o atacou vivamente, despertou-lhe a volúpia, apoderou-se dele, deu-lhe ordens, disse-lhe que o queria para o dia seguinte e que ele não titubeasse. No dia seguinte, Rousseau se apresenta e, tal como Saint-Preux no gabinete de Júlia, contempla os adornos espalhados pelo quarto de Zulietta e sente como se estivesse no “santuário do amor e da beleza”. No entanto, numa ocasião em que poderia “ousar dizer todas as suas preferências”, sua moral sexual sabotou a noite de amor. Diz Rousseau: “Embotei-lhe todas as delícias, matei-as como que por prazer. Não, a natureza não me fez para gozar. Pôs-me na desgraçada cabeça o veneno daquela ventura infável cujo apetite me pôs no coração” (Ibid., p. 310-311/Ibid., p.319-20).

No momento de possuir Zulietta, diz Rousseau, “um frio mortal correu as veias”, ele se sentiu mal e se pôs a chorar como criança: “Quem poderia adivinhar a razão das minhas lágrimas, e o que neste momento me passava pela cabeça?” (Ibid./Ibid.). A explicação de Rousseau para o seu fracasso sexual foi que considerava inconcebível uma jovem tão bela, na condição de mulher pública, colocar-se à disposição de um homem que poderia parecer nulo a seus olhos. A sua imaginação buscava pelo defeito secreto que aquela suposta contradição escondia: ela poderia ser um mostro e ter um seio cego e disforme. Rousseau conta que Zulietta até tentou contornar a situação, mas a insistência dele nesse comportamento acabou por aborrecê-la e, com frieza e desprezo, o dispensou às matemáticas: “Zanetto, lascia le Donne, e studia la matematica” (Ibid., p. 312/Ibid., p. 322).

O episódio do fiasco com Zulietta não conta exatamente uma perversão nem um crime, é antes o relato de uma situação ridícula que pode suscitar o riso, mas que, para Rousseau, vai ao encontro do objetivo de sua autobiografia, pois pinta o seu natural ao mesmo tempo em que supera os obstáculos de um falso decoro. Uma vez mais é uma espécie de retórica da sinceridade que está presente no relato da intimidade sexual.

Por causa da menção às lágrimas, os comentadores têm relacionado esse episódio com a iniciação sexual com Mme. de Warens, quando Rousseau teve a sensação de ter cometido um incesto. Gagnebin e Raymond, por exemplo, afirmam que, diante de Zulietta, a “frágil existência” de Rousseau é incapaz de se manter no nível de uma realidade mais rica que aquela vivida outrora com sua protetora. Ele tem necessidade de destruir essa realidade encontrando um defeito como um “vício natural” e o escrúpulo de Rousseau também é moral, pois não é

conforme à natureza que uma jovem tão bela tivesse tal profissão. Todavia, ponderam os comentadores, poder-se-ia supor que, não tendo podido considerar impunemente os charmes de Zuletta, Rousseau chamou a ajuda da reflexão para dar um sentido interessante à sua fraqueza e à suas lágrimas (GAGNEBIN; RAYMOND, 1959, p. 1401-1402). Já para Alain Grosrichard, não é inverossímil que uma remissão à Mme. de Warens tenha produzido alguma confusão no inconsciente. Com base na teoria freudiana, Grosrichard explica que a impotência psíquica “sobrevém quando, no objeto escolhido para evitar o incesto, um traço, frequentemente pouco visto, faz lembrar o objeto a se evitar”. Especialmente nos sujeitos cuja libido partilha de duas correntes inconciliáveis: a corrente da ternura, investida sobre o primeiro objeto de amor (a boa e generosa mãe), e a corrente sensual que ele só pode satisfazer com um objeto sexual que não lhe lembre nada do objeto de amor atingido pelo interdito do incesto. Em caso de confusão, ainda que parcial e reduzida a um traço, resulta em fiasco. “Contra tal perturbação, o principal meio de proteção que utiliza o homem cuja vida amorosa está assim clivada, é o rebaixamento psíquico do objeto sexual”. Disso, conclui Grosrichard, provém a necessidade de que as prostitutas tenham algum defeito de natureza (GROSRICHARD, 2002, p. 464, n. 186).

São vários os relatos em que, segundo o próprio autor, poderíamos ter acesso à verdade do seu caráter. O caso de Zuletta é um deles. Mas as *Confissões* contêm uma lista relativamente variada de tais exemplos: castigos eróticos, tentativas de exibicionismo,⁶³ masturbação,⁶⁴ sensação de ter cometido incesto,⁶⁵ triangulação amorosa,⁶⁶ investidas homossexuais,⁶⁷ encontro com prostitutas,⁶⁸ abandono de filhos⁶⁹ (BLOOM, 1996). Tal variedade tem rendido as mais diversas interpretações.⁷⁰ De modo geral, a análise desses relatos

⁶³ Tentativas de exibicionismo nos corredores de Turin, livro III (ROUSSEAU, *Confissões*, 1964, p. 93-94/OC, I, p. 88-89).

⁶⁴ Reencontro com Mme. de Warens em Annecy, livro III (Ibid., p. 112-113/Ibid., p. 108-109).

⁶⁵ Iniciação sexual com Mme. de Warens, livro V (Ibid., p. 193-196/Ibid., p. 193-196).

⁶⁶ Sociedade entre Mme. de Warens, Rousseau e Claude Anet em Chambéry, livro V (Ibid., p. 201/Ibid., p. 201).

⁶⁷ O mouro de Turim, livro II (Ibid., p. 74/Ibid., p. 68); Episódios de Lyon (Ibid. p. 167ss./Ibid. p. 166ss.).

⁶⁸ Padoana e Zuletta em Veneza, livro VII (Ibid., p. 308/Ibid., p. 317); Episódio da prostituta com Klupffel e Grimm em Paris, livro VIII (Ibid., p. 344-345/Ibid., p. 354-355).

⁶⁹ Primeira menção no livro VII (Ibid., p. 333-334/Ibid., p. 344-345). Segunda menção no livro VIII (Ibid., p. 346/Ibid., p.357).

⁷⁰ Para Tanguy Laminot, por exemplo, a popularização das *Confissões* tem suscitado uma interpretação libertina da obra de Rousseau (L'AMINOT, *Julie libertine*, 1991). Há também a hipótese da homossexualidade em Rousseau (Cf. René LEFORGUE, *Psycho-pathologie de l'échec*, 1944; Paule ADAMY, *Les corps de Rousseau*,

nos conduz a pelo menos duas constatações: ao mesmo tempo em que a experiência do sexo é um elemento que forja o temperamento de Rousseau, a sua individualidade se coloca numa relação mais complexa com a sexualidade. Para exemplificar essa complexidade, tomemos duas considerações que Rousseau faz sobre si mesmo. A primeira delas está presente já no início das *Confissões*. No livro I, ele nos conta que seu nascimento havia custado a vida de sua mãe, que ela havia deixado romances que o pai lia para ele antes do jantar. Por meio desse “perigoso método” de aprendizagem, aos seios anos, Jean-Jacques tinha já uma imaginação viva e um conhecimento precoce das paixões. Uma leitura que o curou um pouco dos romances na infância foi Plutarco, e, de tanto imitar espartanos e romanos, Jean-Jacques se tornou altivo e indomável, intolerante ao jugo da servidão. Sobre essas influências literárias, Rousseau afirma:

Tais foram as primeiras afecções de minha entrada na vida; assim começava se formar ou a se mostrar em mim esse coração às vezes tão altivo e tão terno, esse caráter efeminado, porém indomável, que, flutuando sempre entre a fraqueza e a coragem, entre o langor e a virtude, tem me tomado em contradição comigo até o fim, e feito com que a abstinência e o gozo, o prazer e a sabedoria, igualmente me escapem (ROUSSEAU, *Confissões*, 1964, p. 21-22. Adaptado. /OC, I, p. 12).

Portanto, já nessas primeiras páginas das *Confissões*, Rousseau apresenta uma descrição de um caráter que conjuga elementos da virilidade republicana e a feminilidade, cuja inspiração vinha da sua formação romanesca. No entanto, essa “flutuação” no caráter é lamentada como uma contradição que, em vez de lhe abrir possibilidades da experiência individual, é considerado por ele como um obstáculo que não lhe permite experimentar plenamente o gozo e o prazer.

Uma segunda consideração sobre sua individualidade pode ser encontrada no início do livro IX das *Confissões*, quando Rousseau descreve suas disposições afetivas que

1997). Há também a hipótese de uma transexualidade em Rousseau de Françoise BOCQUENTIN, *Jean-Jacques Rousseau, femme sans enfans*, 2003. Recentemente, as *Confissões* têm também suscitado o interesse de interpretações Queer (Cf. Angela HUNTER, *Rousseau's Queer Botton: Sexual Difference in the Confessions*, 2007; e Jessica STACEY, *Rousseaus's Toe: towards a queer Confessions*, 2019). Essas interpretações heterodoxas da autobiografia podem causar certa surpresa no leitor habituado com os lugares comuns da filosofia de Rousseau, particularmente, com a sua ortodoxia da moral sexual. Certamente, isso poderia suscitar críticas de ordem metodológica, como se tais leituras fizessem inferências totalmente externas ao texto. É uma crítica compreensível. No entanto, ao longo das *Confissões*, o próprio Rousseau apela para que o leitor tirasse suas próprias conclusões da narrativa autobiográfica, dos mal-entendidos que ele sofreu e das aparências que o condenavam. Nesse sentido, parece-nos que as *Confissões* em alguma medida permitem tais interpretações e a relação entre a vida do autor e sua teoria, ainda que apresentem dificuldades e incoerências, às vezes insolúveis, dão mostras também da riqueza da obra de Rousseau, da sua capacidade de comportar antíteses e de oferecer o material textual rico para a crítica da posteridade.

culminaram tanto na composição do romance *A Nova Heloísa*, quanto na sua grande paixão por Sophie d'Houdetot, com quem o genebrino identificaria a personagem Júlia. Rousseau inicia a narrativa fazendo um balanço de sua relação com Thérèse Levasseur.⁷¹ Rousseau considerava Thérèse como uma espécie de suplemento de Mme. de Warens. Ele afirma que nunca a amou verdadeiramente, que as necessidades que junto dela satisfizes foram unicamente as do sexo, “sem nada terem de especial para o indivíduo” (Ibid., p. 401/Ibid., p. 414). A sua singular necessidade de uma companhia ainda mais íntima que a simples união dos corpos e ainda mais fiel que os laços da amizade nunca fora plenamente satisfeita. Para a satisfação de Rousseau, era mesmo necessário “duas almas no mesmo corpo; sem isso sentia um vazio” (Ibid./Ibid.). Como bem notam Gagnebin e Raymond, duas almas no mesmo corpo é o fato do Andrógeno e a necessidade de uma intimidade do coração reenvia à época em que vivia com Mme. de

71 A relação com Thérèse e o abandono dos filhos é um dos pontos da autobiografia de Rousseau que também abre toda uma discussão sobre a sexualidade. Num longo comentário, Gagnebin e Raymond examinam o estado da questão até 1959, ano da primeira edição das *Confissões* da Pléiade. De um lado, eles expõem quatro hipóteses gerais que negam a paternidade de Rousseau: 1) a tese da impotência/esterilidade de Rousseau: desde o século XVIII, alguns biógrafos colocam em dúvida a paternidade em razão de uma possível impotência sexual. Essa tese também é defendida por alguns médicos que se concentram nas patologias relatadas por Rousseau que poderiam levar à esterilidade e à impotência; 2) a tese da infidelidade de Thérèse baseada em relatos discutíveis, mas reforçada pelo episódio da viagem de Paris a Inglaterra junto a James Boswell; 3) a tese da fábula inventada por Rousseau para “salvar sua obra”, pois confessar uma falta muito grave seria como um atestado de sinceridade autobiográfica; 4) a tese de uma fábula inventada pelas Levasseurs, mãe e filha, em vista de criar um vínculo entre Rousseau e Thérèse (GAGNEBIN; RAYMOND, 1959, p. 1416-1419). A essas quatro hipóteses, os comentaristas opõem os seguintes fatos: a confissão do autor, os testemunhos de seus contemporâneos e documentos encontrados nos arquivos do Hospital de Crianças Abandonadas. Sobre a confissão do autor, os comentaristas citam a carta de Rousseau a Mme. de Francueil, em 21/04/1751, única que é contemporânea ao abandono das crianças; a carta a Mme. de Luxemburgo, em 12/06/1761; a carta a M. de Saint-Germain, em 26/02/1770. Rousseau faz ainda uma menção indireta no *Prefácio a Narciso* (1753), quando ele compara sua peça com “filhos ilegítimos que se acaricia ainda com prazer, mas corando por ser seu pai”; outra menção no livro I do *Emílio*, onde afirma que aquele que desdenha o dever paterno derramará lágrimas amargas e inconsoláveis; as inúmeras passagens das *Confissões*; e uma passagem da *Nona Caminhada dos Devaneios*, em que explica o abandono porque, não tendo condições de criar os filhos ele mesmo, a mãe os teria mimado e a família materna teria lhes dado uma péssima educação. Em relação aos testemunhos dos contemporâneos de Rousseau, os comentaristas afirmam que Grimm faz uma alusão na *Correspondência Literária* de 15/06/1762; o Dr. Tronchin faz alusões do caso em correspondência com Moutou, em 17/06/1762, e em correspondência com Grimm, em 01/07/1763. Para Gagnebin e Raymond é possível conjecturar que foram Grimm e Tronchin os informantes de Voltaire sobre o caso, que ele trouxe a público no *Sentiment des citoyens* (1764), tema que o patriarca das Luzes retomou numa carta a M. de Chabanon de 03/11/1766; e Henri Meister também reporta o caso numa carta a J.-J. Bodmer em 22/11/1777. Por fim, os comentaristas afirmam que há uma inscrição de um recém-nascido sob o nome de Rousseau encontrada no Hospital de Crianças abandonadas, cuja data é próxima a que é fornecida nas *Confissões*. Por essas razões, Gagnebin e Raymond estimam que se possa concluir veracidade de Rousseau em relação ao abandono de seus filhos (GAGNEBIN; RAYMOND, 1959, p. 1419-1422). Na edição comemorativa das *Confissões* da Slatkine, de 2012, Raymond Trousson nos mostra que a questão dos filhos tem sido retomada. Trousson indica os trabalhos de Paule Adamy, para quem Rousseau teria dissimulado sua homossexualidade sob uma pretensa confissão que suporia uma vida sexual normal e mesmo relações sexuais frequentes (ADAMY, *Les corps de Rousseau*, 1997). E indica também o estudo de Françoise Bocquentin, para quem Rousseau, transexual, nunca teria sido realmente pai (BOCQUENTIN, *Jean-Jacques Rousseau, femme sans enfants*, 2003). Cf. TROUSSON. In: ROUSSEAU, *Confessions*. Slatkine, 2012, p. 466-467.

Warens, a protetora que iniciou Rousseau sexualmente, fato que também revela algo ainda mais primitivo e mais profundo (GAGNEBIN; RAYMOND, 1959, p. 1474). Certamente, o mito do andrógono permite uma explicação interessante para a duplicidade do caráter de Rousseau, e a época em que viveu junto de Mme. de Warens remete ao momento em que a descoberta da sexualidade é também a tomada de consciência da tentação para o incesto. Flutuação e tentação proibidas pela moral sexual, não deixando ao indivíduo senão o recurso da imaginação:

A impossibilidade de alcançar seres reais lançou-me no país das quimeras [...] Representava para mim o amor, a amizade, os dois ídolos do meu coração, sob as mais arrebatadoras imagens. Deleitei-me a embelezá-los com todos os encantos do sexo que sempre tinha adorado. Imaginava de preferência duas amigas a dois amigos [...] Dei a uma delas um amante de quem a outra fosse uma amiga terna, e até qualquer coisa mais... (ROUSSEAU, *Confissões*, 1964, p. 413-416/OC, I, p. p. 427-430).

Rousseau afirma que estava tão seduzido pelos seus seres imaginários que resolveu por começar a ordenar as ideias e compor uma obra de ficção: *Júlia, ou A Nova Heloísa*. Com efeito, a escritura romanesca é também uma espécie de suplemento pelo qual Rousseau reelabora a satisfação de suas necessidades afetivas. Em nossa análise do romance, vimos que as personagens Júlia, Saint-Preux e Clara permitiam avaliar outros aspectos em relação a sexualidade. Em todas essas personagens, havia algo de confessional. E, particularmente, Clara foi a personagem que questionou a identidade da alma com o sexo, numa dissociação análoga a que Rousseau faz quando descreve sua disposição afetiva na época da inspiração romanesca. É nesse contexto que Rousseau se apaixonou por Sophie d’Houdetot. Na época de composição do romance, a cunhada de Madame d’Épinay fez uma visita ao Ermitage e, na ocasião “fez a viagem a cavalo e vestida a homem” (Ibid. p. 424/Ibid., 439). Apesar de não gostar destas espécies de mascaradas que confundem a diferença entre os sexos, o ar romanesco da situação o impressionou e, desta vez, ele sentiu o amor (Ibid. /Ibid.).⁷² Rousseau reconhece nessa dama, e no modo particular com que ela se apresenta, traços da personagem principal do romance com o qual trabalhava. Certamente, a relação que se estabelece entre Júlia e Sophie corroborou para

⁷² Rousseau também experimentou uma espécie de mascarada. Na época de sua instalação em Môtiers, por conta das suas sondas, ele resolveu adotar a indumentária armênia. Quando Milorde Marechal o vê na rua, cumprimenta-o: “Salamaleki” (ROUSSEAU, *Confissões*, 1964, p. 580/OC, I, p. 601). Segundo Alain Grosrichard, a saudação oriental “salamaleki”, com o sufixo “ki”, é usado para saudar uma pessoa do sexo feminino, e para saudar alguém do sexo oposto se utiliza o sufixo “ka”. Certamente, diz o comentador, o vestido armênio é cômodo para as sondas e para incontinência urinária, mas também é cômodo para exibir o lado feminino do seu ser duplo (GROSRICHARD, 2002, tomo II, n. 3, p. 582-583).

ativar a paixão por esta última, mas a contradição entre o traje masculino num corpo feminino não teria sido também um atrativo para o desejo de Rousseau?

Rousseau não possuiu Sophie e argumenta que isso não ocorreu porque ela já estava apaixonada por outro homem e tinha por Rousseau apenas o sentimento da amizade. Para ele, é como se houvesse um impedimento no desejo em levar a termo a possessão carnal: “se, transviado algumas vezes pelos sentidos, tentei levá-la a ser infiel, nunca verdadeiramente a desejei. A própria violência da minha paixão me fazia conter [...] Amava-a demasiado para desejar possuí-la” (Ibid., p. 429/Ibid., 444). Por outro lado, isso não impediu que ele experimentasse o prazer do seu próprio modo. No caminho desses encontros no bosque, só de imaginar um beijo de Sophie, diz Rousseau, “toda minha máquina ficava numa inconcebível desordem” (Ibid.). Afirma que procurava se distrair, pensar noutra coisa, ou escrever bilhetes de amor para enganar seus arrebatamentos, mas alguns passos adiante, as mesmas lembranças voltavam e “todos os acidentes que eram a consequência delas [...] por mais esforços que fizesse, nunca me aconteceu fazer o trajeto impunemente” (Ibid., p. 429-430/Ibid., p. 445-446). Com meses de privação e de esgotamento, este foi o “único prazer amoroso do homem de temperamento mais combustível e ao mesmo tempo tímido que a natureza produziu” (Ibid., p. 429-430/Ibid., p. 445-446).⁷³

Georges Benrekassa, em seu artigo *L'individu et le sexe* (1976), tem já explorado a complexidade desse tema na obra de Rousseau. Para o comentador, essas considerações, que Rousseau faz no livro IX das *Confissões*, mostram que, num certo sentido, o indivíduo envolve mas também excede o sexo, e isso é possível num sistema em há uma barreira que impede a identidade entre o indivíduo e o sexo (BENREKASSA, 1976, p. 53). Na aventura do bosque d'Eaubonne com Sophie, diz o comentador, não há união entre os sexos, mas há uma união na forma simbólica da linguagem. Rousseau utiliza uma linguagem sublime na qual seu desejo se faz presente até extrair lágrimas de Sophie (Ibid., p. 59). Para o comentador, em Rousseau, há um duplo esforço para preencher e aumentar a distância entre o indivíduo e o sexo, e sua

73 Em comentário a essa passagem das *Confissões*, Alain Grosrichard remete ao verbete “Poluição” da *Enciclopédia*, que distingue a poluição voluntária da poluição involuntária. A primeira é aquela a qual não se entrega impunemente, porque São Paulo diz que aqueles que caem nesse crime não entrarão no reino de Deus. A segunda é aquela que ocorre durante o sono, em consequência de algum sonho que perturba a imaginação. Chama-se ilusão. Ela não torna culpável a pessoa que a comete, a menos que ela não tenha dado ocasião se deleitando com algum pensamento impuro. (GROSRICHARD, 2002, tomo II, p. 522).

reflexão sobre o sexo na autobiografia é também um constante questionamento sobre a liberdade e sobre a identidade (Ibid. p. 60).

Como se pode notar por esses episódios das *Confissões*, a narrativa da experiência sexual ocupa um lugar central na autobiografia de Jean-Jacques Rousseau. Contra o argumento da impossibilidade de se acessar a verdade no discurso autobiográfico, a narrativa da intimidade sexual opera como uma espécie de recurso retórico. A exposição da intimidade sexual se apresenta como um lugar privilegiado para o desvelamento da individualidade. O indivíduo das *Confissões* tem um caráter que conjuga a virilidade e a feminilidade. Uma flutuação do caráter que, em vez de abrir novas possibilidades, é sentida como uma contradição que faz escapar o gozo e o prazer. A moral sexual que reprime o desejo do indivíduo é paradoxal: nascida de uma intenção disciplinar, o castigo físico desperta os sentidos e abre todo um caminho para a devassidão, porém, associada aos preconceitos da educação, que repudia o sexo, e à timidez do indivíduo, que não ousa dizer suas preferências, isso resulta em costumes honestos. O ímpeto pela virtude em Rousseau não deixa de ter beber na fonte da volúpia. Na falta ou na impossibilidade do gozo e do prazer, o indivíduo tem ainda o recurso do suplemento: o suplemento da imaginação, na forma da fantasia erótica que remete ao castigo infantil e o suplemento da escritura na forma da compensação pela ficção romanesca. E aqui se compreende o sucesso ambivalente do romance de Jean Jacques Rousseau.

É fácil de perceber as dissonâncias que a narrativa autobiográfica tem em relação a exposição teórica de Rousseau acerca da sexualidade. A justaposição do *Emílio* e das *Confissões*, por exemplo, mostra que essas diferenças se devem porque no primeiro caso se trata de um indivíduo em que sua sexualidade recebe o tratamento de uma educação protetiva adequada para seus fins. Já no segundo caso, trata-se de mostrar a história de corrupção de um indivíduo que recebeu uma educação irregular. Nesse sentido, o discurso das *Confissões* é uma via que expressa a condição humana numa realidade concreta. Rousseau se toma como exemplo de um indivíduo cindido, quebrado, sujeito a todas as formas de perversões, preconceitos e de interdições que recaem sobre o sexo. Para Phillippe Lejeune, enquanto um fenômeno literário que reflete as transformações históricas da sociedade moderna, a confissão sexual na autobiografia não se compreende senão ligada a repressão sexual e a sua interiorização pela educação. Para o comentador, a invenção da infância, da pureza infantil, ideia da pedagogia

moderna ligada a Rousseau, é o que permite compreender a interiorização da repressão (LEJEUNE, 2008b, p. 41-42).⁷⁴

Por outro lado, se interpretamos o discurso autobiográfico como complemento do sistema, no sentido de uma parte que se acrescenta ao todo, a autobiografia pode ter outro efeito. A retórica da sinceridade na confissão sexual, justamente nas suas dissonâncias e paradoxos, não seria também uma forma de tensionar, e mesmo de ampliar, a reflexão de Rousseau sobre o sexo? É verdade que Rousseau colaborou para a formulação de uma sensibilidade afetiva e de uma moral sexual em que há uma ordenação e controle dos desejos e das paixões, mas essa mesma formulação não parece nem contemplar suficientemente o indivíduo das *Confissões*, nem se compatibilizar com a singularidade de seu caráter duplo. De certo modo, o relato das *Confissões* também denota um apelo por maior liberdade do indivíduo no sexo. Liberdade essa que é vivenciada como um problema moral justamente por remeter a uma pluralidade do sexo que as leis morais e civis condenam como perversidade. Na autobiografia de Rousseau, a sua busca pelo autoconhecimento não perde de vista, porém, o seu interesse em estudar a natureza. O estudo da botânica, por exemplo, é caracterizado como aquele que melhor harmoniza com o gosto natural de Rousseau. E o seu entusiasmo pelo reino vegetal e, particularmente, pela reprodução das plantas não se deve também ao fato de que elas oferecem ao filósofo uma imagem natural do sexo em que a pluralidade não significa perversão? Eis o último ponto que nos resta a verificar na autobiografia: o despertar da paixão pela botânica.

⁷⁴ De fato, lemos no livro IV do *Emílio*, uma história de um velho militar, reconhecido pelo seu mérito e coragem, que durante a adolescência era dado às mulheres. Seu pai, para curá-lo dessa libertinagem nascente, resolveu levá-lo a um hospital de sífilis onde doentes expiavam num doloroso tratamento. Para Rousseau, esse era um exemplo de como reprimir os desejos dos adolescentes com uma imagem e pouco discurso. (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 303/ OC, IV, p. 518).

3.3 Um suplemento inofensivo⁷⁵

Sou o observador, e não o moralista. Sou o botânico que descreve a planta. É ao médico que cabe regular o uso. (ROUSSEAU, *Meu retrato*, 2009, p. 74/OC, I, p. 1120)

As *Confissões* situam o despertar da paixão pela botânica no livro XII, em 1764, quando Rousseau se instalou em Môtiers, mas a relação com essa ciência remonta a momentos anteriores de sua vida. No livro III das *Confissões* (1729-1730), período em que Jean-Jacques tinha deixado Turim para viver novamente com Madame de Warens, em Annecy, ocasião em que a ajuda nos empreendimentos farmacêuticos a partir das plantas. Rousseau descreve essa época como a de um período feliz e de expansão da sensibilidade. As belas passagens em que ele narra o seu reencontro com sua protetora têm tons bucólicos e romanescos. O quarto em que estava instalado tinha vista para o campo, o jardim e a horta. A harmonia entre a natureza e a arte aumentava sua disposição para amar: “[...] em toda parte, a via entre as flores e a verdura; os seus encantos e os da primavera confundiam-se aos meus olhos.” (ROUSSEAU, 1964, p. 109/OC, I, p. 105). Madame de Warens, diz Rousseau, “a mais carinhosa das mães”, nunca procurou seu próprio prazer, mas sempre o bem de Jean-Jacques. Se os sentidos contaram na dedicação dele para com ela, não foi para mudar a natureza dessa afeição, mas simplesmente para torná-la mais delicada e charmosa, para o embriagar com o encanto de ter uma “mãe” jovem e bonita. No entanto, é nessa mesma época que Rousseau relata a descoberta da masturbação:

[...] o meu temperamento inquieto tinha-se por fim declarado, e a sua primeira erupção, bem involuntária, havia-me dado a respeito da minha saúde alarmes que pintam melhor do que nada a inocência que até então vivera. Em breve tranquilizado, aprendi aquele perigoso suplemento que engana a natureza, e livra de muitos desregramentos os rapazes de meu caráter à custa da saúde, do vigor, e algumas vezes da vida. (ROUSSEAU, *Confissões*, 1964, p. 112/OC, I, p. 108-109).

Essa famosa passagem tem um valor simbólico peculiar: um indivíduo inocente, cujo caráter tímido se torna inquieto pelo amadurecimento do corpo. Com o tempo, a natureza mesma se manifesta e o acaso revela um recurso, um suplemento. Esse suplemento é

⁷⁵ Uma primeira versão desta seção foi publicada na forma de artigo na revista de filosofia *Griot* (UFRB) no ano de 2021. Cf. FERREIRA JUNIOR, Paulo. (2021). Um suplemento inofensivo: a botânica de Rousseau. In: *Griot : Revista de Filosofia, [S. l.]*, v. 21, n. 1, p. 61-74, 2021.

ambivalente, por um lado, ele apazigua os sentidos e previne o desregramento, mas sob efeito de uma imaginação ardente torna-se uma funesta vantagem, pois pelo recurso dessa faculdade corre-se o risco de cair na degeneração. O uso voluntário do suplemento é perigoso, porque corrompe a inocência em prejuízo do vigor físico e da sanidade da alma.

No entanto, esse suposto prejuízo é, antes de tudo, um preconceito, um *préjugé*. Segundo Thomas Laqueur (2004), a origem da masturbação moderna pode ser situada entre 1708 a 1716, com um escrito de um médico inglês intitulado *Onania*. O sucesso desse escrito se deu pela associação do autoabuso intencional com a história de Onã, da sagrada escritura. Onã teria de possuir sua cunhada viúva Tamar para gerar uma descendência, mas ao saber que a descendência não lhe pertenceria, Onã, enquanto possuía a mulher, derramava o sêmen na terra. Isso desagradou a Deus, que o matou (GÊNESIS, 38:6-10). Assim teria nascido o onanismo, a condenação religiosa se juntou ao preconceito médico, de modo que essa prática teria como consequência prejuízo à saúde e, tal como indica a sagrada escritura, até mesmo a morte (LAQUEUR, 2004, p. 15).

Rousseau, que à época ainda não tinha um argumento filosófico que fosse contrário à medicina, já se indispunha a essa ciência. Madame de Warens, filha de curandeiro amador, herdou o saber medicinal das plantas e apresentou a farmácia fitoterápica para Rousseau (GROSRICHARD, 2002, p. 360; ACHER, 2006, p. 791). Ele a ajudava na escritura e nas receitas boticárias. Ela, por sua vez, obrigava-o a provar as mais detestáveis drogas. Apesar de sua resistência e das horríveis caretas, quando via os seus lindos dedos lambuzados de elixires se aproximarem, inevitável era acabar por abrir a boca e chupá-los. Lembrando-se dessa cena, Rousseau mesmo pondera que se um eventual laçao notasse esse tipo de situação bem poderia julgar que ali de modo algum se fazia opiáceos, e que aquela farmácia não passava de uma grande farsa (ROUSSEAU, *Confissões*, 1964, p.114/OC, I, p. 110).

No livro V das *Confissões*, Rousseau volta a relatar os seus primeiros contatos com a botânica. Entre 1731-1736, mudaram-se, Jean-Jacques e Madame de Warens, para Chambéry, onde ele trabalhou numa repartição a serviço do Rei da Sardenha. Esse trabalho maçante logo o entediou, fazendo-o buscar distrações que se coadunassem mais com seu caráter. A ocasião era boa para a botânica, pois via grande satisfação nos olhos de Claude Anet, quando este voltava entusiasmado de uma herborização carregado de novas plantas. Este empregado e amante de Madame de Warens também era versado na farmácia das plantas. Rousseau, por duas ou três vezes, esteve a ponto de ir herborizar com Claude Anet, e dizia que se tivesse ido uma

única vez certamente teria se tornado um grande botanista. Porém, como naquela época não tinha uma ideia precisa dessa ciência, sentia por ela uma espécie de desprezo, considerando-a apenas um estudo boticário, sendo esse, aliás, o único uso que Madame de Warens fazia das plantas, de modo que a botânica, a química e a anatomia se confundiam na mente de Jean-Jacques sob o nome de medicina (ROUSSEAU, 1964, p. 181/OC, I, p. 180).

Nessa época, a paixão que desviou Rousseau da botânica foi a música. Jean-Jacques preferia passar o tempo com Madame de Warens tocando e cantando que cozendo plantas:

O que me tornava sobretudo esse estudo agradável era o fato que eu podia fazê-lo junto com Mamãe. [...] a música era para nós um ponto de reunião que eu gostava de aproveitar [...] Algumas vezes, vendo-a fatigada em volta de um forno, dizia-lhe: Mamãe, tenho aqui um duo encantador que me parecem bem que vai provocar uma empireuma nas suas drogas [...] Discutindo, ia-a arrastando para o cravo: aqui nos esquecíamos; o extrato de zimbro ou o de absinto calcina; ela esborrotava-me a cara com ele, e tudo isto era delicioso (Ibid., p. 181-182/Ibid., p. 181).

A paixão pela música acabou conduzindo Jean-Jacques a um ponto de união com Madame de Warens, a quem ele se refere por Mamãe, para além da afinidade dos seus gostos pela música. Quando Rousseau abandona o emprego na repartição para viver como professor de música, ocorre o assédio da mãe de uma de suas alunas. Madame de Warens resolve, então, iniciá-lo na vida sexual. Experiência que Jean-Jacques viveu com angústia e lágrimas, porque tinha a sensação de ter cometido um incesto:

Fui feliz? Não, apreciei o prazer. Não sei que invencível tristeza lhe envenenava o encanto. Era como se houvesse cometido um incesto. Por duas ou três vezes, apertando-a nos braços com entusiasmo, lhe inundei o seio de lágrimas (Ibid., p. 196/Ibid., p. 197).

Ao caracterizar a triangulação amorosa que se estabelece entre ele, Madame de Warens e Claude Anet em Chambéry, Rousseau a descreve com afeição, como se fosse “uma sociedade sem outro exemplo” (Ibid., p. 201/Ibid., 201). Talvez a reprodução das plantas pudesse ser um exemplo, mas Rousseau não tinha como saber porque não interessava em aprender sobre a botânica. Como sugere Alain Grosrichard, Madame de Warens até tentou instruir Rousseau nesse aspecto (GROSRICHARD, 2012, p. 16). Este comentador se apoia numa passagem do livro VI das *Confissões* (1736-1741) em que Rousseau narra um passeio no dia da festa de São Luiz, logo que eles se mudaram para a casa das Charmettes:

Mamãe entretinha-se a herborizar entre as moitas, e, com as flores do ramo que no caminho eu lhe havia feito, chamou-me a atenção para mil coisas curiosas da sua estrutura, que muito me divertiram e que deviam despertar em mim o gosto pela botânica [...] Uma ideia que me acudiu distraiu-nos das flores e das plantas. O estado

de alma em que me encontrava, tudo o que havíamos dito e feito nesse dia, todos os objetos que me haviam impressionado, trouxeram-me à lembrança a espécie de sonho que, sete ou oito anos antes, eu havia tido em Annecy perfeitamente acordado, e que na sua devida altura relatei (ROUSSEAU, *Confissões*, 1964, p. 241/OC, I, p. 245).

Uma espécie de *déjà-vu* distraiu Rousseau, seu estado de alma estabeleceu uma conexão entre essa herborização nas Charmettes com a lembrança da época em Annecy, e ele não se atentou para a lição sobre a curiosa estrutura das plantas. Segundo Grosrichard, essa série de ocasiões raras mostram que o destino quis que Rousseau fosse filósofo e não um botanista, mas quando ele sai da cena literária e rompe com os enciclopedistas, ainda tem desejo de estudar a si mesmo, e o paralelo que podemos estabelecer entre o empreendimento autobiográfico e estudo pela botânica não é apenas uma coincidência cronológica, mas mesmo uma conveniência essencial (GROSRICHARD, 2012, p. 15-16).

Antes de avançarmos na cronologia de Rousseau até 1764, para seguir o raciocínio de Grosrichard, gostaríamos de retomar alguns pontos da interpretação de Jacques Derrida, pois ela nos serve de apoio para compreender o despertar da paixão pela botânica como uma espécie de suplemento. Como vimos, Derrida considera o pensamento de Rousseau como um caso exemplar da época da metafísica logocêntrica, pois sua teoria da linguagem privilegia a fala em detrimento da escritura, e compreende a escritura como um suplemento que distância o homem da fala plena e da presença de si. Já vimos que Derrida identifica a recorrência da metáfora do suplemento tanto em relação à escritura quanto em relação ao onanismo: escritura e onanismo são ambivalentes em Rousseau. Nas passagens sobre a descoberta da masturbação nas *Confissões*, o filósofo franco-magrebino afirma que a experiência do autoerotismo é vivida na angústia, como perda irremediável da substância vital, como exposição à loucura e à morte. Não se trata de uma leitura ingênua que endossa o preconceito médico e religioso, mas sim que explora o que isso demonstra na lógica própria da cadeia suplementar. Segundo Derrida, tal como na escritura literária, Rousseau não cessa de acusar e de recorrer ao onanismo, pois a autoafeção erótica dá-se a presença de belezas ausentes; a autoafeção é simbólica, mas imediata, pois pode se satisfazer instantaneamente; a autoafeção é um troco, mas carregado de culpa, de angústia e de frustração. Essa é a loucura do suplemento, diz Derrida: nem presença, nem ausência; ele corta o prazer e ao mesmo tempo a virgindade. Por outro lado, se o suplemento ameaça, ele também protege e, por isso, é impossível a Rousseau renunciar a ele. O suplemento infringe, mas respeita, deseja, mas teme a presença. O suplemento é perigoso por causa da ameaça de morte, mas é menos perigoso do que frequentar as mulheres, pois, para Rousseau, o gozo pleno é sempre como uma ameaça de morte (DERRIDA, 1973, p. 190).

Derrida explora as analogias que Rousseau fez entre a noção de suplemento e sua companheira Thérèse Levasseur. No livro XII, o genebrino faz um novo balanço de sua relação com Thérèse, relata o esfriamento e a solução de recorrer ao onanismo. Para Derrida, Rousseau só poderia buscar um suplemento para Thérèse sob a condição de que o sistema de complementariedade fosse inicialmente aberto como um jogo de substituições: Thérèse substitui Madame Warens, esta, por sua vez, substitui a verdadeira mãe, que Rousseau não conheceu senão por “rastros”. As mediações suplementares produzem a miragem da coisa mesma. “A imediatez é derivada. Tudo começa pelo intermediário, eis o que é ‘inconcebível para a razão’” (DERRIDA, 1973, p. 193).

Gostaria de me deter um pouco mais nessa tese, pois o jogo de substituições pode servir de suporte para compreender o despertar da paixão pela botânica. Após a condenação do *Emílio* em 1762, Rousseau teve a prisão decretada e foi aconselhado a fugir para Môtiers, no principado de Neuchâtel. Antes disso, ele faz uma parada em Yverdon e, nesse período, recebeu duas visitas de Samuel Tissot (CHEYRON, 2006, p. 885-886). O médico suíço admirava muito Rousseau e gentilmente o presenteara com suas obras, entre elas *L’Onanisme* (1760). Na correspondência com Tissot, Rousseau responde lamentar por não ter conhecido a obra anteriormente, “cujas razões e autoridade teriam tornado tudo mais forte e bem provado o que tinha a dizer sobre este artigo”⁷⁶ (ROUSSEAU, *Lettre à Tissot, Môtiers*, 2012, p. 1166). De Yverdon, Rousseau soube que as autoridades de Genebra e de Berna também tinham decretado sua prisão. Madame de La Tour, mãe de Madame Delessert e amiga de Rousseau, oferece a ele uma casa em Môtiers. Uma vez instalado lá, mandou chamar Thérèse, que ele havia deixado em Paris, quando saiu em fuga. É nesse contexto que se inscreve o balanço a respeito de Thérèse em que se apoia Derrida: Rousseau era fugitivo, sua relação com Thérèse havia esfriado, ele sentia os remorsos pelo abandono dos filhos e, assim, preferiria a abstinência sexual que a reincidência no erro, enfim, ele temia que Thérèse o abandonasse. É no contexto dessa passagem que a variante “a” do Manuscrito de Paris das *Confissões* é citada por Derrida: “o

⁷⁶ Rousseau condenou a masturbação na *Nova Heloísa* (ROUSSEAU, *A Nova Heloísa*, 1994, p. 215/OC, II, p. 236-237), e no *Emílio*: “Seria muito perigoso que ele ensinasse vosso aluno a despistar seus sentidos e a fornecer oportunidade de satisfazê-los; se ele conhecer uma vez esse perigoso suplemento, estará perdido. A partir de então, terá sempre o corpo e o coração abatidos; levará até o tumulto os tristes efeitos desse hábito, o mais funesto a que um jovem pode estar submetido [...] não tolerarei que a finalidade da natureza seja desviada...” (ROUSSEAU, *Emílio*, 1995, p. 459/ OC, IV, p. 663).

vício equivalente [ao comércio sexual] do qual eu nunca pude me curar muito bem me parecia menos contrário [ao meu estado]” (GAGNEBIN; RAYMOND, 1959, p. 1569).

Nessa variante das *Confissões*, Derrida identifica uma regressão no jogo de substituições, suplemento>Thérèse>Madame de Warens>mãe real. Mas a *Gramatologia* também nos permite compreender que, no limite, a cadeia de substituições visa sempre uma imagem da natureza. O que constitui, diz Derrida, a maior das catástrofes, pois a natureza se torna o suplemento da sociedade (DERRIDA, 1973, p. 181). É nesse contexto, da abstinência sexual e na hesitação sobre o suplemento perigoso que situamos o despertar da paixão pela botânica como uma atividade suplementar. Lembremos: para Rousseau, uso voluntário do suplemento é perigoso, porque corrompe a inocência em prejuízo do vigor físico e das faculdades mentais. Poderia haver, então, um tipo de suplemento inofensivo que tranquilizasse os sentidos em benefício da saúde do corpo e da alma?

A paixão pela botânica tem início em julho de 1764, mesmo ano de publicação do *Sentiment des citoyens*, libelo de Voltaire que revela ao público a abandono dos filhos de Rousseau, e mesmo ano do início do projeto autobiográfico, iniciado pelas *Confissões* (1764-1770) e que continuou em outras obras como *Rousseau juiz de Jean-Jacques* (1773-1776) e nos *Devaneios do caminhantes solitário* (1766-1768). Mas é talvez nos *Devaneios* que Rousseau expressa com mais esmero o modo pelo qual o estudo de si se relaciona com a paixão pela botânica. Na *Primeira Caminhada*, Rousseau afirma que os *Devaneios* podem ser considerados como “um apêndice das *Confissões*”, mas com a diferença de que já não havia mais nada a confessar sobre suas faltas. Depois de tanta difamação, seus perseguidores acabaram por esgotar seus próprios recursos e lhe devolveram a paz e a tranquilidade na alma. Ele já não se preocupava mais com que os homens pensavam e apenas almejava fazer um registro de seus pensamentos e sentimentos, de modo a fixar pela escritura o prazer dos devaneios que surgiam durante suas herborizações em Paris: “Farei de mim, num certo sentido as operações feitas no ar pelos físicos, para conhecer seu estado diário. Aplicarei o barômetro à minha alma. (ROUSSEAU, *Devaneios*, 1995, p. 27/OC, I, p. 1000-1001).

Na *Segunda Caminhada*, Rousseau nos dá mais detalhes das circunstâncias que propiciaram a empresa dos *Devaneios*. Ele fazia uma herborização na região de Ménilmontant e admirava o espetáculo da natureza partindo dos seus detalhes, as plantas, para o seu conjunto, a paisagem. O filósofo genebrino faz uma analogia entre o ambiente exterior e seu estado de alma: era o crepúsculo num começo do inverno, o que lhe oferecia uma “impressão ao mesmo

tempo doce e triste”, tal como o estado de sua alma já no fim do ciclo da vida (Ibid. p. 32/Ibid., p. 1004). No seu retorno na descida de Mênilmontant, ele se choca fortemente contra cão dinamarquês que corria disparado em sua direção. Com a queda, Rousseau desmaia e ao recobrar a consciência, sem dor, sem memória, “sem uma noção distinta do [seu] indivíduo”, percebeu o espetáculo da natureza: “o céu, as estrelas e um pouco de verdura”, e imediatamente sentiu uma intensa sensação de prazer: era um “momento delicioso” de sua “ligeira existência” (Ibid., p. 34/Ibid., p. 1005). Como se pode notar, a contemplação do espetáculo da natureza é uma via de acesso ao puro sentimento de existência, um sentimento de prazer que se traduz por uma espécie de indiferença em relação as dores do corpo e da alma.

Na *Quinta Caminhada*, Rousseau faz uma descrição dos devaneios quando de sua estadia na Ilha de Saint-Pierre. Pelas manhãs, Rousseau desenvolve alguma atividade manual simples suficiente para melhorar o humor e abrir o apetite. À tarde, ele fica à deriva no lago e esse simples prazer sensorial de flutuar se transformava em devaneio:

[...] estendendo-me completamente no barco, com os olhos voltados para o céu, deixava-me estar e derivar lentamente ao sabor da água [...], algumas vezes durante várias horas, mergulhado em mil devaneios confusos mas deliciosos... (Ibid., p. 74/Ibid., p. 1043-1044).

No crepúsculo, ele repousa à beira do lago, sente o frescor da noite que se anuncia e se apraz na contemplação do espetáculo natural: as montanhas azuladas mais afastadas, a planície, a vegetação, o lago, o movimento das águas, os sons naturais estimulam reflexões curtas, pensamentos fugazes que surgem e desaparecem conforme o fluxo e refluxo das águas. O devaneio é para Rousseau um estado da alma que faz sentir “o prazer da existência sem ter o trabalho de pensar”: um estado de alma em que não há lembrança do passado, nem providência do futuro; é um “presente que dura sempre sem contudo marcar [a] duração e sem nenhum traço de continuidade”. É uma nuance entre o estado de vigília e o estado do sonho, que permite a sensação de plenitude, um sentimento de autossuficiência tal como se fosse um Deus. E a fonte desse sentimento reside no próprio eu: um substrato de si, despojado das fraquezas da alma e dos ataques do mundo social, mas com um grau mínimo de imaginação e sensibilidade para devanear e fruir. (Ibid., p. 75-76/Ibid., p. 1044-1046). Rousseau descreve uma espécie de manual de como atingir o devaneio, procedimentos que combinam as disposições do indivíduo em relação a si e em relação ao meio circundante, algo que hoje poderíamos classificar como uma espécie de prática meditativa:

É preciso que o coração esteja em paz e que nenhuma paixão venha perturbar sua calma. Para isso são necessárias certas disposições da parte daquele que as sente, é

preciso que existam no auxílio dos objetos que o rodeiam. Não deve haver nem um repouso absoluto nem demasiada agitação, mas um movimento uniforme e moderado, sem abalos nem intervalos. Sem movimento, a vida é apenas letargia. Se o movimento é desigual ou por demais forte, acorda; chamando nossa atenção para os objetos que nos rodeiam [...] Um silêncio absoluto leva à tristeza [...] Então, o socorro de uma imaginação alegre é necessária e se apresenta com bastante naturalidade àquele que o Céu gratificou com tal imaginação. O movimento que não vem de fora nasce então dentro de nós. O repouso é menor, é verdade, mas é também mais agradável quando leves e doces ideias, sem agitar o fundo da alma, por assim dizer, apenas tocam levemente sua superfície. Essa espécie de devaneio pode ser apreciado onde quer que se possa estar tranquilo e pensei muitas vezes que na Bastilha e mesmo numa masmorra, onde nenhum objeto viesse tocar minha vista, teria ainda podido sonhar agradavelmente (Ibid., p. 77/ Ibid., p. 1047-1048).

Numa prisão, talvez Rousseau até pudesse devanear, mas estaria privado de um dos maiores prazeres que a Ilha de Saint-Pierre podia lhe proporcionar: a herborização. Todas as manhãs, com o *Sistema naturae* (1735) de Charles Lineu sob os braços, ele passava parte do tempo catalogando a *Flora petrinsularis*, sem nenhuma outra perspectiva exceto o puro prazer de observar:

Nada é mais singular do que estes entusiasmos, estes êxtases que experimentava a cada observação que fazia sobre a estrutura e a organização vegetal e sobre o funcionamento das partes sexuais na frutificação, cujo sistema era completamente novo para mim. A distinção dos caracteres genéricos, dos quais não tinha antes a menor ideia, me encantava, ao verificá-los nas espécies comuns, esperando que espécies mais raras se oferecessem a mim. A bifurcação de dois longos estames do Abrucho bravo [...] mil pequenos funcionamentos da frutificação que observava pela primeira vez me enchiam de alegria... (ROUSSEAU, 1995, p. 73/OC, I, p. 1043)

Em comentário a essa passagem, Alain Grosrichard, na recente edição das *Rêveries* (Classiques Garnier, 2014) nos faz atentar que a classificação das plantas proposta por Lineu é fundada sobre o número das “partes sexuais” (estames e pistilos). Segundo Grosrichard, a tese da sexualidade das plantas não é propriamente uma novidade do naturalista sueco, ela havia sido experimentalmente comprovada por Camerarius (*De sexu plantarum epistola*, 1694), foi rejeitada por Joseph Tournefort, botanista do Jardim do Rei, mas adotada com entusiasmo por seu discípulo Sébastian Vaillant no famoso *Discours sur la structure des fleurs, leurs différences et l’usage des leurs parties*, de 1717. Para explicar ao público o sexo das plantas, Vaillant recorre a analogias com o sexo humano, os estames são testículos, a flor desabrocha um leito nupcial etc. Lineu, diz o comentador, recorre a registros metafóricos semelhantes, e aqui se compreende o que há de provocador no seu sistema de classificação (GROSRICHARD, 2014, p. 428-429). Para Alexandra Cook, um dos motivos pelos quais Lineu se popularizou foi justamente porque ele colocou o sexo das plantas no centro da taxonomia, e a botânica, de certa forma, tornou-se o mais explícito discurso no domínio público sobre a sexualidade (COOK, *Jean-Jacques Rousseau and botany*, 2012, p. 165). No contexto dessa passagem dos *Devaneios*,

Grosrichard nota ainda que as relações sexuais entre as plantas, tal como se oferecem aos olhos de Rousseau, não sofreram nenhum interdito que as leis religiosas e civis fazem pesar sobre a sexualidade humana. A monogamia é uma exceção, e numerosas são as plantas hermafroditas, que podem gozar delas mesmas em toda inocência. O comentador graceja do êxtase de Rousseau, porque agora nos *Devaneios* ele era menos categórico que nas *Confissões*, quando, declarou que a ideia confusa da união dos sexos sempre lhe despertara o sentimento de horror.⁷⁷ Ainda segundo Grosrichard, Rousseau teria mesmo recomendado a botânica ao amigo DuPeyrou, porque ela distanciava de toda concupiscência sexual, visto que a análise de uma linda flor proporcionava mais prazer que a de uma linda moça (GROSRICHARD, 2014, p. 428-429).

A carta a DuPeyrou de 19 de julho de 1766 é bastante curiosa e vale a pena o exame de alguns de seus trechos. Rousseau lamenta que seu amigo sofresse da gota e, tomando o lugar de médico, prescreve um tratamento para a doença. Ele aconselha exercícios moderados, caminhadas, alimentação frugal e, sobretudo, a abstinência sexual, pois, diz Rousseau, “um homem continente nunca teve gota, [...] um sangue esgotado não leva ao cérebro senão espíritos lânguidos, mortos e ideias tristes.” Rousseau propõe ao amigo que adote seu penoso regime por um ano e recomenda a botânica como atividade rotineira em razão da dupla vantagem de ser um divertimento agradável e, ao mesmo tempo, um exercício físico salutar, e conclui: “quando herborizamos nos rochedos durante um dia todo, não ficamos aborrecidos de ir dormir sozinhos à noite” (*Lettre à DuPeyrou 19 juillet 1766*. In: ROUSSEAU, *Lettres*, Slatkine, 2012, p. 2356-2360). Como se pode notar, Rousseau recomenda a herborização como se fosse uma espécie de prazer físico compensatório ao “penoso tratamento”. Nesse caso, ainda que afirme que a botânica afaste da concupiscência, as metáforas utilizadas por ele sugerem que ela assume mesmo um papel de substituto, um valor suplementar, algo que também é confirmado nos *Devaneios*.

Na *Sétima Caminhada*, Rousseau descreve sua paixão pela botânica como sendo um divertimento, uma distração, uma loucura a qual ele se entrega com ardor e com um entusiasmo que chega “as raias da extravagância”. Mas pondera que esse estudo conduz também à sabedoria e à virtude, porque ele depura as paixões irascíveis e não permite que os

⁷⁷ Cf. ROUSSEAU, *Confissões*, 1964, p. 26/OC, I, p. 16.

sentimentos de ódio e de vingança fermentem no coração. A botânica silencia uma imaginação assustada, faz esquecer a mania de perseguição porque retém a atenção nos detalhes que compõem o espetáculo natural (ROUSSEU, *Devaneios*, 1995, p. 91-92/OC, I, p. 1060-1061).

Jean Starobinski aponta para esse caráter terapêutico da botânica em Rousseau, mas afirma que ela não representa para o genebrino uma aplicação ao real, como uma verdadeira atividade, pois Rousseau herboriza como colecionador e não como naturalista: a botânica é para ele como a cópia de música, uma “atividade semimaquinal” (STAROBINSKI, 2011, p. 320-321). Alexandra Cook concorda com a primeira premissa de Starobinski a respeito do valor terapêutico da botânica, mas discorda das demais. Para essa comentadora, a botânica de Rousseau compõe com os devaneios uma espécie *askesis*, no sentido utilizado por Michel Foucault na *Hermenêutica do sujeito*: como uma prática que envolve meditação, estudos, exercícios regulares, normalmente voltados para o cuidado de si mesmo. A *askesis* em Rousseau, diz Cook, não implica apenas no autoexame, mas se atenta para algo externo e mais amplo com o todo da natureza. A botânica lhe proporciona a tranquilidade da alma, a ataraxia, é um estudo incessante do mundo físico como aquele que Epicuro recomendava aos discípulos para obter a serenidade. E é precisamente nesse sentido, conclui a comentadora, que o estudo da botânica opera como uma prática de si em Rousseau (COOK, 2012, p. 1-4).

Embora haja claramente um uso terapêutico na botânica para aquele que sofre da mania de perseguição, isso não quer dizer que esse estudo se confunda com uma instrumentalização farmacêutica das plantas, como fazia Madame de Warens. Rousseau ama demais as plantas para cobiçar suas virtudes medicinais. As ideias das doenças envenenam a imagem da natureza com as mazelas da sociedade humana, em vez de se deleitar com a beleza dos objetos da natureza, tais ideias interferem e fazem pensar na febre, no cálculo, na gota e no mal caduco. Excetuando a alimentação, Rousseau recusa mesmo qualquer outro interesse material no reino vegetal, tudo que diz respeito às necessidades do corpo, diz ele, impedem de obter um prazer puro e verdadeiro na alma (ROUSSEAU, 1995, p. 94-95/OC, I, p. 1063-1066).

No entanto, a alma de Rousseau ainda está encarnada e, uma vez liberta dos fantasmas da perseguição e das imagens do sofrimento, a imaginação pode lhe permitir uma visão mais sedutora da botânica, numa relação poética, e mesmo erótica, com as plantas:

As árvores, os arbustos, as plantas são o enfeite e a vestimenta da terra [...] vivificada pela natureza e revestida com seu vestido de núpcias [...] a terra oferece ao homem, na harmonia dos três reinos, um espetáculo cheio de vida, de interesse e de encanto, o único espetáculo no mundo que seus olhos e seu coração não se cansam nunca. Quanto maior a sensibilidade de sua alma, mais o contemplador se entregará aos êxtases que

excita nele essa harmonia. Um devaneio doce e profundo apodera-se então de seus sentidos e ele se perde, com uma deliciosa embriaguez, na imensidade desse belo sistema com o qual sente-se identificado (ROUSSEAU, 1995, p. 93/Ibid., p. 1062-1063).

A natureza, diz Rousseau, no seu conjunto é um belo espetáculo, mas nem todas as suas partes são compatíveis com as inclinações de um contemplador sensível. O reino mineral, por exemplo, não tem em si nada de aprazível e de atraente, sua riqueza é encerrada no seio da terra, parece ter sido afastado dos olhos dos homens para não tentar a “cupidez” (Ibid., p. 26/Ibid., p. 1066). O reino animal é belo, mas é impossível estudá-lo sem lhe custar a vida, a liberdade e a beleza: “Que horrível conjunto é um anfiteatro de anatomia [...] Dou minha palavra de que não é lá que J. J. irá procurar seus divertimentos” (Ibid., p. 97/Ibid., 1068). Já o reino vegetal está ao alcance das mãos, agrada aos sentidos e purifica a imaginação:

Brilhantes flores, colorido dos prados, sombras frescas, regatos, bosquezinhos, verdura, vinde purificar minha imaginação maculada [...] Minha alma, morta para todas as grandes emoções, não pode mais ser impressionada senão por objetos sensíveis; nada mais tenho exceto sensações e é somente através delas que a dor ou prazer podem me atingir na terra. Atraído pelos agradáveis objetos que me rodeiam, considero-os, contemplo-os, comparo-os, aprendo enfim a classificá-los e eis-me de repente tão botânico quanto precisa sê-lo aquele que quer estudar a natureza somente para encontrar continuamente novas razões para amá-la (Ibid., p. 97-98/Ibid., p. 1068).

Antes de terminar a *Sétima caminhada*, Rousseau se lembra ainda de uma herborização num reduto selvagem na montanha de Robaila em que mergulhava nas “anfractuosidades da montanha”, uma cavidade repleta de “negros abetos entremeados por prodigiosas faias”, um precipício que ele não ousava olhar senão deitado de bruços, um reduto impenetrável, mas que ele mesmo explorava como se fosse o “primeiro mortal a penetrar”. (Ibid., p. 99-100/Ibid., p. 1071).

Para Marcel Raymond, essa paisagem romântica e pitoresca evoca as paisagens do Valais na *Nova Heloísa* (RAYMOND, 1959, p. 1812). Certamente, lembra a paisagem do romance, mas mais especificamente o Eliseu de Júlia. O registro textual é análogo àquele que sai da pena de Saint-Preux, quando ele contemplava com êxtase o jardim secreto de sua antiga amante e se julgava como “o primeiro mortal a ter alguma vez penetrado nesse deserto” (ROUSSEAU, *A Nova Heloísa*, 1994, p. 410/OC, II, p. 471). Assim como no Eliseu, o conjunto das metáforas utilizadas por Rousseau ao final da *Sétima Caminhada* evoca uma analogia com o órgão sexual feminino. Seria uma imaginação libertina interpretando a botânica nos *Devaneios*? Por que não? Como bem nota Bento Prado Júnior, o próprio Raymond dá um grande passo para se compreender a imaginação nos *Devaneios* quando se pergunta pela

etimologia do verbo *rêver* (sonhar). A raiz latina do verbo devanear, no francês *rêver*, no latim *reexvagare*, significa vagar, errar lá fora, como os libertinos nas noites de carnaval, e isso marca a relação essencial entre o elemento orgiaco que não é incompatível com a vigília nos *Devaneios* (PRADO JR, 2008, p. 253). Como se pode notar, a *Sétima Caminhada* dos *Devaneios* contém algumas metáforas eróticas. Num certo sentido, é como se a contemplação do reino vegetal e da reprodução das plantas, porque desprovida de interditos e de condenações, pacificasse o problema moral do sexo do contemplador.

Não poderíamos concluir este estudo sem antes tecer algumas considerações sobre as *Lettres sur la Botanique*. Escritas entre 1771-1773, as oito cartas dirigidas a Madame Delessert formam uma espécie de curso básico de botânica. Madame Delessert tinha uma filha de 4 anos, Madelon, que já desenvolvia um grande interesse pela natureza. Para divertir esse interesse, ela pediu para o amigo Rousseau que desenvolvesse lições elementares sobre essa ciência, de modo que ela pudesse transmitir à filha. Rousseau louva o empreendimento, pois as plantas são “objetos agradáveis e variados”, cujo estudo “enfraquece o gosto pelos divertimentos frívolos, [e] previne o tumulto das paixões” (ROUSSEAU, *Lettres sur la botanique*, OC, IV, 1969, p. 1151).

Nas oito lições, Rousseau apresenta algumas famílias de plantas: liláceas, crucíferas, papilionáceas, labiadas e personadas, umbelíferas, compostas e árvores frutíferas. Todas são plantas naturais da região onde Madame Delessert morava, facilmente encontradas nos campos, nos jardins e nas hortas mais próximas. Na última carta, Rousseau ensina ainda como se faz um herbário, tarefa importante no processo de memorização das espécies, mas, sobretudo, no desenvolvimento da autonomia das alunas. Nessas cartas, Rousseau critica o vocabulário técnico dos botanistas, cuja linguagem parecia servir apenas para os especialistas, e apresenta de maneira mais didática a estrutura geral das partes fundamentais das plantas para que suas alunas não confundissem a botânica com uma mera ciência das palavras. Segundo Alexandra Cook, na época de Rousseau, reportavam-se 55 sistemas universais e 14 particulares, todos sofriam do mesmo inconveniente a respeito da classificação e da nomenclatura das plantas (COOK, 2012, p. 133). É manifesto o valor pedagógico das *Lettres sur la botanique* de Rousseau. Nelas, ele desenvolve um conhecimento prático, insere gradualmente nas lições alguns termos do vocabulário científico, ou mesmo inventa palavras mais cômodas e mais próximas do vocabulário de seu pensamento. Por exemplo, na carta IV, Rousseau afirma que: “As monopétalas regulares constituem menos uma *família* que uma grande *nação*...” (ROUSSEAU, *Lettres sur la botanique*, OC, IV, 1969, p. 1166. Grifo nosso). O verbete “Flor”

do *Dictionnaire des des termes d'usage en botanique* também dá outro exemplo do modo pelo qual Rousseau adapta o vocabulário botânico ao seu pensamento: “Creio que o defeito geral venha aqui de ter muito considerado a flor como uma substância *absoluta, porém que ela não é, parece-me, senão um ser coletivo e relativo...*” (ROUSSEAU, *Dictionnaire des des termes d'usage en botanique*, OC, IV, p. 1223. Grifo nosso).

Roger de Vilmorin, responsável pela edição das cartas na *Pléiade* (1969), julga com certa severidade os “equívocos”, ou mesmo o “lirismo” da botânica de Rousseau. Já Alexandra Cook mostra que, na verdade, ele era mesmo um estudioso cuidadoso que fez escolhas taxonômicas racionais, refletindo com o conhecimento de ponta da época (COOK, 2012, p. 134). Segundo esta comentadora, as *Lettres sur la botanique* mostram um pluralismo taxonômico que filia Rousseau tanto a Lineu, quanto a Joseph Tounefort e ao “método natural”, que era desenvolvido na época por botanistas parisienses como Michel Adanson, e Bernard e Antoine de Jussieu. Como mostra essa comentadora, o sistema sexual de Lineu era artificial porque selecionava apenas certas partes das plantas (estame e pistilo) para serem usadas como base de uma classificação geral. Embora simples e muito eficaz para classificar um grande número de novas espécies que com o tempo eram descobertas, o sistema tinha inconvenientes e Lineu tinha consciência de que seu sistema seria substituído por outro que seguisse um método mais natural (COOK, 2012, p.173ss.).⁷⁸

Rousseau, diz a comentadora, buscou outros métodos no seu estudo de botânica em Neuchâtel, onde o pluralismo taxonômico era a regra. Em contraste ao sistema sexual artificial, os métodos naturais eram baseados numa variedade das partes das plantas. O hábito é um conceito chave nesses métodos e consiste em considerar “uma certa conformidade dos vegetais reportadas tais como placentação, radicalização, ramificação, intorção, germinação, foliação, estipulação, pubescência, granulação, lactescência, inflorescência etc.” (COOK, 2012, p. 176,

⁷⁸ Segundo Cook, Lineu ficou conhecido por duas inovações: o sistema sexual artificial de classificação e a nomenclatura binomial. Ao longo do tempo, o sistema sexual e a nomenclatura se separaram e tiveram destinos diferentes. No sistema sexual, Lineu criou 24 classes de plantas baseadas primeiramente sobre o número de combinação de estames (o macho), e restando uma *Cryptogamia* (plantas sem flores). Cada classe, por sua vez, subdividida em ordens, normalmente baseada no número de arranjos de partes femininas da flor, o pistilo. Sob pressão de classificações mais naturais, o sistema sexual foi caindo em desuso, e a teoria de Darwin da evolução das espécies colocou a taxonomia num outro fundamento, pois as espécies passaram a ser compreendidas numa genealogia e como espacialmente contínuas, diz a autora. Já a nomenclatura binomial, sempre com Cook, foi codificada e continua sendo usada. Sua persistência apresenta problemas, porque as categorias de Lineu correspondem a pouca coisa da natureza. Segundo a comentadora, muitos biólogos acreditam que a nomenclatura de Lineu será trocada por outra que representa melhor a diversidade de organismos (COOK, 2012, p. 158 ss.).

n. 21). Enquanto o sistema sexual selecionou num pequeno conjunto de caracteres, o método natural foi construído numa analogia fundada na semelhança de muitas partes das plantas, ou seja, enquanto o método artificial é seletivo, o método natural é mais holístico (COOK, 2012, p. 179).

Como base nisso, Cook afirma que, nas *Lettres sur la botanique*, Rousseau combina o sistema sexual de Lineu com o “espírito” do método natural de outros botanistas. Por exemplo, na lição da primeira carta, Rousseau diz: “Uma planta perfeita é composta de raiz, tronco, galhos, folhas, flores e frutos”; a frutificação é a parte da estrutura geral das plantas que demanda um exame maior: “É nessa parte que a natureza tem protegido o sumário de sua obra, é nela que a natureza se perpetua” (ROUSSEAU, *Lettres sur la botanique*, OC, IV, 1969, p. 1152.). Rousseau toma um lírio como exemplo: essa planta tem uma corola polipétala, seu pistilo é composto de germe, ovário e estilete. O estame é composto de filete, antera e o pólen. Rousseau diz ainda que:

As partes que acabo de nomear se encontram igualmente nas flores da maior parte das outras plantas, mas em diversos graus de proporção, situação e número. É pela analogia dessas partes e por suas diversas combinações que se caracterizam as diversas famílias do reino vegetal (Ibid., p. 1154).

Na lição da segunda carta, Rousseau afirma que uma vez apreendido os contornos das plantas, o olho é capaz de distinguir “um ar de família das liláceas”, ou seja, de distinguir o aspecto geral da família (Ibid., p. 1157). Para Cook, Rousseau inicia com uma tradicional exposição sobre a frutificação, que mostra uma filiação ao sistema de Lineu, mas organiza seu curso de botânica com o espírito do método natural, que também considera as famílias pela analogia das diversas partes, pelo aspecto geral das plantas, numa clara referência ao conceito de hábito (COOK, 2012, p. 191).

A paixão de Rousseau pela botânica traz, certamente, um aporte para refletir a questão sexual em seus textos a partir de uma referência natural mais complexa. A despeito do caráter poético ou diletante, a botânica de Rousseau adquire mesmo um interesse científico e filosófico. Nos *Devaneios*, Rousseau assinala que pela primeira vez fixou sua atenção sobre os detalhes do espetáculo da natureza que até então ele tinha apenas contemplado no seu conjunto. Ele sente um verdadeiro prazer em observar e em se identificar nessa longa cadeia de seres que compõe a harmonia do espetáculo natural. Nas *Lettres sur la botanique*, ele nos ensina que essa relação entre o conjunto e o detalhe, o todo e as partes, também se aplica às plantas. A flor, ela mesma, também constitui um todo, os órgãos sexuais, as partes. No reino vegetal, a

apresentação sexual é plural e complexa, as flores de uma mesma planta podem ser masculinas, femininas, hermafroditas, neutras,⁷⁹ e essas diversas formas de combinação e variação contribuem para a harmonia natural. Alain Grosrichard tem notado uma assimilação entre o botanista e seu objeto de estudo. Partindo de algumas metáforas que o próprio Rousseau estabeleceu,⁸⁰ o comentador sugere que ele está tentado a se identificar com uma planta e fazer de sua autobiografia uma espécie de monografia botânica. Esse comentador se baseia nessa analogia para interpretar aquela passagem do livro I das *Confissões* em que Rousseau afirma seu “caráter feminino, mas indomável, sempre em contradição consigo mesmo,”⁸¹ como uma classificação sexual à moda do naturalista Charles Lineu, e, nesse caso, o botanista nos sugeriria uma planta hermafrodita (GROSRICHARD, p. 28, 2012). A despeito de seu valor anedótico, essa analogia é profícua não apenas porque nos permite entender as singularidades do caráter de Jean-Jacques, mas também porque sugere uma nova referência na natureza para relativizar as proposições de Rousseau a respeito da diferença sexual. Como bem notou Grosrichard, o sexo das plantas está livre dos interditos morais e evoca uma imagem da inocência, uma concepção do sexo semelhante àquela do selvagem no puro estado de natureza, quando o sexo era inócuo e livre de proibições e constrangimentos. E é também em razão dessa imagem do sexo plural e inocente que a atividade botânica pode ser compreendida como uma espécie de prazer suplementar em Jean-Jacques Rousseau.

79 Cf. verbetes: “Androgyne” (p. 1211), “Diecie” (p. 1218), “Fleuron” (p. 1230), “Monecie” (p. 1234), “Polygamie” (p. 1239) do *Dictionnaire des termes d’usage em botanique*, 1969.

80 Cf. “Je vais devenir plante moi-même” (*Lettre à François-Henri d’Ivernois, 1er août 1765*. In: ROSSEAU, *Lettres*, OC, XII, Slatkine, 2012, p. 2091-2092); “Sou o observador, e não o moralista. Sou o botânico que descreve a planta” (ROUSSEAU, *Meu retrato*, 2009, p. 74/OC, I, p. 1120).

81 Cf. ROUSSEAU, *Confissões*, 1964, p. 19/OC, I, p. 9.

Conclusão: o paradoxo do sexo.

A sexualidade é um tema complexo no pensamento de Rousseau. Como vimos, do *Discurso sobre as ciências e as artes* aos *Devaneios do caminhante solitário* é possível perseguir esse tema que se desenvolve de maneira sinuosa na reflexão filosófica e na criação literária de Rousseau. O pensamento do filósofo genebrino trata do caráter ambivalente e paradoxal do sexo. Num primeiro movimento, Rousseau produziu uma crítica negativa da representação da paixão no teatro e no romance. Contra determinada mentalidade, ele argumenta que a paixão amorosa não se confunde nem com a galanteria nem com a libertinagem. Sustenta que, nos seres humanos, o sexo não se reduz à pura animalidade e que o pudor sexual não é mero preconceito da educação. Contra a opinião dos teólogos, Rousseau argumenta também que nem o desejo nem a paixão poderiam ser identificados com o pecado. Em sua visão, tanto o rigorismo calvinista quanto o celibato católico não fazem senão aumentar as desordens nos costumes sexuais. Mas não bastava ir contra a opinião filosófica e teológica, era necessário se colocar de modo propositivo frente à questão. Foi o que fez Rousseau no *Discurso sobre a origem da desigualdade* quando mostrou sua compreensão do sexo no estado de natureza e de que modo ele participava na gênese das paixões e no processo de socialização da espécie. Esse é um dos paradoxos mais interessantes na teoria de Rousseau sobre o sexo. Enquanto necessidade puramente física e natural, o sexo não poderia ser a razão para se estabelecer uma relação entre os homens. Satisfeita a necessidade, extingue-se o desejo e um indivíduo nada mais é para o outro. Porém, a necessidade sexual também pode ser considerada como aquilo que permite o nascimento das paixões e, nesse sentido, supõe não apenas a aproximação, mas também oferece uma ocasião para se estabelecer relações afetivas. Na medida em que é também uma necessidade moral, o sexo sofre influência da imaginação e da opinião. Mas se é um dos elementos que contribui para a saída do estado de natureza, e tudo aquilo acarreta em termos de perversão da natureza humana, foi também por meio da sexualidade que Rousseau estimou ser possível reordenar as paixões e reconstituir a integridade do ser humano no estado de sociedade.

Esse foi um dos principais ensinamentos de Rousseau no *Emílio*. Na primeira metade dessa obra, os livros I a III, o filósofo genebrino nos mostrou a importância da educação negativa que permitiu o desenvolvimento lento e natural do corpo e das faculdades

intelectuais. Essa educação é negativa porque não se trata de inculcar conhecimentos no aluno, mas sim permitir que ele os desenvolvesse de modo autônomo. O aluno aprendia simplesmente a partir da interação entre as suas faculdades e os objetos do mundo físico. Nessa fase, a razão sensitiva é desenvolvida e a sexualidade praticamente não participa do processo educativo. Aliás, um dos principais cuidados do preceptor consiste exatamente em proteger a inocência do aluno da interferência externa, de algo que possa despertar a faculdade da imaginação para além da sua realidade presente, que coloque em marcha o desenvolvimento precoce das paixões e, conseqüentemente, da sexualidade. Tudo passa de modo diferente na segunda metade do *Emílio*. Nos livros IV e V, a sexualidade opera como uma espécie de catalisador da sociabilidade e todo processo educativo da sensibilidade e das faculdades se voltou para as relações morais, quando o amadurecimento sexual anunciou o nascimento natural das paixões. Esse foi o momento em que a razão sensitiva se tornou uma razão intelectual e o aluno ascendeu efetivamente à moralidade. Nesse contexto, a natureza da mulher assume um papel fundamental no tratado pedagógico. A experiência oblíqua do desejo sexual feminino insere o elemento moral na relação entre os sexos, e a promessa de casamento permite ao preceptor passar gradativamente das relações morais para as relações políticas.

Ainda que a formulação da sensibilidade afetiva proposta por Rousseau enfatize o poder de escolha da mulher, o que constituía um avanço para época, é necessário reconhecer que a teoria da diferença sexual do livro V do *Emílio* apresenta inúmeras dificuldades de interpretação. Boa parte daquilo que Rousseau diz sobre as mulheres não resiste nem à crítica feminista nem às transformações nos costumes sexuais no mundo ocidental. Rousseau é um autor complexo e sua obra cheia de nuances. Seu romance e sua autobiografia permitem reflexões sobre o sexo que, em alguma medida se opõe à teoria, mas que também são verdadeiras e que constituem um todo mais amplo de seu pensamento. Por exemplo, ao focarmos a análise do romance na experiência individual das personagens Júlia, Saint-Preux e Clara, isso nos permitiu tensionar algumas de suas proposições teóricas e de explorar outros aspectos na sua reflexão sobre a sexualidade. *A Nova Heloísa* tem certamente por intenção moral a conciliação do amor e da virtude e propor uma literatura que atenua a degeneração dos costumes, mas a plasticidade da forma literária também permite ao pensamento antitético de Rousseau questionar se a alma tem um sexo, possibilita a relativização do método de separação dos sexos e criticar o jugo do casamento sobre a mulher. É muito difícil avaliar até que ponto

a opinião dos personagens do romance não é apenas um artifício do escritor para trazer um tipo de mentalidade para o enredo da história com o qual, no fundo, ele mesmo não concorda. É prudente distinguir entre as ideias expressas por um personagem fictício e o modo como realmente pensa o autor. No entanto, parece-nos que há uma semelhança entre Clara e Rousseau que nos permite uma aproximação entre suas ideias. No romance, a personagem Clara é quem separa a alma do sexo, nas *Confissões*, é o próprio Rousseau que dissocia as necessidades do indivíduo daquelas do sexo, justamente, em um trecho de sua autobiografia em que explica a insatisfação afetiva que o conduziu à composição de seu romance⁸². Certamente, decidir escrever um livro cujo tema é o amor é um gesto paradoxal para um autor que é um crítico do romance, mas esse mesmo gesto, justamente por seu caráter paradoxal, abre novas perspectivas de reflexão e, sobretudo, nos permite pensá-lo contra os seus próprios preconceitos.⁸³

A autobiografia de Rousseau também foi uma fonte rica para tensionar algumas de suas posições teóricas sobre a sexualidade. As *Confissões*, por exemplo, contam a história de vida de um indivíduo em que sua relação com o sexo se apresenta de um modo dissonante em relação à sua teoria. Por certo, é possível argumentar que as diferenças entre o indivíduo do *Emílio* e aquele que aparece nas *Confissões* se deram em função dos graus da corrupção social e de proteção aos quais estavam submetidos. Essa é uma maneira coerente de ler a autobiografia a partir dos conceitos filosóficos, mas esse tipo de interpretação acrescenta algo que já não estava contido no sistema? O indivíduo das *Confissões* também reivindica a sua autenticidade como um exemplo de comparação para o estudo do coração humano. A retórica das *Confissões* buscou na narrativa da experiência sexual um recurso para persuadir o leitor a respeito da sinceridade no discurso. Como se a lista variada dessas narrativas fosse um itinerário privilegiado em que o leitor pudesse desnudar o autor e acompanhar as transformações de sua alma, as cadeias secretas de suas afecções. Às vezes, a experiência do sexo é algo que constitui a individualidade e exemplifica a singularidade de um caráter flutuante ente a virilidade e a feminilidade. Por outras, a individualidade transcende o sexo, como se a experiência sexual fosse insuficiente para satisfazer as necessidades afetivas daquele indivíduo. A autobiografia de Rousseau

⁸² ROUSSEAU, *Confissões*, 1964, p. 401/OC, I, p. 414.

⁸³ ROUSSEAU, *A Nova Heloísa*, 1994, p. 190; p. 357-358; p. 443-434/OC, II, p. 206; p. 407-408; p. 501.

reitera que a sexualidade é antes de tudo um fenômeno social, em que se nota a influência da opinião e da imaginação. Nos textos autobiográficos, o compromisso de “dizer tudo” manifesta uma vontade de saber, estabelece os limites de uma teoria sobre a diferença sexual muito rígida e, sobretudo, mostra que as incoerências entre a teoria e a prática também são elucidativas para conhecer o coração humano. Efetivamente, os prazeres sexuais mais intensos que o indivíduo das *Confissões* experimentou foram os da imaginação. Para ele, o ato sexual é algo em si mesmo insípido e frustrante, foi a imaginação que conferiu energia ao prazer ou o desgosto da repugnância. Esse é um ponto importante da escritura autobiográfica, pois ela exemplifica a razão pela qual a experiência do sexo é vivida por este indivíduo como um problema moral. O autor das *Confissões* é um ser social e, enquanto tal, sujeito a toda espécie de modificações e perversões que a vida social implica, o que torna sua experiência do sexo um problema moral aparentemente incontornável. A autobiografia de Rousseau oferece um exemplo que expressa a condição humana na sua generalidade, aquela do indivíduo cindido e sob o efeito de forças conflitantes. O homem está submetido às inclinações naturais, que dizem respeito ao seu interesse individual, e às modificações externas, que o indivíduo incorpora como sendo suas, porque dizem respeito a sua pessoa moral, mas que na realidade só se compreendem na relação com o outro. A experiência do sexo para esse indivíduo é uma espécie de volta às dicotomias do amor de si e do amor-próprio, do amor físico e do amor moral, da natureza e da sociedade. Mas, se a autobiografia oferece um exemplo de um indivíduo que experimenta a complexidade e a pluralidade do sexo social como um problema moral, ela também mostra um substituto, cuja inspiração está na própria natureza. Como nos mostram os *Devaneios*, Rousseau faz certamente um uso terapêutico da atividade botânica contra sua mania de perseguição, mas o furor de sua paixão pelo reino vegetal nos pareceu mais bem compreendido quando pensamos a botânica como um dispositivo pelo qual o problema moral do sexo era atenuado por uma atividade que se colocava como um suplemento do prazer, com a vantagem de oferecer uma imagem do sexo que concilia a pluralidade e a inocência.

A leitura que propomos do romance e da autobiografia anula a teoria da diferença sexual exposta no *Emílio*? Não necessariamente. Como já o dissemos, ela mostra os seus limites. O essencial das proposições de Rousseau no livro V do *Emílio* visa produzir uma crítica aos costumes de sua época, mas essas proposições, ainda que estejam presentes nas sociedades de nosso tempo, não tem um valor universal. O romance e a autobiografia mostram que, dentro do pensamento geral de Rousseau, existem outras possibilidades para o indivíduo e sua relação

com o sexo, sem necessariamente coincidir com a galanteria e a libertinagem das cortes. No nível da criação literária e da linguagem figurada para se reportar às plantas, a obra de Rousseau não exclui a possibilidade de compreender o sexo de um modo plural.

No *Emílio*, Rousseau produz uma reflexão do sexo a partir do casamento, a teoria da diferença sexual que ele propõe coloca o matrimônio como um acordo entre o homem e a mulher e no interesse da sociedade civil. Nas *Confissões* e nos *Devaneios*, sua reflexão parte de uma compreensão mais geral que coloca a sexualidade numa dimensão individual, sem perder de vista a dicotomia natureza e sociedade. Tanto nos textos teóricos quanto nos textos literários, o tema da sexualidade aparece vinculado à sociabilidade humana. No primeiro caso, como um catalisador da sociabilidade e, no segundo, como um problema moral criado pela sociedade. Em suma, o pensamento do filósofo genebrino mostra o caráter ambivalente e paradoxal do sexo para os seres humanos. Ambivalente porque pode ser físico e moral. Paradoxal porque é algo amoral que produz a moralidade. Porque ambivalente e paradoxal, a sexualidade é um tema privilegiado em Rousseau, que utiliza uma variedade de textos para captar todas suas nuances e complexidades.

Anexo:

Tradução das *Cartas sobre a botânica*.

Nota sobre a tradução

Durante o estágio no Centro de estudos da língua e das literaturas francesas da Universidade da Sorbonne realizamos uma tradução das *Cartas sobre a botânica* como um trabalho complementar a nossa tese, para estudo de uso pessoal. O principal objetivo dessa tradução era ampliar nosso conhecimento sobre a botânica de Rousseau para além das considerações presentes nas *Confissões* e nos *Devaneios*. Como demonstramos na tese, a apresentação sexual das plantas, por ser mais complexa, abre uma nova perspectiva para refletir a questão sexual nos textos de Rousseau.

Existe uma tradução anônima das *Cartas sobre a botânica* no português de Portugal de 1801, mas, além de ser bastante datada, ela é feita com base em uma tradução em língua inglesa, a de Thomas Martyn, professor de botânica da Universidade de Cambridge, cuja primeira edição foi publicada em 1785 (ROUSSEAU, J.-J. *Cartas sobre os elementos de botânica: com notas e adições de Thomas Martyn, traduzidas da língua inglesa por uma Senhora desta Corte*. Lisboa: Arco do cego, 1801). Em nossa tradução, tomamos como base o texto original em francês da edição crítica das obras completas de Rousseau da Bibliothèque de la Pléiade (“Lettres sur la botanique. In: *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, tome IV, 1969), comparamos com a tradução portuguesa mencionada e com uma inglesa mais recente, a da Alexandra Cook (*Letters to Mme. Madeleine-Catherine Delessert*. In: ROUSSEAU, *The Reveries the Solitary Walker, Botanical Writings, Letter to Franquières*. Hanover, London: University Press of New England, 2000).

Para facilitar o trabalho de comparação com o original, deixamos no corpo do texto a paginação da edição da Pléiade entre colchetes. Mantivemos os maiúsculos e itálicos desta edição e, quando julgamos pertinente para o melhor entendimento do texto, traduzimos algumas das notas do editor Roger Vilmorin. O aparato técnico dessa edição é muito útil, sobretudo, para enfrentar a dificuldade de traduzir os nomes populares das plantas. Tentamos ao máximo traduzir todos os nomes, mas, quando não foi possível, adotamos o seguinte padrão: deixamos o nome em francês entre aspas no corpo do texto e, em rodapé, anotamos o nome científico, seguindo sempre as indicações do editor da Pléiade, Roger Vilmorin. Além disso, consultamos os seguintes sites colaborativos: <http://www.plantsoftheworldonline.org/> ; <https://www.tela-botanica.org/> ; <https://naturdata.com/especies-portugal/taxon/0@1-Plantae/> ; <https://jb.utad.pt/>

;

http://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/listaBrasil/PrincipalUC/PrincipalUC.do;jsessionid=43B335090C3C268D9B1634B1E5EBA823?fbclid=IwAR1g3QFO4qoPpldoippzO0VYYCbn8dYREZrsu3FGQCriORQEMiL_UYekmE8#CondicaoTaxonCP . A consulta desses sites foi útil para cruzar a descrição feita por Rousseau com o nome científico anotado por Vilmorin e, eventualmente, encontrar o nome popular da planta no português de Portugal ou no do Brasil.

Carta I

Em 22 de agosto [1771]

[1151] Eu omiti, cara Prima,⁸⁴ na minha precedente carta a resposta sobre o assunto da vossa referente às plantas, porque esse assunto por ele mesmo demandaria uma carta inteira que eu poderia vos escrever mais comodamente.

Vossa ideia de divertir um pouco a vivacidade de vossa filha e de exercer a atenção sobre objetos agradáveis e variados como as plantas me parece excelente, mas eu não teria ousado vos propô-la de medo de me passar por um Senhor Josse.⁸⁵ Uma vez que ela tenha vindo de vós, eu a aprovo de todo o meu coração e concorrerei para isso, persuadido de que em qualquer idade, o estudo da natureza enfraquece o gosto pelos divertimentos frívolos, previne o tumulto das paixões e leva à alma um alimento que ela aproveita se preenchendo do mais digno objeto de suas contemplações.

Começastes por ensinar à pequena⁸⁶ os nomes de tantas plantas quanto tivestes de comum sob os olhos. Era precisamente isso que era necessário fazer. Esse pequeno número de plantas que ela conhece de vista são as peças de comparação⁸⁷ para estender seus conhecimentos. Mas elas não são suficientes. Vós me pedis um pequeno catálogo de plantas mais conhecidas com notas para reconhecê-las. Há nisso um embaraço; é de vos dar por escrito essas notas ou caracteres de uma maneira clara e, porém, pouco difusa. Isso me parecia impossível sem empregar a língua da coisa, e os termos dessa língua formam um vocabulário à parte que não sabereis entender se ele não vos fosse previamente explicado.

Aliás, conhecer simplesmente as plantas apenas de vista e saber apenas seus nomes não pode ser senão um estudo insípido para espíritos como o vosso, e presumo que vossa filha não se divertiria por [1152] muito tempo. Eu vos proponho de tomar algumas noções preliminares da estrutura vegetal ou da organização das plantas; de modo que devais dar apenas alguns passos no mais belo, no mais rico dos três reinos da natureza; e marchar nele ao menos com algumas luzes. Então, não se trata ainda da nomenclatura que é um mero saber de

⁸⁴ Rousseau trata Madame Delessert por “prima” como sinal de afeição e de amizade, não há relação de parentesco entre eles.

⁸⁵ Segundo Vilmorin, senhor Josse é uma personagem da peça *L'Amour médecin*, de Molière, que aconselha o personagem Sganarelle a comprar joias para curar sua filha, porque ele mesmo é ourives. (VILMORIN, R. *Notes et variantes*. In: ROUSSEAU, *Lettres sur la botanique*. OC, IV, 1969, p. 1808.

⁸⁶ A pequena é Marguerite-Madeleine Delessert (1767-1839), filha de Madame Delessert, que na época tinha quatro anos. (VILMORIN, 1969, p. 1808).

⁸⁷ Rousseau usa essa mesma expressão “peça de comparação” no *Esboço das Confissões* para reivindicar uma utilidade filosófica para sua autobiografia. Cf. ROUSSEAU, *Esboço das Confissões*, 2009, p. 104/OC, I, p. 1154).

herborista. Eu sempre acreditei que se podia ser um grande botanista sem conhecer uma só planta pelo seu nome, e sem querer fazer de vossa filha uma grande botanista, eu acredito, todavia, que será sempre útil ensiná-la a bem ver isso que ela vê. Não vos assustai do resto da empresa. Não há nada de complicado nem de difícil em seguir no que eu tenho a vos propor. Trata-se apenas de ter paciência e começar pelo começo. Após isso, não se avança senão o tanto que se quer avançar.

Nós nos aproximamos do fim do outono e as plantas, cuja estrutura é a mais simples, já são passadas. Aliás, eu vos peço algum tempo para colocar um pouco de ordem em vossas observações. Mas, esperando que a primavera nos coloque em condições de começar e seguir o curso da natureza, eu vou continuamente vos dar algumas palavras do vocabulário a memorizar.

Uma planta perfeita é composta de raiz, tronco, galhos, folhas, flores e frutos: porque, em botânica, chama-se fruto tanto nas ervas quanto nas árvores toda a fábrica de sementes. Conheceis tudo isso, ao menos o suficiente para entender a palavra, mas há uma parte principal que demanda um exame maior. É a frutificação, isto é, a flor e o fruto. Começemos pela flor, que vem primeiro. É nessa parte que a natureza tem protegido o sumário de sua obra, é nela que a natureza se perpetua, e é também, de todas as partes do vegetal, a mais esclarecedora para o ordinário, e sempre a menos sujeita às variações.

Tomai um Lírio. Eu creio que o encontrareis facilmente ainda em plena flor.⁸⁸ Antes que ele se abra, vedes na extremidade do tronco um botão alongado esverdeado que embranquece à medida que ele está pronto a florescer, e quando ele está totalmente aberto, vedes seu envoltório branco tomar a forma de um vaso dividido em muitos segmentos. [1153] Essa parte envolvente e colorida que é branca no Lírio se chama *Corola* e não flor como no conhecimento vulgar, porque a flor é um composto de muitas partes cuja *Corola* é somente a principal.

A *Corola* do Lírio não é de uma única peça, como é fácil notar.⁸⁹ Quando ela murcha e cai, ela cai em seis partes bem separadas que se chamam *Pétalas*. Assim, a *Corola* do Lírio é

⁸⁸ *Lilium candidum* L., segundo Vilmorin uma flor que floresce normalmente em junho e julho, o que torna pouco provável que Madame Delessert pudesse o ver em plena floração no fim de agosto ou começo de setembro, quando ela recebeu a carta (VILMORIN, 1969, p. 1809).

⁸⁹ Segundo Vilmorin, o Lírio possui um cálice de três peças e uma corola de três peças, e não uma corola de seis peças como afirma Rousseau. Atualmente, diz o comentador, essas peças muito semelhantes ainda que pertençam a verticilos diferentes são chamadas de *tépalas* (Ibidem, p. 1809).

composta por seis pétalas. Toda Corola de flor que é assim de muitas peças se chama Corola *polipétala*. Se a corola era de apenas uma peça, como, por exemplo, na trepadeira chamada de sinos dos campos, ela se chamaria *monopétala*. Voltemos ao nosso Lírio.

No interior da Corola, encontrareis precisamente no meio uma espécie de pequena coluna fixada toda ao fundo e que aponta diretamente para o alto. Essa coluna tomada no seu conjunto se chama *Pistilo*; tomada nas suas partes, ela se divide em três. 1º sua base bulbosa em cilindro, mas com três ângulos arredondados no seu entorno. Essa base se chama *germe* ou *ovário*. 2º um pequeno fio mais fino colocado sobre o germe. Esse fio se chama *Estilete*. 3º o Estilete é coroado por uma espécie de capitel com três chanfros. Esse capitel se chama *Estigma*. Eis em que consiste o Pistilo e suas três partes.

Entre o Pistilo e a Corola, encontrareis seis outros corpos bem distintos que se chamam *Estames*. Cada estame é composto de duas partes: uma mais fina pela qual o estame se prende no fundo da corola e que se chama *filete*, uma mais grossa que se mantém na extremidade superior do filete e que se chama *Antera*. Cada Antera é uma caixa que se abre quando ela está madura e lança um pó amarelo muito odorante do qual falaremos em seguida. Esse pó até agora não tem um nome francês entre os botanistas, ele se chama *pólen*, palavra que significa pó.

Eis a análise grosseira das partes da flor. Na medida em que a Corola murcha e cai, o germe cresce e se torna uma cápsula triangular alongada, cujo interior contém sementes planas distribuídas em três lóculos. Essa cápsula considerada como envoltório das sementes toma o nome de *pericarpo*. Mas eu não empreenderei aqui a análise do fruto. Isso será assunto para uma outra carta.

[1154] As partes que eu acabei de nomear se encontram igualmente nas flores da maior parte das outras plantas, mas em diversos graus de proporção, situação e número. É pela analogia dessas partes e por suas diversas combinações que se caracterizam as diversas famílias do reino vegetal. E essas analogias das partes das flores se ligam com outras analogias de partes das plantas que parecem não ter nenhuma relação com elas. Por exemplo, esse número de seis estames, algumas vezes apenas três, de seis pétalas ou divisões da corola e essa forma triangular em três lóculos do pericarpo determina toda a família das *Liláceas*; e em toda essa mesma família, que é muito numerosa, as raízes são todas de cebolas, ou *bulbos*, mais ou menos marcadas, e variadas quanto a sua figura ou a sua composição. A cebola do Lírio é composta de

escamas, no asfódelo é um maço de nabos alongados, no açafraão, são dois bulbos um sobre o outro, mas sempre bulbos.⁹⁰

Ao Lírio, que eu escolhi porque ele é da estação e também por causa do tamanho de sua flor e de suas partes que as toram mais sensíveis, falta, porém, uma das partes constitutivas de uma flor perfeita, a saber: o Cálice. O *Cálice* é essa parte verde, dividido comumente em cinco folíolos, que sustenta e abraça pela base a corola, e que a envolve inteiramente antes de seu florescimento, como tereis podido o notar na rosa. O Cálice, que acompanha quase todas as outras flores, falta a todas verdadeiras Liláceas, como a Tulipa, a Jacinta, o Narciso, a Tuberosa⁹¹ etc., e mesmo a cebola, o poró, o alho, que são também verdadeiras lináceas, ainda que eles pareçam muito diferentes no primeiro golpe de vista. Vereis ainda que toda essa mesma família os talos são simples e pouco ramosos, as folhas inteiras e nunca cortadas; observações que confirmam nessa família a analogia da flor e do fruto por aquela de outras partes da planta. Se seguís esses detalhes com alguma atenção, e vos torná-los familiares pela observação frequente, eis vós já em estado de determinar pela inspeção atenta e consequente de uma planta se ela é ou não da família das liláceas, e isso sem saber o nome da planta. Vedes aqui que isso não é mais [1155] um simples trabalho de memória, mas um estudo de observações e de fatos verdadeiramente dignos de um naturalista. Não começareis a dizer tudo isso a vossa filha, e ainda menos na sequência enquanto sois iniciada nos mistérios da vegetação; mas lhe desenvolvereis por graus apenas o que pode convir a sua idade e ao seu sexo, guiando-a para encontrar as coisas por ela mesma antes que as lhe ensinando.

Bom dia, cara Prima, se todos esses disparates vos convêm, eu estou às vossas ordens. Eu espero novidades do pequeno.⁹²

⁹⁰ Segundo Vilmorin, nem todas Liláceas são plantas bulbosas, um bom número delas possuem rizomas (ex.: *Narthecium*), ou raízes fibrosas (ex.: *Aphylantes*), ou ainda tubérculos (ex.: *Asphodelus*). (VILMORIN, 1969, p. 1810).

⁹¹ Segundo Vilmorin, a jacinta *Hyacinthus orientalis* L., e a tuberosa, *Polianthes tuberosa* L., uma do Oriente Médio, outra do México, não são Liláceas, mas Amarilidáceas. Isso, porém, não implica nenhuma censura a Rousseau, pois essa última família, caracterizada por uma posição diferente do ovário, não foi criada senão mais tarde. (VILMORIN, 1969, p. 1810).

⁹² Alguns dias antes, o segundo filho da Senhora Delessert, Jules-Jean-Jacques, batizado em 4 de junho de 1769, tinha quebrado a perna (Ibidem, p. 1810).

Carta II

Paris, 18 de outubro de 1771.

[1156] Uma vez que experimentais tão bem, cara Prima, os primeiros contornos das plantas, ainda que tão ligeiramente marcadas, que vosso olho clarividente saiba já distinguir um ar de família das liláceas, e que nossa pequena botanista já se divirta com as corolas e as pétalas, eu vou vos propor outra família sobre a qual ela poderá exercer novamente seu pequeno saber; eu confesso, porém, que com um pouco mais de dificuldade por que as flores são muito menores e a folhagem mais variada; a menos que sigais essa rota florida como eu vou vos indicar.

Quando os primeiros raios da primavera terão iluminado vossos progressos, mostrando-vos nos jardins os Jacintos, as Tulipas, os Narcisos, os Junquinhos e os Lírios do vale cuja análise já vos é conhecida, outras flores reterão logo vossos olhares e vos demandarão um novo exame. Tais são os Goivos ou a Violeta Amarela, tais as Julianas ou “Girardes”.⁹³ Sempre que as encontrardes duplas, não vos fixais em seu exame, elas estão desfiguradas ou, se preferis, enfeitadas a nossa moda, a natureza não se encontrará mais nelas, ela se recusa a se reproduzir em monstros assim mutilados, porque se a parte a mais brilhante, a saber, a corola, multiplicasse, é à custa das partes mais essenciais, que desapareceriam sob esse brilho.

Tomai, então, um Goivo simples, e procedei à análise desta flor. Encontrareis de início uma parte exterior que falta nas Liláceas, a saber, o Cálice. Esse cálice é de quatro peças que é forçoso chamarem de folhas ou folíolos, uma vez que nós não temos palavra própria para exprimi-los, como a palavra [1157] Pétala para as peças da Corola.⁹⁴ Essas quatro peças, ordinariamente, são desiguais de duas em duas, isto é, dois folíolos, opostos um ao outro, iguais entre eles, e menores; e os dois outros, também iguais entre eles e opostos, porém, maiores, sobretudo, pela base onde seu arredondamento faz de fora uma bossa muito sensível.

⁹³ Segundo Vilmorin, o nome científico do goivo é *Matthiola annua* L.; e o nome científico da planta juliana ou “girarde” é *Hesperis matronalis* L. Outro nome vulgar da girarde é *violette des dames*, ou seja, violeta das damas. (VILMORIN, 1969, p. 1811).

⁹⁴ Segundo Vilmorin, o termo atual é *sépala*, que só foi surgir no final do século XVIII no *Physiologie des corps organisés* (1774) do botanista alemão N.-J. Necher (1729-1793). (Ibidem, p. 1811).

Nesse Cálice, vós encontrareis uma corola composta de quatro pétalas as quais eu deixo à parte a cor, porque ela não faz o caráter. Cada uma dessas pétalas é fixada no receptáculo ou no fundo do Cálice por uma parte estreita e pálida que se chama *unha*, e que transborda o cálice por uma parte mais larga e mais colorida que se chama *Lâmina*.

No centro da Corola está um pistilo alongado, cilíndrico ou algo próximo, terminado por um estilete muito curto, no qual está terminado ele mesmo por um estigma alongado, *bífido*, isto é, repartido em duas partes que se refletem uma na outra.

Se examinar com cuidado a posição respectiva do Cálice e da Corola, vereis que cada Pétala em vez de corresponder exatamente a cada folíolo do Cálice é colocada ao contrário entre os dois, de modo que ela responde à abertura que os separa, e essa posição alternativa ocorre em todas as outras espécies de flores que têm um número igual de pétalas na corola e de folíolos no cálice.

Resta-nos falar dos estames. Vós os encontrareis no goivo no número de seis como nas liláceas, mas não da mesma forma, iguais entre elas ou alternadamente desiguais, porque vereis somente dois, em oposição um ao outro, sensivelmente mais curtos que os quatro outros que os separam e que são também separados de dois em dois.

Eu não entrarei aqui no detalhe de sua estrutura e de sua posição, mas eu vos previno que, se olhar atentamente, encontrareis a razão pela qual esses dois estames são mais curtos que os outros, e porque dois folíolos do cálice são mais protuberantes, ou para utilizar termos de botânica, mais gibosos, e os dois outros mais achatados.

Para terminar a história de nosso Goivo, não é necessário abandoná-lo após ter analisado a flor, mas é necessário [1158] esperar que a corola murche e caia, isso que ela faz muito prontamente, e então notar o que se torna o pistilo, composto, como nós o temos dito acima, do ovário ou pericarpo, do estilete e do estigma. O ovário se alonga muito e se alarga um pouco à medida que o fruto amadurece. Quando ele está maduro, esse ovário ou fruto se torna uma espécie de vagem achatada chamada *síliqua*.

Essa siliqua é composta de duas válvulas colocadas uma sobre a outra e separadas por uma divisória muito fina chamada *mediastino*.⁹⁵

Quando a semente está totalmente madura, as válvulas se abrem de baixo ao alto para lhe dar passagem, e ficam fixadas no Estigma por sua parte superior.

Então, vemos sementes achatadas e circulares depositados sobre as duas faces do mediastino, e se olharmos com cuidado como elas se mantêm nele, notaremos que é por um curto pedículo que prende cada semente alternativamente à direita e à esquerda às Suturas do Mediastino, isto é, as suas duas bordas pelas quais ele era como costurado com as válvulas antes da separação.⁹⁶

Eu temo muito, cara Prima, de vos ter fatigado um pouco por essa longa descrição, mas ela era necessária para vos dar o caráter essencial da numerosa família das Crucíferas ou flores em cruz, a qual compõe uma classe inteira em quase todas dos Sistemas dos Botanistas; e essa descrição difícil de entender aqui sem figura vos tornará mais clara, eu ousou esperar, quando a seguides com alguma atenção tendo o objeto sob os olhos.

O grande número de espécies que compõem a família das Crucíferas tem determinado os botanistas em dividi-las em duas secções que quanto à flor são perfeitamente semelhantes, mas diferente sensivelmente quanto ao fruto.

A primeira secção compreende as Crucíferas à *siliqua*, como o goivo, que acabei de mencionar, a Juliana, o Agrião da água, as Couves, os rábanos, os nabos, a mostarda etc.

A segunda secção compreende as Crucíferas à *silícula*, isto é, cuja siliqua em diminutivo é extremamente curta, quase tão larga quanto longa, e de uma outra maneira dividida por dentro; como entre outros o Agrião de jardim dito “Nasitord” ou “Natou”, o “Thlaspi”

⁹⁵ Segundo Vilmorin, esse termo caiu em desuso e foi substituído por *falsa divisória* (*fausse cloison*), ou *replum*, na linguagem especializada (VILMORIN, 1969, p. 1812).

⁹⁶ Segundo Vilmorin, quando Rousseau fala da maneira pela qual a semente está fixada no seu suporte, ele não emprega nas *Cartas sobre botânica* o termo *placenta*, que já estava em uso no seu tempo, tanto no reino vegetal quanto no reino animal. Do mesmo modo, continua o comentador, Rousseau denomina *pedículo* o órgão que se chamava *funículo*, que liga o óvulo na placenta. Esse órgão, sempre com Vilmorin, corresponde exatamente ao cordão umbilical, termo que não é exclusivo da zoologia, uma vez que é frequentemente empregado na botânica dos séculos XVIII e XIX como um sinônimo de funículo. Vilmorin acrescenta ainda que os termos placenta, funículo e cordão umbilical aparecem no *Dicionário de botânica* de Rousseau (VILMORIN, 1969, p. 1812-1813).

chamado “Taraspi” pelos [1159] Jardineiros, a Cocleária, a Lunária,⁹⁷ que, embora a vagem não seja muito grande, não é senão uma silícula, porque seu comprimento excede pouco sua largura. Se não conheceis nem o Agrião de jardim, nem a Cocleária, nem o Thlaspi, nem a Lunária, presumo que vós conheceis, ao menos, a bolsa-de-Pastor, tão comum entre as ervas daninhas dos jardins. Pois é, Prima, a bolsa-de-Pastor é uma crucífera em silícula, a qual é triangular. A partir desta, podeis formar uma ideia das outras, até que elas vos caiam sob a mão.

É tempo de vos deixar respirar antes que estação permita fazer uso especialmente desta carta; e eu espero que ela seja seguida de muitas outras, onde eu poderei acrescentar o que resta a dizer de necessário sobre as crucíferas e que eu não disse nesta. Mas é bom talvez vos prevenir desde o presente momento que nessa família, e em muitas outras, encontrareis frequentemente flores muito menores que o goivo, e às vezes tão pequenas que não se pode examiná-las direito suas partes senão com a ajuda da lupa, instrumento que o botanista não pode ter, assim como uma agulha e um par de tesouras para recortar. Considerando que vosso zelo maternal pôde vos conduzir até aqui, eu figuro um quadro encantador de minha bela Prima, zelosa com sua lupa a examinar pedaços de flores cem vezes menos floridas, menos frescas e menos agradáveis que ela. Bom dia, Prima, até o próximo capítulo.

⁹⁷ Segundo Vilmorin, Rousseau confunde o agrião de jardim (*cresson alénois*, *Lepidium sativum* L.), originário do Oriente-Médio, com o *Lepidium campestre* R. Br., planta selvagem indígena muito comum, mas que difere do agrião de jardim em muitos caracteres. Segundo o comentador, o nome vernacular *natou* não figura nos dicionários clássicos do século XVIII e XIX, por outro lado, *nasitort* ainda subsiste. Quanto à Thlaspi, ela é uma planta nativa na França e nome científico é *Iberis umbellata* L. Já a cocleária e a lunária, os nomes científicos delas são *Cochlearia officinalis* L. e *Lunaria biennis*, respectivamente (Ibidem, p. 1813).

Carta III

[16 de maio de 1772]

[1160] Cara Prima, suponho que tendes recebido minha precedente resposta, embora não me falásseis dela na vossa segunda carta, e vos respondendo agora nesta sobre o que me contaís, espero que a Mamãe,⁹⁸ bem restabelecida, tenha partido em bom estado para a Suíça, e conto que não vos esqueçais de me dar notícia do efeito da viagem e das águas que ela vai tomar. Como Tia Júlia⁹⁹ deve ter partido com ela, encarreguei o Senhor Guyenet, que volta do Vale de Travers, do pequeno herbário que lhe é destinado e eu o tenho enviado ao vosso endereço a fim de que, em sua ausência, possais o receber e vos servir dele, se é que entre essas amostras informes se encontra alguma coisa para o vosso uso. De resto, eu não estou de acordo que tendes direitos sobre esse rascunho. Tendes direitos sobre aquele que o fez, os mais fortes e os mais caros que eu conheço; mas este herbário foi prometido para vossa irmã, quando ela herborizava comigo nos passeios na Croix de Vague,¹⁰⁰ e que vós não pensava em nada a menos naqueles onde meu coração e meus pés vos seguiam com a vovó¹⁰¹ em Vaise. Enrubesci de lhe ter cumprido a palavra tão tarde e tão mal; mas enfim, ela tinha sobre vós a esse respeito minha palavra e a anterioridade. Para vós, cara Prima, se eu não vos prometo um herbário de minha mão é para vos proporcionar um mais precioso da mão de vossa filha, se continuar a seguir com ela esse doce e encantador estudo que preenche com interessantes observações sobre a natureza os vazios do tempo que os outros consagram à ociosidade ou às coisas piores. Quanto ao presente, retomemos o fio interrompido de nossas famílias vegetais.

Minha intenção é de vos descrever de início seis dessas famílias para vos familiarizar com a estrutura [1161] geral das partes características das plantas. Já tendes duas, resta quatro que é necessário ainda ter paciência em seguir. Depois disso, deixando por um

⁹⁸ Trata-se de Julianne-Marie Boy de La Tour (1715-1780), mãe de Senhora Delessert. Como bem nota Vilmorin, é ela quem ofereceu a Rousseau em 1762 um refúgio em Môtiers, local onde Rousseau descobriu a paixão pela botânica (VILMORIN, 1969, p. 1814).

⁹⁹ Trata-se de Julie Boy de La Tour, irmã de Madame Delessert (Ibidem, p. 1814). Como é de se presumir “Tia Júlia” também é um tratamento em sinal de afeição, não há grau de parentesco entre eles.

¹⁰⁰ Segundo Vilmorin, é uma comuna francesa na região de Lyon onde Madame Boy de La Tour tinha uma pequena propriedade (VILMORIN, 1969, p. 1814).

¹⁰¹ Segundo Vilmorin, “vovó” é apelido dado por Rousseau à Elisabeth Boy de La Tour, irmã caçula de Madame Delessert (Ibidem, p. 1814).

tempo os outros ramos dessa numerosa linhagem e passando ao exame das partes diferentes da frutificação, nós faremos de modo que, talvez sem conhecer muitas plantas, vós nunca estareis em terra estrangeira, pelo menos entre as produções do reino vegetal.

Mas eu vos previno que se quereis tomar os livros e seguir a nomenclatura ordinária, com muitos nomes que tendes poucas ideias, aqueles que já tendes se borrarão, não seguireis bem nem minha marcha nem a dos outros e não tereis senão no máximo um conhecimento de palavras. Cara Prima, eu sou muito cioso de ser vosso único guia nessa parte. Quando for oportuno, eu vos indicarei os livros que podeis consultar. Espero que tenha a paciência de ler apenas o livro da natureza e de se limitar as minhas cartas.

As ervilhas estão presentes em plena frutificação. Experimentemos esse momento para observar seu caráter. É um dos mais curiosos que se possa oferecer à botânica. Todas as flores se dividem geralmente em regulares e irregulares. As primeiras são aquelas cujas todas as partes se separam uniformemente do centro da flor e desembocam assim pela sua extremidade exterior na circunferência do círculo. Essa uniformidade faz que, apresentando ao olho as flores dessa espécie, não se distinga a parte de acima nem a parte de baixo, nem o lado direito, nem lado esquerdo; tais são as duas famílias acima examinadas. Mas no primeiro golpe de vista, vereis que uma flor de ervilha é irregular, que nela se distingue facilmente na corola a parte mais longa, que deve ser no alto, da mais curta, que deve ser em baixo, e que se percebe bem apresentando a flor cara a cara se a manter na sua situação natural ou se a invertemos. Assim, todas as vezes que examinando uma flor irregular fala-se do alto e do baixo é colocando-a na sua posição natural.

Como as flores dessa família são de uma construção muito particular, não somente é necessário ter muitas flores de ervilha e as dissecar sucessivamente para observar todas as suas partes uma após a outra, é necessário mesmo seguir o progresso da frutificação desde a primeira floração até a maturidade do fruto.

[1162] Encontrareis de início um Cálice *monofilo*, isto é, de uma única peça terminada em cinco pontas bem distintas, da qual duas, um pouco mais largas, estão no alto, e as outras três mais estreitas, em baixo. Esse Cálice é curvo na parte de baixo, do mesmo modo que o pedículo que o sustenta, o qual é muito fino, muito móvel, de modo que a flor segue facilmente a corrente do ar e apresenta ordinariamente suas costas ao vento e à chuva.

Examinado o Cálice, retiramo-lo cortando delicadamente de modo que o resto da flor permaneça, e então vemos claramente que a corola é polipétala.

Sua primeira peça é uma grande e larga pétala que cobre as outras e ocupa a parte superior da corola, por causa disso, essa grande pétala tomou o nome de *pavilhão*. Chama-se também de *estandarte*. É preciso fechar os olhos e o espírito para não perceber que essa pétala é como um guarda-chuva para proteger aquilo que cobre as principais injúrias do ar.

Retirando o pavilhão como tendes feito com o cálice, notareis que ele é alinhado em cada lado por uma pequena orelha nas peças laterais, de modo que sua posição não possa ser incomodada pelo vento.

O pavilhão retirado deixa descoberto essas duas peças laterais, as quais ele estava preso por suas orelhas; essas peças laterais se chamam *asas*. Desprendendo-as, achareis que encaixadas ainda mais fortemente encaixadas com aquela que resta, elas não podem ser separadas sem algum esforço. As asas não são menos úteis para proteger os lados da flor quanto o pavilhão para cobri-la.

As asas retiradas vos deixam ver a última peça da corola, peça que cobre e defende o centro da flor, envolve-a, sobretudo, por baixo, tão cuidadosamente que as três outras pétalas envolvem a parte de cima e os lados. Essa última peça que em razão da sua forma se chama *nacela* é como um cofre no qual a natureza colocou seu tesouro ao abrigo dos golpes do ar e da água.

Após ter bem examinado essa pétala, retirai-a cuidadosamente por cima pinçando-a ligeiramente pela quilha, isto é, pela parte magra que se vos apresenta, mas de modo a não remover com ela aquilo que ela envolve. Eu estou seguro de que no momento em que essa última pétala for forçada a se desprender [1163] e que percebeis o mistério que ela esconde, não podereis abster de dar um grito de surpresa e admiração.

O jovem fruto que envolvia a nacela é constituído dessa maneira. Uma membrana cilíndrica terminada por dez filetes bem distintos em torno do ovário, isto é, o embrião da vagem. Esses dez filetes são tanto estames, que se reúnem pelo baixo em torno do germe e se terminam pelo alto, quanto anteras jovens, cujo pó vai fecundar o estigma que termina no pistilo e que, embora amarelo também pelo pó fecundante que nele se prende, distingue-se facilmente dos estames pela sua figura e pela largura. Assim, esses dez estames formam ainda em torno do ovário uma última couraça para preservá-lo das injúrias do exterior.

Se olhais bem de perto, vereis que apenas na aparência esses dez estames formam pela sua base um único corpo. Porque na parte superior do cilindro, há um estame que parece aderente aos outros, mas, à medida que a flor murcha e o fruto cresce, solta-se e deixa uma grande abertura abaixo pela qual esse fruto crescente pode se expandir, encontrando e separando cada vez mais o Cilindro. Sem a compreensão e o estrangulamento de todo o seu entorno, isso o impediria de crescer e prosperar. Se a flor não estiver muito adiantada, não vereis esse estame separado do Cilindro, mas passai uma agulha nesses dois orifícios próximos ao receptáculo na base desse pequeno estame e logo vereis o estame com sua antera seguir a agulha e se soltar dos outros nove. Eles continuaram sempre em conjunto num só corpo, até que murchem e sequem, quando o germe fecundado se torna vagem e não mais tenha necessidade deles.

Essa *vagem*, na qual o ovário se transforma quando amadurece, distingue-se da síliqua das crucíferas. Enquanto na síliqua as sementes são fixadas alternativamente às duas suturas, na vagem, elas são fixadas apenas de um lado, isto é, somente numa das duas suturas, mantendo alternadamente na variação de duas válvulas que a compõem, mas sempre do mesmo lado. Percebereis perfeitamente essa diferença se abrires ao mesmo tempo a *vagem* de uma ervilha e a [1164] *síliqua* de um goivo, tendo a atenção de não tomar nem uma nem outra em perfeita maturidade, a fim de que, após a abertura do fruto, os grãos permaneçam fixados por seus ligamentos nas suas suturas e nas suas válvulas.

Se eu me fiz entender, compreendereis, cara Prima, quais surpreendentes precauções têm sido acumuladas pela natureza para conduzir o embrião da ervilha à maturidade, e proteger, sobretudo, das grandes chuvas e da umidade que lhe são funestas, sem, porém, encerrá-lo numa concha dura que teria feito um outro tipo de fruto. O Supremo Obreiro, atento à conservação de todos os seres, tomou grandes cuidados para garantir a frutificação das plantas dos ataques que podiam lhe prejudicar, mas parece ter redobrado a atenção para aquelas que servem de alimento ao homem e aos animais, como a maior parte das leguminosas. O aparelho de frutificação das ervilhas é, em diversas proporções, o mesmo em toda essa família. As flores levam o nome de *papilionáceas* porque se acreditou ver nelas alguma coisa semelhante à figura de uma borboleta. Elas têm geralmente um *pavilhão*, duas *asas*, uma *nacela*, o que faz comumente quatro pétalas irregulares. Mas há gêneros onde a nacela se divide em seu comprimento por duas peças quase aderentes pela quilha, e estas flores têm realmente cinco pétalas. Outras, como o trevo do prado, têm todas as suas partes presas numa única peça e, embora papilionáceas, não deixam de ser monopétalas.

As papilionáceas ou leguminosas são uma das famílias das plantas as mais numerosas e mais úteis. Entre elas estão as favas, os cíttis, as luzernas, os sanfenos, as lentilhas, Alfarrobas, Ervilhas Selvagens, os feijões, cuja característica é ter a nacela contornada em espiral, o que se tomava antes por acidente. Há árvores, entre outras aquela que chamam vulgarmente de Acácia e que não é a verdadeira Acácia. O índigo e o alcaçuz também o são, mas nós falaremos de tudo isso em maior detalhe na sequência. Bom dia Prima. Eu beijo tudo o que vós amais.

Carta IV

19 de junho [1772].

[1165] Vós me tendes tirado a tristeza, cara Prima; mas me resta ainda a inquietude sobre esses males do estômago, os chamados males do coração, que vossa Mamãe sente os reveses na atitude de escrever. Se for apenas o efeito de uma plenitude da bile, a viagem e as águas serão suficientes para evacuar; mas eu temo muito que não haja nesses acidentes alguma causa local que não será tão fácil de curar e que demandará dela sempre uma grande precaução, mesmo depois de restabelecida. Eu espero de vós notícias dessa viagem tão logo que as tenhais; mas eu exijo que a mamãe não se preocupe em me escrever senão para me informar da sua completa cura.

Eu não posso compreender porque não recebestes o herbário. Convencido de que minha Tia Julie já tinha partido, eu enviei o pacote ao senhor Guyenet para expedi-lo ao passar por Dijon. Eu não soube de nenhum lado que ele tenha chegado, nem em vossas mãos, nem nas de vossa irmã, e não imagino o que possa ter acontecido.

Falemos de plantas enquanto a estação nos convida a observá-las. Vossa solução da questão que propus sobre os estames das crucíferas é perfeitamente justa, e prova que tendes me entendido bem, ou melhor, tendes prestado boa atenção, uma vez que tivestes apenas a necessidade de vos atentar para me entender. Deste-me a razão referente à gibosidade de dois folíolos do cálice e da brevidade relativa de dois estames no goivo pela curvatura desses dois estames. Porém, um passo a mais e teríeis avançado até a causa primeira dessa estrutura, pois se pesquisar ainda por que esses dois estames são assim recobertos e, por consequência, encurtados, encontrareis uma pequena [1166] glande¹⁰² implantada sobre o receptáculo entre o estame e o germe, e é essa glande que, distanciando o estame e o forçando a tomar o contorno, encurta-o, necessariamente. Há ainda no mesmo receptáculo duas outras glandes, uma ao pé de cada par dos grandes estames, mas não lhe fazendo contorno, elas não os encurtam, porque essas glandes não são como as duas primeiras de dentro, isto é, entre o estame e o germe, mas por fora, isto é, entre o par de estames e o cálice. Assim, esses quatro estames, sustentados e dirigidos verticalmente em linha reta, transbordam os que são encurtados e parecem mais longos

102 Segundo Vilmorin, trata-se dos *néctares*, nome dado por Lineu para certos órgãos florais e particularmente às pequenas glandes que são efetivamente características da flor das Crucíferas, em número variável de doze a catorze segundo a espécie (VILMORIN, 1969, p. 1817).

porque eles são mais retos. Essas quatro glândes, ou ao menos seus vestígios, encontram-se mais ou menos visíveis em quase todas as flores crucíferas, e em algumas bem mais distintas que no goivo. Se perguntais ainda: por que essas glândes? Eu vos responderei que são um dos instrumentos destinados pela natureza a unir o reino vegetal ao reino animal e os fazer circular um no outro:¹⁰³ mas deixando essas pesquisas precocemente, voltemos às famílias das plantas.

As flores que eu vos tenho descrito até o presente momento são todas polipétalas. Eu deveria ter começado talvez pelas monopétalas regulares cuja a estrutura é muito mais simples: é exatamente essa simplicidade que me impediu. As monopétalas regulares constituem menos uma família que uma grande nação¹⁰⁴ na qual se conta várias famílias bem distintas; de modo que para compreendê-las todas sob uma indicação comum, é necessário empregar caracteres tão gerais e tão vagos que pareceria dizer qualquer coisa e, ao mesmo tempo, dizer nada em relação ao todo. É necessário colocar limites mais estreitos para que se possa assinalar com maior precisão.

Entre as monopétalas irregulares, há uma família cuja fisionomia é tão marcada que se distingue facilmente os membros pela sua aparência. É aquela na qual se dá o nome de flores em boca, porque essas flores são fendidas em dois lábios cuja abertura, seja natural, seja produzida por uma ligeira pressão dos dedos, dá-lhes o ar de uma boca aberta. Essa família é dividida em duas secções ou linhagens, uma das flores [1167] em lábios ou *labiadas*, a outra de flores em máscara ou *personadas*: porque a palavra latina *persona* significa máscara, nome muito conveniente seguramente à maior parte das gentes que levam entre nós o nome de *pessoas*. O caráter comum a toda família é não somente de ter a corola monopétala e como eu o disse fendida em dois lábios ou beijos, um superior chamado *capacete*, o outro inferior chamado *barba*, mas sim ter quatro estames quase sobre uma mesma categoria distinta em dois pares, um mais longo e outro mais curto. A inspeção do objeto vos explicará melhor essas características que não se pode fazer pelo discurso.

103 Em comentário a essa passagem, Vilmorin afirma que Rousseau se atém ao papel desempenhado pelos insetos polinizadores na fecundação, isto é, na reprodução dos vegetais (VILMORIN, 1969, p. 1817).

104 Segundo Vilmorin, nação, assim como, linhagem, que aparecerá no próximo parágrafo, são termos fantasistas, estranhos à linguagem da botânica. Lineu reconhece Classe, Ordem, Gênero, Espécie e Variedade (Ibidem, p. 1817). Nessa passagem, nota-se o modo pelo qual Rousseau se apropria do conhecimento científico da botânica e o adapta para um vocabulário mais próximo de seu pensamento.

Tomemos de início as *labiadas*. Eu vos daria voluntariamente, por exemplo, a sálvia, que se encontra em quase todos os jardins, mas, para alguns botanistas, a construção particular e estranha dos seus estames a faz sair do grupo das labiadas, embora a natureza pareça tê-la inscrita aí. Isso me leva a buscar outro exemplo nas urtigas mortas e, particularmente, nas espécies chamadas vulgarmente de *urtiga branca*, que os botanistas chamam de *lâmio-branco*, porque ela não tem nenhuma relação com a urtiga pela sua frutificação, embora ela tenha muita semelhança na sua folhagem. A urtiga branca, tão comum em toda parte, durante muito tempo em flor, não vos deve ser difícil de encontrar. Sem me reter na elegante posição das flores, eu me limito à sua estrutura. A urtiga branca porta uma flor monopétala labial cujo capacete é côncavo e recoberto em forma de abóboda, para recobrir o restante da flor e, particularmente, seus estames, que se mantêm todos os quatro muito bem apertados sob o mesmo abrigo. Vós discernireis facilmente o par de estames mais longo do mais curto e, no meio dos quatro, o estilete da mesma cor, mas que se distingue porque é bifurcado na sua extremidade, em vez de portar uma antera como fazem os estames. A barba, isto é, o lábio inferior se dobra e pende para baixo, e por essa situação se deixa ver quase até o fundo no interior da corola. Nos *Lâmios*, essa barba é fendida no comprimento no seu meio, mas isso não ocorre do mesmo modo nas outras labiadas.¹⁰⁵

Se arrancais a corola, arrancareis com ela os estames, que se apoiam nela por seus filetes, e não [1168] no receptáculo, onde o estilete restará apenas fixado. Examinando como os estames se mantêm em outras flores, encontramos-os geralmente fixados na corola, quando ela é monopétala, e no receptáculo ou no cálice, quando a corola é polipétala, de modo que se pode, nesse último caso, arrancar as pétalas sem arrancar os estames. Dessa observação, tira-se uma bela regra, fácil e mesmo muito segura para saber se uma corola é de uma peça ou de várias, quando, muitas vezes, é difícil de assegurar isso imediatamente.

A corola arrancada permanece perfurada no seu fundo porque ela era fixada no receptáculo, deixando uma abertura circular pela qual o pistilo, e isso que o entorna, penetraria no interior do tubo da corola. Isso que entorna o pistilo nesse lâmio e em todas as labiadas são quatro embriões que se tornam quatro sementes nuas, isto é, sem nenhum envoltório, de modo

105 Em comentário a essa passagem, Vilmorin afirma que Rousseau se engana ao afirmar que o lábio inferior é, no gênero *Lamium*, dividido no comprimento. O lábio é apenas munido de dois ou três dentes, caractere de nenhum modo excepcional entre as labiadas (VILMORIN, 1969, p. 1818).

que essas sementes, quando estão maduras, desprendem-se e caem na terra separadamente. Eis o caráter das Labiadas.

Outra linhagem ou secção das personadas se distingue, porém, das labiadas, primeiramente, pela sua corola cujos dois lábios não são ordinariamente abertos e escancarados, mas fechados e juntos, como podereis ver na flor de jardim chamada *Boca-de-lobo*¹⁰⁶, ou ainda, na sua falta, na Linária, essa flor amarela em esporão tão comum nessa estação nos campos. Mas um caráter mais preciso e mais seguro que no lugar de ter quatro sementes nuas no fundo do Cálice como as labiadas, as personadas têm uma cápsula que protege as sementes e não se abre senão na sua maturidade para os difundir. Eu acrescento a esses caracteres que um grande número de labiadas é ou plantas odorantes e aromáticas tais como o orégano, a manjerona, o Tomilho, serpão, o basílico, a Menta, o hissopo, a Lavanda etc., ou plantas fétidas tais como as diversas espécies de ortigas mortas, *Stachys*, “crapaudines”,¹⁰⁷ Marroio. Apenas algumas, tais como a bugle e a brunela, que ao toque não tem cheiro. Ao passo que as personadas são, na maior parte, plantas sem odor como a boca de lobo, a linária, a Eufrásia, a pedicular, a crista de galo, a orobanca, a cimbalária, a verônica, a dedaleira. Eu não conheço muito as odorantes nesse ramo senão a Escrofulária, que sente e que fede, sem ser aromática. Eu não posso muito vos citar senão plantas que verdadeiramente não vos são conhecidas, mas que pouco a pouco podereis, por vós mesmas, determinar a família. Eu gostaria mesmo que vos encarregásseis em determinar a linhagem ou a secção pela fisionomia e que vos exercésseis em julgar, ao simples golpe de vista, se a flor que vedes é uma labiada ou se é uma personada. A figura exterior da corola pode ser suficiente para vos guiar na escolha. Podereis verificar em seguida retirando a corola e olhando no fundo do cálice, pois, se tendes bem julgado, a flor que tereis nomeado labiada vos mostrará quatro sementes nuas, e aquela que tereis nomeado personada vos mostrará um pericarpo. O contrário disso provaria que vos enganastes e por um segundo exame da mesma

¹⁰⁶ No original está *Mufflaude* ou *Mufle e veau*. Segundo Vilmorin, nomes vulgares da *Antirrhinum* L. que caíram em desuso (VILMORIN, 1969, p. 1969). Alexandra Cook também traduz por *snapdragon*, que na França também recebe o nome de *Guele de loup*. (COOK, 2000, p. 311).

¹⁰⁷ Mais um caso da dificuldade em traduzir os nomes vulgares das plantas. No original está “crapaudines”, que literalmente significa uma pedra preciosa. Cf. <https://www.cnrtl.fr/definition/crapaudine> Acesso em 07/09/2021. Alexandra Cook traduz por “Ironworts” (COOK, 2000, p. 142). Segundo o site TELA BOTANICA, trata-se da *Sideritis montana* L. Cf. https://www.tela-botanica.org/eflore/?referentiel=bdtfx&module=fiche&action=fiche&num_nom=75371&onglet=synthese. Acesso em 09/09/2021.

planta estareis prevenida de um erro semelhante numa outra vez. Eis, cara Prima, a ocupação para algumas caminhadas. Eu não tardarei em vos preparar para outras que seguirão.

 Não me destes o endereço que eu vos tinha pedido. Recebais as mais ternas amizades de minha esposa e de seu marido.

Carta V

Em 16 de julho [1772].

[p. 1170] Eu vos agradeço, cara Prima, pelas boas notícias que me destes da Mamãe. Eu esperava o bom efeito da mudança de ar, não espero menos do das águas e, sobretudo, bom efeito do regime austero prescrito durante seu uso. Estou tocado pela lembrança dessa boa amiga e eu vos peço de agradecê-la por mim. Mas não quero absolutamente que ela me escreva durante sua estadia na Suíça, e se ela quiser me dar diretamente notícias, ela tem próximo dela um bom secretário que se encarregará muito bem disso. Eu estou mais encantado que surpreso que ela tenha êxito na Suíça. Independentemente das graças da sua idade e da sua alegria viva e carinhosa, ela tem no caráter um fundo de doçura e de igualdade, o qual eu a vi dar algumas vezes o exemplo encantador para a vovó que ela recebeu de vós. Vossas reflexões sobre as vicissitudes do comércio são muito justas e eu espero que elas não sejam ocasionadas por nenhuma experiência que vos interessa. Se vossa irmã se estabelecer na Suíça, ambas perderão uma grande doçura da vida e, sobretudo ela, vantagens difíceis de substituir. Mas vossa pobre Mamãe, que a cada mudança sentia tão cruelmente a separação convosco, como ela poderia a suportar numa distância tão grande? É de vós que ela ainda mantém essas compensações e esses recursos. Vós lhe economizais uma compensação bem preciosa suavizando em vossas boas mãos a forte estofa de favorita, que, eu não duvido, torna-se, pelos vossos cuidados, tão cheias de grandes qualidades quanto de charmes. Ah, Prima, como é feliz vossa mãe! O mérito de seus filhos é seguramente tão sólido e verdadeiro quanto universalmente reconhecido. Mas é mais raro ainda de ver [1171] em três irmãs assim partilharem de tal modo os gêneros das perfeições que é mais fácil assinalar aquele que domina em cada uma do que assinalar aquele que falta a alguma das três.

Sabeis que eu começo a ficar em dificuldade com o pequeno herbário. Eu não tenho nenhuma notícia dele, embora eu tive da do Senhor Guyenet desde o seu retorno, por meio de sua mulher que, no entanto, não me disse uma única palavra sobre o herbário. Eu lhe tenho pedido notícias e espero sua resposta. Tenho grande receio de que, passando por Lyon, ele não tenha confiado esse pacote a um quidam qualquer que, achando que eram ervas secas, teria tomado isso por feno. Porém, se como ainda espero que ele chegue enfim a vossa irmã Júlia ou vós mesmo, vereis que eu não deixei de tomar algum cuidado. Essa é uma perda que, ainda de pouca monta, não me seria fácil reparar tão prontamente, sobretudo, por causa de um catálogo

acompanhado de diversos pequenos esclarecimentos escritos sobre o campo, os quais eu não guardei uma cópia.

Consolai-vos, boa Prima, de não ter visto as glandes das crucíferas. Botanistas experientes não as tem visto. Tournefort,¹⁰⁸ ele mesmo, não faz nenhuma menção. Elas são bem claras em poucos gêneros, embora se encontre vestígios quase em todos. E à força de analisar as flores em cruz e de ver sempre desigualdades no receptáculo, que, ao examiná-las em particular, acharam que essas glandes pertenciam ao maior número de gêneros e as supuseram, por analogia, naquelas mesmas onde elas não se distinguem.

Eu compreendo que, levantar tantos problemas sem conhecer os nomes das plantas que se examina, não é algo muito agradável. Mas eu vos confesso de boa-fé que não faz parte do meu plano vos poupar desse incômodo. Pretende-se que a botânica não seja senão a ciência das palavras, que ela só sirva para exercitar a memória e não ensine nada além de nomear as plantas. Para mim, não conheço nenhum estudo racional que seja apenas uma ciência de palavras; e em qual dos dois, vos pergunto, dar-se-ia o nome de botanista: aquele que sabe cuspir um nome ou uma frase do aspecto de uma planta, sem nada saber da sua estrutura, ou aquele que conhecendo muito bem essa estrutura ignora, porém, o nome muito arbitrário que se dá a essa [1172] planta, em tal ou tal país? Se nós damos as vossas crianças apenas uma ocupação divertida, faltar-nos-ia a melhor metade de nosso objetivo que é, divertindo-as, exercitar sua inteligência e as acostumar a prestar a atenção. Antes de lhes ensinar a nomear isso que elas veem, comecemos por lhes ensinar a ver. Essa ciência esquecida em todas as educações deve fazer a mais importante parte da sua. Nunca será muito dizer: ensinai-os a nunca se contentar com as palavras e em acreditar que sabem aquilo que apenas lhes entrou na memória.

De resto, para não me passar muito como mau, eu nomeio, porém, plantas sobre as quais, mostrando-vos, podeis facilmente verificar minhas descrições. Eu presumo que, na análise das labiadas, não tínheis sob os olhos uma ortiga branca, mas basta solicitar aos herboristas locais para procurar uma colhida fresca, aplicar na flor minha descrição e, em seguida, examinando as outras partes da planta da maneira como nós trataremos a seguir, e conheceríeis a ortiga branca infinitamente melhor do que o herborista. Mas é necessário

¹⁰⁸ Joseph Pitton de Tournefort (1656-1708), botanista francês, autor do famoso *Éléments de botanique ou Méthode pour connaître les plantes* (1694) pelo qual Rousseau tinha grande admiração (VILMORIN, 1969, p. 1820).

primeiramente acabar o exame de nossas famílias e, assim, eu venho na minha quinta, que nesse momento está em plena frutificação.

Representai-vos um longo talo muito reto, guarnecido alternativamente de folhas ordinariamente recortadas muito sutilmente, as quais abraçam por sua base ramos que saem de suas axilas. Da extremidade superior desse talo partem como do centro vários pedículos ou raios, que separando circularmente e regularmente como lados de um guarda-sol, coroam esse talo em forma de um vaso mais ou menos aberto. Às vezes esses raios deixam um espaço vazio no seu interior e representam, então, mais exatamente a cavidade do vaso; às vezes também esse meio é fornecido de outros raios mais curtos, que subindo menos obliquamente guarnecem o vaso e formam conjuntamente aos primeiros a figura próxima de uma cuba cuja parte convexa é torneada na parte de cima.

Cada um desses raios, ou pedículos, é terminado na sua [1173] extremidade, não por uma flor, mas por uma ordem de raios menores que coroam cada um dos primeiros precisamente como esses primeiros coroam o talo.

Eis, assim, duas ordens paralelas e sucessivas: um de grandes raios que termina no talo, outro de pequenos raios que terminam cada um nos grandes.

Os raios dos pequenos guarda-sóis não se subdividem mais, mas cada um deles é o pedículo de uma pequena flor da qual falaremos mais tarde.

Quando formardes a ideia da figura que eu vos descrevi, tereis a da disposição das flores na família das *umbelíferas* ou *Guarda-sol*: porque a palavra latina *umbella* significa um guarda-sol.

Embora essa disposição regular da frutificação seja impressionante e muito constante em todas as umbelíferas, porém, não é isso que constitui o caráter da família. Esse caráter se extrai da estrutura da flor, que é necessário agora descrever.

Mas convém, para ser mais claro, dar aqui uma distinção geral sobre a disposição relativa da flor e do fruto em todas as plantas, distinção que facilita extremamente seu arranjo metódico, algum sistema que se queira escolher para isso.

Há plantas, e isso no maior número, por exemplo, o cravo, cujo ovário é evidentemente fechado na Corola. Daremos a essas o nome de *flores inferes*, porque as pétalas abraçando o ovário tomam seu nascimento abaixo dele.

Em outras plantas, em grande número, o ovário se encontra situado, não nas pétalas, mas abaixo delas, o que podeis ver na rosa, porque o quadril, que é o fruto, é esse corpo verde e redondo que vedes abaixo do cálice, por consequência, também abaixo da Corola que dessa maneira coroa esse ovário e não o envolve. Chamarei essas de *flores superes*, porque a corola está acima do fruto. Poder-se-ia buscar palavras mais francesas, mas me pareceu mais vantajoso de vos manter sempre o mais próximo que se possa dos termos admitidos em botânica, a fim de que, sem ter necessidade de aprender nem latim nem grego, possais ao menos entender passavelmente o vocabulário dessa [1174] ciência, extraído de maneira pedante dessas duas línguas, como se para conhecer as plantas fosse necessário começar por ser um sábio gramático.

Tournefort exprimia a mesma distinção em outros termos: nesse caso a flor *infere*, ele dizia que o pistilo se tornava fruto; no caso da flor *supere*, ele dizia que o cálice se tornava fruto. Essa maneira de se expressar podia ser clara, mas ela não era tão justa. Seja como for, eis uma ocasião de se exercitar quando for o tempo de vossos jovens alunos saberem desmaranhar as mesmas ideias, emprestadas de termos completamente diferentes.

Eu vos direi agora que as plantas umbelíferas têm a flor *supere* ou pousada sobre o fruto. A corola dessa flor é de cinco pétalas chamadas regulares, embora frequentemente as duas pétalas que contornam a parte exterior das flores que bordam a umbela sejam maiores que as outras três.

A figura dessas pétalas varia conforme os gêneros, mas o mais comum nelas está no coração; a unha que leva sobre o ovário é muito fina; a lâmina vai se alargando, sua borda é *entalhada* (ligeiramente recortada), ou antes, ela termina em uma ponta que se dobra em cima e dá ainda na pétala a aparência de ser entalhada, embora se tenha visto que a ponta está dobrada.

Entre cada pétala tem um estame cuja antera, ultrapassando ordinariamente a corola, torna os cinco estames mais visíveis que as cinco pétalas. Eu não faço menção aqui do cálice, porque as umbelíferas não têm nenhum bem distinto.¹⁰⁹

109 Segundo Vilmorin, é uma afirmação abusiva de Rousseau que o uso da lupa poderia ter evitado, pois as umbelíferas possuem frequentemente um cálice, às vezes rudimentar e reduzido a dentes, porém, visíveis (VILMORIN, 1969, p. 1821).

Do centro da flor partem dois estiletos guarnecidos cada um de seu estigma e muito aparentados também, os quais, após a queda das pétalas e dos estames, ficam para coroar o fruto.

A figura mais comum desse fruto é oval e pouco alongada, que na sua maturidade se abre pela metade e se divide em duas sementes nuas fixadas no pedículo, o qual por uma arte admirável se divide em dois, assim como o fruto, e mantém as sementes separadamente suspensas, até a sua queda.

Todas essas proporções variam conforme o gênero, mas eis a ordem mais comum. É necessário, eu confesso, ter o olho muito atento para bem distinguir sem lupa tão [1175] pequenos objetos; mas eles são tão dignos de atenção que não se lamenta essa dificuldade.

Eis, então, o caráter próprio da família das umbelíferas. Corola superior em cinco pétalas, cinco estames, dois estiletos levados sobre um fruto nu *disperme*, isto é, *composto em duas sementes* coladas.

Todas às vezes em que encontrar essas características reunidas na frutificação, contai que a planta é uma umbelífera, ainda que ela não tenha em seu arranjo nada de ordeiro como antes assinalado. E quando vós encontrardes toda essa ordem de guarda-sol conforme minha descrição, contai que ele vos engana se é desmentido pelo exame da flor.

Por exemplo, suponhamos que ao terminar de ler minha carta, encontrásseis no caminho um sabugueiro ainda em flor, estou quase certo de que ao primeiro aspecto teríeis dito: eis uma umbelífera. Ao examiná-la, encontraríeis grande umbela, pequena umbela, pequenas flores brancas, corola superior, cinco estames; é uma umbelífera, certamente, mas, vejamos, eu tomo a flor.

De início, em vez de cinco pétalas, encontro uma corola em cinco divisões, é verdade, mas de apenas uma pétala. Ora, as flores dessas umbelíferas não são monopétalas. Eis bem cinco estames, mas eu não vejo os estiletos, e eu vejo mais frequentemente três estigmas que dois, mais frequentemente três sementes que duas. Ora, as umbelíferas nunca têm nem mais nem menos que dois estigmas, nem mais nem menos que duas sementes em cada flor. Enfim, o fruto do sabugueiro é uma baga mole, e aquele das umbelíferas é seco e nu. Então, o sabugueiro não é uma umbelífera.

Se voltais agora sobre vossos passos e olhando mais de perto a disposição das flores, vereis que essa disposição não é senão em aparência aquela das umbelíferas. Os grandes raios, em vez de partirem exatamente do mesmo centro, têm seu nascimento uns mais acima, outros mais abaixo; os pequenos nascem ainda menos regulares: isso não ocorre na ordem invariável das umbelíferas. O arranjo das flores do sabugueiro é em *corimbo* ou buquê, ou ainda em umbela. Eis como, quando nos enganamos, acabamos por aprender a melhor ver.

[1176] O *Eríngio*, ao contrário, não tem muito o porte das umbelíferas, porém, é uma delas, uma vez que ele tem todas as características na sua frutificação. Dir-me-ia vós: onde encontrar o eríngio? Ora, por todo o campo. Todos os grandes caminhos são entapetados à direita e à esquerda: qualquer camponês pode vos mostrar, e o reconheceria por vós mesmas, na cor azulada ou verde-mar em suas folhas, nos seus duros espinhos, na sua consistência suave e coriácea como a do pergaminho. Mas podemos deixar uma planta tão intratável; ela não é tão bela para compensar os ferimentos que se faz ao examiná-la; e fosse ela cem vezes mais bela, minha pequena Prima, com seus pequenos dedos sensíveis, logo seria desencorajada a acariciar uma planta tão mal-humorada.

A família das umbelíferas é numerosa, e é natural que esses gêneros sejam muito difíceis de distinguir: são irmãos que a grande semelhança faz frequentemente tomar um pelo outro. Para ajudar a reconhecê-los, imaginou-se distinções principais que algumas vezes são úteis, mas sobre as quais não é necessário contar. O ponto central, de onde os raios partem, tanto da grande quanto da pequena umbela, não é sempre nu; algumas vezes é entornado de folíolos, como de uma manchete. Dá-se a esses folíolos o nome de *invólucros* (envelope). Quando a grande umbela tem uma manchete, dá-se a essa manchete o nome de *grande invólucro*. Chamam-se *pequenos invólucros* aqueles que entornam algumas vezes as pequenas umbelas. Isso dá lugar a três secções nas umbelíferas.

1º Aquelas que têm grande invólucro e pequenos invólucros.

2º Aquelas que não têm senão pequenos invólucros somente.

3º Aquelas que não têm nem grandes nem pequenos invólucros.

Pareceria faltar uma quarta divisão daquelas que têm um grande invólucro e não têm dos pequenos. Mas não se conhece nenhum gênero que seja constante nesse caso.

Cara Prima, vosso surpreendente progresso e vossa paciência me têm de tal modo encorajado que, contando por nada vossa dificuldade, eu ousei vos descrever a família das umbelíferas sem fixar vossos olhos sobre nenhum modelo, o que tornou necessariamente vossa atenção muito mais fatigante. Porém, lendo como sabeis fazer, [1177] após uma ou duas leituras de minha carta, eu ousou duvidar que uma umbelífera em flor escape ao vosso espírito ao atingir vossos olhos e, nessa estação, não podeis faltar de encontrar muitas nos jardins e no campo.

Elas têm a maior parte as flores brancas. Tais são a Cenoura, o cerefólio, a salsa, a Cicuta, a angélica, a Branca-ursina, a Abérula-das-águas, o anis, a cherovia, a bacila etc.

Algumas como a erva-doce, o endro, a pastinaga, têm flor amarela, há poucas flores avermelhadas, e nenhuma de outra cor.

Eis aqui, vós me diríeis, uma bela noção geral das umbelíferas; mas como todo esse saber vago me protegerá de confundir a Cicuta com o Cerefólio ou a salsa, que acabais de nomear junto dela? A mais simples cozinheira o saberá muito além de nós, apesar de toda a nossa doutrina. Tendes razão. Mas se começássemos pela observação dos detalhes, logo oprimidos pelo número, a memória nos abandonará e nos perderemos desde os primeiros passos nesse reino imenso; ao passo que se começássemos por bem reconhecer as grandes rotas, raramente nos enganaremos nas trilhas e nos localizaremos em toda parte sem dificuldade. Demos, porém, alguma exceção à utilidade do objeto, e não nos expomos ao risco de comer, por ignorância, uma omelete de Cicuta ao analisar o reino vegetal.

A pequena Cicuta dos jardins é uma umbelífera assim como a salsa e o cerefólio. Ela tem a flor branca como ambas,¹¹⁰ como o cerefólio, ela tem o pequeno envoltório e não tem o grande, ela lhes parece muito pela folhagem para que não seja fácil notardes por escrito as diferenças. Mas eis as características suficientes para não vos enganar.

É necessário começar por ver em flor essas diversas plantas, porque é nesse estado que a Cicuta tem seu caráter próprio. É de ter sob cada pequena Umbela um pequeno invólucro composto de três pequenos folíolos pontudos, muito longos, e todos os três torneados por fora,

110 A flor da salsa é um pouco amarelada. Mas muitas flores umbelíferas parecem amarelas por causa do ovário e das anteras e não deixam de ter pétalas brancas (Nota de Rousseau).

[1178] ao passo que os folíolos das pequenas umbelas do cerefólio o envolvem no entorno, e são torneadas igualmente de todos os lados. A respeito da salsa, tem muito poucos curtos folíolos, finos como cabelos, e distribuídos indiferentemente tanto na grande umbela quanto nas pequenas que são todas claras e magras.

Quando estiverdes bem certificada da Cicutu em flor, confirmareis em vosso julgamento amassando ligeiramente e sentindo sua folhagem, porque seu mal cheiro viral não vos deixará confundir com a salsa nem com o cerefólio, pois ambos têm odores agradáveis. Enfim, bem segura de não fazer quiproquó, examinareis juntamente e separadamente essas três plantas em todos seus estados e todas suas partes, sobretudo, pela folhagem que as acompanha mais constantemente que a flor e, por esse exame comparado e repetido até que tenhais adquirido certeza ao golpe de vista, conseguireis distinguir e conhecer tranquilamente a Cicutu. Assim, o estudo vos conduz até as portas da prática, depois disso torna mais fácil o saber.

Tomai fôlego, cara Prima, porque eis aqui uma carta desmesurada. Eu não ousou vos prometer mais discricção na que deve se seguir, mas após isso não teremos diante de nós senão um caminho bordado de flores. Mereceis uma coroa pela doçura e pela constância com a qual concedeis em me seguir através desses arbustos sem desanimar dos seus espinhos.

Carta VI

Em 2 de maio de 1773.

[p. 1179] Cara Prima, embora vos reste muitas coisas para saber das noções de nossas cinco primeiras famílias, e que eu não tenha sempre sabido colocar minhas descrições no tom adequado para nossa pequena *Botanifila* (amante de botânica), creio, porém, vos ter dado uma ideia suficientemente clara, para poder, após alguns meses de herborização, familiarizar-vos com a ideia geral do porte de cada família; de modo que no aspecto de uma planta, poderíeis conjecturar um pouco, por aproximação, se ela pertence à alguma das cinco famílias e à qual delas, e, em seguida, verificar, por análise da frutificação, se vos enganastes ou não em vossa conjectura. Por exemplo, as Umbelíferas vos têm lançado algum embaraço, mas que podeis sair quando quiseres por meio das indicações que tenho acrescentado nas descrições, porque enfim as Cenouras, as pastinagas são coisas tão comuns, que nada é mais fácil no meio do verão que de encontrar uma ou outra em flor numa horta. Ora no simples aspecto da umbela, e da planta que a traz consigo, toma-se uma ideia tão clara das umbelíferas que no encontro de uma planta dessa família raramente se enganará no primeiro golpe de vista. Eis tudo isso que pretendi até aqui, porque não haverá questão tão cedo a respeito de gêneros e de espécies e, uma vez mais, não se trata de uma nomenclatura de papagaios a se adquirir, mas sim uma ciência real, e uma das ciências a mais amável que seja possível cultivar. Eu passo, então, a nossa sexta família antes de tomar uma rota mais metódica. Ela poderá vos causar embaraço no início, tanto ou mais que as umbelíferas. Mas meu objetivo, quanto ao presente, é apenas vos dar uma noção geral; especialmente [1180] para que tenhamos ainda tempo antes da sua plena floração, e que esse tempo, bem empregado, poderá suavizar as dificuldades contra as quais ainda não é necessário lutar.

Tomai uma dessas pequenas flores que nessa estação entapetam as pastagens e que chamamos *pequenas margaridas* ou *margaridas*, simplesmente. Olhai com cuidado seu aspecto, estou seguro de vos surpreender em dizer que essa flor, tão pequena e tão graciosa, é realmente composta de duzentas ou trezentas outras flores todas perfeitas, isto é, tendo cada uma sua corola, seu germe, seu pistilo, seus estames, sua semente, numa palavra, tão perfeita em sua espécie que uma flor de jacinto ou de Lírio. Cada um desses folíolos, brancos acima, rosa em baixo, que formam como uma coroa em torno da margarida, e que não vos pareçam no máximo senão tão pequenas pétalas, são realmente verdadeiras flores. Cada um desses pequenos fios amarelos que vedes no centro e que de início não tendes talvez tomado senão por

estames são ainda tantas outras verdadeiras flores.¹¹¹ Se já tivésseis os dedos acostumados às dissecações botânicas e munida de uma boa lupa e de muita paciência, eu poderia vos convencer dessa verdade pelos vossos próprios olhos, mas para o presente é necessário começar por crer em minha palavra, por favor, para não fatigar vossa atenção sobre os átomos. Porém, para vos colocar ao menos sobre a vista, arrancai um dos folíolos planos, de uma ponta a outra, e olhai bem para o final que estava fixado na flor, vereis que esse final não é plano, mas redondo e oco em forma de tudo, e que desse tudo sai um pequeno fio em dois chifres. Esse filete é o estilete bifurcado dessa flor que, como vedes, não é plano senão no alto.

Olhai agora os fios amarelos que estão no meio da flor e que eu vos tenho dito serem também flores. Se a margarida estiver muito adiantada, vereis várias no entorno, as quais estão abertas no meio e mesmo recortadas em muitas partes. São corolas monopétalas que florescem, e das quais a lupa vos faria facilmente distinguir o [1181] pistilo e mesmo as anteras da qual ele está envolto. Ordinariamente os florões amarelos que se vê no centro são ainda arredondados e não perfurados. São flores como as outras, mas que não são ainda florescidas, porque elas não florescem senão sucessivamente avançando das bordas verdes ao centro. Eis muito para vos mostrar ao olho a possibilidade de que todos esses fios, tanto os brancos quanto os amarelos, sejam realmente tantas flores perfeitas e é um fato muito constante. Vedes, porém, que todas essas pequenas flores são prensadas e fechadas num Cálice que lhes é comum e que é o da Margarida. Considerando toda a Margarida como uma flor, será então muito conveniente lhes dar um nome de *flor composta*. Ora, há um grande número de espécies e de gêneros de flores formados como a margarida de uma montagem de outras flores menores, contidas num cálice comum. Eis aqui o que constitui a sexta família da qual eu venho vos falar: as *flores compostas*.

Começamos por retirar aqui o equívoco da palavra flor, registrando esse nome na presente família na flor composta e dando aquele de *florões* às pequenas flores que a compõe,

111 Segundo Vilmorin, mesmo em 1773, Rousseau não podia se permitir uma afirmação tão categórica, contradita pelos conhecimentos da época, onde certas particularidades da biologia floral das Compostas não tinham escapado à observação. Certamente, diz o comentador, ocorre às vezes que todas as flores do capítulo sejam tubulosas ou em lingueta, que elas sejam hermafroditas, isto é, sexualmente completas. Mas o capítulo apresenta também, segundo a espécie, todo tipo de variantes na distribuição dos sexos. Por uma fatalidade, Rousseau escolheu dois exemplos particulares. Com efeito, as flores tubulosas centrais dos *Chrysanthemum* são hermafroditas, e as flores em lingueta da borda do capítulo são unicamente fêmeas; o girassol, *Helianthus annuus* L., tem flores marginais assexuadas (VILMORIN, 1969, p. 1824).

mas não esqueçamos que na precisão da palavra esses florões eles mesmos são igualmente flores reais.

Tendes visto na Margarida duas espécies de florões, a saber, aqueles de cor amarela que preenchem o meio da flor e as pequenas linguetas brancas que as entornam. As primeiras são na sua pequenez muito semelhantes à figura das flores do Lírio do Vale ou da Jacinta, e os segundo têm alguma relação às flores da Madressilva. Deixaremos às primeiras o nome de *florões* e, para distinguir das outras, chamaremos *semi-florões*, porque, com efeito, eles têm muito a aparência das flores monopétalas que se teria cortado de um lado não deixando senão uma lingueta que mal faria a metade da corola. Essas duas espécies de florões se combinam em duas flores compostas de modo a dividir toda a família em três secções bem distintas.

A primeira secção é formada por aquela que são compostas apenas de linguetas ou semi-florões, tanto no [1182] meio quanto na circunferência. Chamamos-lhes de *flores semi-florão*, e a flor nessa secção inteira é sempre de uma mesma cor, frequentemente amarela. Tal é a flor chamada Dente-de-Leão, tais são as flores de alface, de chicória (esta é azul), escorcioneira, salsifi etc.

A segunda secção compreende as *flores florões*, isto é, que não são compostas senão de florões, ordinariamente de uma única cor. Tais são as flores das imortais, da Bardana, do Absinto, da Armósia, do cardo, da alcachofra que é um cardo ela mesma do qual se come o Cálice e o receptáculo ainda em botão, antes que a flor ecloda e se forme. Esse chumaço que retira do meio da alcachofra não é outra coisa senão a montagem dos florões que começam a se formar e que são separados uns dos outros por longos cabelos implantados no receptáculo.

A terceira secção é a das flores que apresentam as duas espécies de florões. Isso se faz sempre de maneira que os florões inteiros ocupem o centro da flor, e os semi-florões formam o contorno ou circunferência, como vistes na Margarida. As flores dessa secção se chamam *radiadas*, os botanistas têm dado o nome de *raio* ao contorno de uma flor composta, quando ele é formado de linguetas ou semi-florões. A respeito da área ou do centro da flor ocupada pelos florões, chama-se *disco*, dá-se também algumas vezes esse mesmo nome de disco à superfície do receptáculo onde estão plantados todos os florões e semi-florões. Nos florões radiados o disco é frequentemente de uma cor e o raio de outra, porém, há também os gêneros e espécies onde ambos são da mesma cor.

Esforcemo-nos agora em determinar claramente em vosso espírito a ideia de *flor composta*. O trevo ordinário floresce nessa estação, sua flor é purpura, se ele vos cair sob a mão, podereis notar muitas pequenas flores assim reunidas e ser tentada a tomar o todo por uma flor composta. Em que vos enganaríeis? É que para constituir uma flor composta não é suficiente uma agregação de várias pequenas flores, mas é necessário mais que uma ou duas das partes da frutificação lhes sejam comuns, de modo [1183] que todas tenham parte da mesma, e que nenhuma não tenha a sua separadamente. Essas duas partes comuns são o cálice e o receptáculo. É verdade que a flor de trevo, ou melhor esse grupo de flores, pareça ser apenas uma apoiada numa espécie de cálice, mas separai um pouco esse pretense cálice e vereis que não sustenta a flor, mas que ele está fixado abaixo dela, no pedículo que a porta. Assim, esse é apenas um cálice aparente, ele partilha a folhagem e não a flor, e essa pretensa flor não é senão uma montagem de flores leguminosas muito pequenas, da qual cada uma tem seu cálice particular, e que não tem absolutamente nada de comum entre elas senão sua fixação no mesmo pedículo. Porém, é comum tomar tudo isso por uma única flor, mas é uma falsa ideia, ou se quisermos absolutamente ver como uma flor um buquê dessa espécie, não é necessário ao menos chamar *flor composta*, mas uma *flor agregada* ou uma cabeça de flores (*flos aggregatus*, *flos capitus*, *capitulum*) e essas denominações são com efeito algumas vezes empregadas nesse sentido pelos botanistas.

Eis, cara Prima, a noção a mais simples e a mais natural que eu possa vos dar da família, ou melhor, da numerosa classe das Compostas, e das três secções ou famílias nas quais ela se subdivide. É necessário agora vos falar da estrutura da frutificação particular dessa classe, e isso nos conduzirá talvez a determinar o carácter com maior precisão.

A parte mais essencial de uma flor composta é o receptáculo sobre o qual são plantados de início os florões e os semi-florões e, conseqüentemente, as sementes que lhes sucedem. Esse receptáculo que forma um disco de certa extensão faz o centro do Cálice, como podeis ver no dente-de-leão que tomaremos aqui como exemplo. O Cálice em toda sua família é ordinariamente recortado até a base em várias peças a fim de que ele possa se fechar, se reabrir e se inverter, como ocorre no progresso da frutificação, sem causar rasgos. O Cálice do dente-de-leão é formado de duas filas de folíolos inseridos um no outro, e os folíolos da posição exterior que sustentam o outro se recobrem e se dobram em baixo próximo ao pedículo, porém, os folíolos da posição [1184] interior permanecem retos para entornar e conter os semi-florões que compõem a flor.

Uma forma ainda das mais comuns nos cálices dessa classe é de ser *imbricadas*, isto é, formada de várias fileiras de folíolos recobrimdo uns sobre os conjuntos dos outros como telhas de um telhado. A alcachofra, a Centáurea azul, a Centáurea rosa, a escorcioneira oferecem exemplos de cálices imbricados.

Os florões e os semi-florões fechados no Cálice são plantados muito rijos sobre seu disco ou receptáculo em quincôncio ou como os casos de um tabuleiro de dama. Às vezes, eles se entrechocam a nu, sem nenhum intermediário, às vezes, eles são separados por divisórias de cabelos ou pequenas escamas que permanecem anexadas no receptáculo quando as sementes caíram. Eis vós em vias de observar as diferenças dos Cálices e dos receptáculos, falemos agora da estrutura dos florões e dos semi-florões, começando pelos primeiros.

Um florão é uma flor monopétala, normalmente regular, cuja corola se fende no alto em quatro ou cinco partes. Nessa corola, são anexados em seu tubo, filetes de estames no número de cinco; esses cinco filetes se reúnem pelo alto em um pequeno tubo redondo que entorna o pistilo, e esse tubo não é outra coisa senão as cinco anteras ou estames reunidos circularmente em um único corpo. Essa reunião de estames forma aos olhos dos botanistas o caráter essencial das flores compostas e apenas pertencem aos seus florões, exclusivamente, em todos os tipos de flores. Assim, mesmo que encontreis várias flores apoiadas num mesmo disco, como nas escabiosas e no “chardon à foulon”¹¹², se as anteras não se reunissem em um tudo em torno do pistilo e se a corola não se apresenta sobre uma única semente nua, essas flores não são florões e não formam uma flor composta. Ao contrário, quando encontraríeis numa única flor as anteras assim reunidas em um único corpo e a corola supere esteja pousada sobre uma única semente; essa flor, embora sozinha, seria um verdadeiro florão, e pertenceria à família das compostas, da qual mais vale tirar o caráter de uma estrutura precisa que uma aparência enganosa.

De ordinário, o Pistilo leva um Estilete mais longo que o florão acima do qual se vê elevar através [1185] do tubo formado pelas anteras. Frequentemente, ele termina no alto por um estigma bifurcado do qual se vê facilmente dois pequenos cifres. Na sua base, nem pistilo nem o florão se apoiam sobre o receptáculo, mas um e outro se sustentam pelo germe que lhes

¹¹² Segundo Vilmorin, o nome científico do “Chardon à foulon” é *Dipsacus fullonum* Mill. Essa planta se distingue das compostas pela presença de quatro estames, anteras livres e por folhas quase sempre alternadas (VILMORIN, 1969, p. 1826).

serve de base, o qual cresce e se alonga à medida que o florão disseca e se torna, enfim, uma semente alongada que permanece fixa no receptáculo, até que esteja madura. Se estiver nua, ela cai, se estiver coroada de um penacho de plumas, o vento a leva ao longe e o receptáculo permanece descoberto, todo nu nos gêneros, ou guarnecido de escamas ou de cabelos nos outros.

A estrutura dos semi-florões é semelhante à dos florões; os estames, o pistilo e a semente são organizados maios ou menos do mesmo modo, somente nas flores radiadas há muitos gêneros onde os semi-florões do contorno estão sujeitos a abortar, seja porque lhes falem estames, seja porque o que eles têm são estéreis e não tem força de fecundar o germe, então, a flor semeia apenas pelos florões do meio.

Em toda a classe das compostas a semente é sempre *Séssil*, isto é, que ela apoia imediatamente sobre o receptáculo sem nenhum pedículo intermediário. Mas há sementes cuja cúpula é coroada por um penacho, às vezes séssil, às vezes fixada na semente por um pedículo. Compreendeis que a função desse penacho é espalhar ao longe as sementes dando mais aderência no ar para levá-las e semear a distância.

A essas descrições disformes e truncadas, devo acrescentar que os cálices têm geralmente a propriedade de abrir quando a flor floresce, de fechar quando os florões murcham e caem, de modo a conter a jovem semente e a impedir de se difundir antes de sua maturidade, enfim, de se reabrir e de inverter completamente para oferecer no seu centro uma área mais larga às sementes que crescem ao amadurecer. Devestes ver frequentemente o Dente-de-leão nesse estado, quando as crianças as colhem para soprar nos seus penachos que formam um globo em torno do cálice invertido.

Para bem conhecer essa classe, é necessário seguir as flores desde antes do seu florescimento até a plena maturidade do fruto e é nessa sucessão que se [1186] vê as metamorfoses e um encadeamento de maravilhas que retêm todo o espírito sadio que os observa numa contínua admiração. Uma flor cômoda para essas observações é o girassol que se reconhece facilmente nas vinhas e nos jardins. O girassol, como vedes é uma radiada. A rainha-margarida que no outono faz o ornamento dos canteiros é uma delas também. Os Cardos¹¹³ são

¹¹³ É necessário tomar cuidado para não confundir o “chardon à foulon”, que não é um verdadeiro cardo (Nota de Rousseau).

flores-florões, eu já tinha dito que a escorcioneira e o dente-de-leão são flores semi-florões. Todas essas flores são muito grossas para serem dissecadas e estudadas a olho nu sem o fatigar muito.

Eu não vos direi mais nada hoje sobre a família ou a classe das compostas. Eu temo ter já abusado de vossa paciência por esses detalhes que teria tornado mais claros se soubesse torná-los mais curtos, mas me é impossível de salvar a dificuldade que nasce da pequenez desses objetos. Bom dia, cara Prima.

Não posso me impedir de vos comunicar uma dúvida que me veio ao reler vossa última carta. Se é possível que tenhais visto por vós mesmas os florões da margarida? Eu confesso que isso me escapa. Apesar de vossa atenção e de vossa penetração, devestes naturalmente tomar os pontos amarelos do disco por estames, e os semi-florões brancos do contorno por pétalas. Eu vos peço de me dizer com a verdade de que vos conheço se alguém não vos guiou. Se tendes encontrado por vós mesma, e que vossa pequena companheira com esses olhos finos tenha visto até aí, eu prevejo, audaciosamente, que em poucos anos estareis, ambas, as únicas de vosso sexo, junto da Senhora a Duquesa de Portland,¹¹⁴ no pequeníssimo número de verdadeiras botanistas e que, em breve, o adorno da terra nada mais terá de estranhos aos vossos olhos.

¹¹⁴ Segundo Vilmorin, trata-se de Lady Margaret Cavendish Harley Bentinck (1715-1785), esposa de William, segundo duque de Portland. A duquesa de Portland tinha gosto declarado pela botânica e estabeleceu uma correspondência científica com Rousseau entre 1766 a 1776 (VILMORIN, 1969, p. 1827).

Carta VII

[1187] Cara Prima, esperava de vós novidades sem impaciência porque Senhor Teissier, que eu tinha visto desde a recepção de vossa precedente carta, havia me dito ter deixado vossa mãe e vossa família em boa saúde. Alegro-me de ter a confirmação de vós mesma, assim que as boas e frescas notícias que me dais de minha Tia Gonceru.¹¹⁵ Sua lembrança e sua benção têm irradiado de alegria um coração de quem desde muito tempo já não se faz mais experimentar movimentos desse tipo. É por ela que eu mantenho ainda alguma coisa de bem precioso sobre a terra, e enquanto a conservar, continuarei a amar a vida, apesar de tudo. Eis o tempo de aproveitar vossas bondades ordinárias para ela e por mim, parece-me que minha pequena oferta toma um preço real passando por vossas mãos. Se vosso caro Esposo vem logo à Paris como me faz esperar, pedirei a ele para se encarregar do meu tributo anual; mas se ele se atrasar um pouco, peço-vos de marcar a quem eu devo enviar, a fim de que não haja atraso e que não o façais antecipadamente como no ano passado, sei o fazeis com prazer, mas é algo que não devo consentir sem necessidade.

Eis aqui, cara Prima, os nomes das plantas que me enviastes da última vez. Acrescentei um ponto de interrogação àquelas que estou em dúvida, porque não tivestes o cuidado de colocar as folhas com a flor, e a folhagem é frequentemente necessária para determinar a espécie a um botanista tão fraco como eu. Chegando a Fourvière, encontrareis a maior parte das árvores frutíferas em flor e eu me lembro de que tínheis desejado algumas direções nesse artigo. Não posso [1188] nesse momento vos traçar aqui além de algumas palavras ditas muito apressadamente, de modo que não percais a estação para esse exame.

Não é necessário, cara Prima, dar à botânica uma importância que ela não tem; é um estudo de pura curiosidade e que não tem outra utilidade real senão aquela que pode tirar um ser pensante e sensível da observação da natureza e das maravilhas do universo. O homem desnaturou muitas coisas ao convertê-las para seu uso, isso não é censurável; mas não é menos verdadeiro que ele as tem frequentemente desfigurado e que quando nas obras de suas mãos ele acredita estudar a natureza, na verdade, ele se engana. Esse erro ocorre, sobretudo, na sociedade

¹¹⁵ Segundo Vilmorin, trata-se de Suzanne Goncerut (1682-1775), irmã de Isaac Rousseau, educou Jean-Jacques depois da morte de sua mãe até a fuga de seu pai para Nyon. É a Tia Suzon que Rousseau menciona nas Confissões de quem herdara o gosto pela música (VILMORIN, 1969, p. 1827).

civil e ocorre nos jardins. Essas flores duplas que se admira nos canteiros são monstros desprovidos da faculdade de produzir seu semelhante, capacidade que a natureza dotou todos os seres organizados. As árvores frutíferas estão pouco a pouco no mesmo caso pelo enxerto; podereis bem plantar sementes de pera ou de maçã das melhores espécies, mas nunca nascerão senão as selvagens. Assim, para conhecer a pera e a maçã da natureza é necessário buscar não nos pomares, mas nas florestas. A polpa não é tão grossa e tão suculenta, mas as sementes amadurecem melhor e se multiplicam mais, e as árvores são infinitamente maiores e mais vigorosas. Mas eu começo aqui um tema que me levaria muito longe; voltemos aos nossos pomares.

Nossas árvores frutíferas, embora enxertadas, guardam na sua frutificação todas as características botânicas que as distinguem; e é pelo estudo atento desses caracteres, assim como pelas transformações do enxerto, que se assegura que não haja, por exemplo, uma espécie de pera, sob mil nomes diversos, pelos quais a forma e o sabor dos seus frutos as tenham feito se distinguir em tantas pretensas espécies, mas que, na verdade, são apenas variedades. Além do mais, a pera e a maçã são apenas duas espécies do mesmo gênero, e sua única diferença bem característica é que o pedículo da maçã entra numa depressão do fruto, e o da pera mantém um prolongamento do fruto, um pouco mais alongado. Do mesmo modo, todas as espécies de cerejas, ginjas, cerejas ácidas, “bigarreaux”, não são senão variedades de uma mesma espécie; todas as ameixas [1189] não são senão uma espécie de ameixa, o gênero da ameixa contém três espécies principais, a saber, a ameixa propriamente dita, a cereja, o damasco que também são uma espécie de ameixa. Assim, quando o sábio Lineu dividiu o gênero das suas espécies denominou a *prune* ameixa, a ameixa cereja, a ameixa damasco, os ignorantes caçoaram dele, mas os observadores admiraram a justeza de suas reduções. É necessário correr, eu me apresso.

As árvores frutíferas entram quase todas numa família numerosa¹¹⁶ cuja característica é fácil ver: os estames, em grande número, em vez de estarem fixados no receptáculo estão fixados no cálice por intervalos que deixam as pétalas entre eles, todas suas flores são polipétalas e em cinco, normalmente. Eis aqui os principais caracteres genéricos.

¹¹⁶ Segundo Vilmorin, as árvores frutíferas que Rousseau menciona pertencem à família das Rosáceas (VILMORIN, 1969, p. 1828).

O gênero da Pera, que compreende a maçã e o marmelo. Cálice monofilo em cinco pontas. Corola em cinco pétalas fixadas no cálice, duas dezenas de estames todos fixados no cálice. Germe ou ovário infere, isto é, abaixo da corola, cinco estiletos. Fruto carnudo em cinco células contendo as sementes etc.

O gênero da ameixa que compreende o damasco, a cereja e o louro-cereja. Cálice, corola e anteras semelhantes aos da pera. Mas germe supere, isto é, na corola, e apenas um estilete. Fruto mais aquoso que carnudo contendo um caroço etc.

Gênero da amêndoa que compreende também o pêssego. Quase como uma ameixa, se não fosse senão pelo germe aveludado, e o fruto, macio no pêssego, seco na amêndoa, contém um caroço duro, áspero, repleto de cavidades etc.

Tudo isso está apenas grosseiramente esboçado, mas é suficiente para vos divertir esse ano. Bom dia, cara Prima.

Carta VIII

Em 11 de abril de 1773, com muita pressa.

[1190] Logo que terminei de escrever minha carta, recebi a visita do Senhor Delessert. Não pretendo vos dizer nem como foi sua chegada nem o prazer que me fez essa agradável surpresa. Mas posso ao menos dizer que ele não me pareceu nenhum pouco cansado da viagem e que eu nunca o vi nem tão forte nem em tão saudável.

Graças aos céus, cara prima, eis vós restabelecida. Mas não sem que o vosso silêncio e o do Senhor Gaujet, a quem eu logo implorei para me escrever sobre sua chegada, não me tivessem causado preocupações. Nessas espécies de inquietudes, nada é mais cruel que o silêncio porque é necessário sempre pensar o pior. Mas tudo isso já foi esquecido e só sinto a alegria de vosso restabelecimento. A volta da bela estação, a vida menos sedentária de Fourvière e o prazer de preencher com sucesso a mais doce, bem como a mais respeitável das funções, acabarão logo por se consolidar, e sentireis menos tristemente a ausência passageira de vosso Marido no meio de caros penhores da sua afeição e dos cuidados contínuos que eles vós pedem.

Sabeis que nesse momento tenho também a vos pedir, de minha parte, os mesmos cuidados que quisestes tomar nos anos precedentes para fazer passar a minha Tia o pequeno tributo de meu reconhecimento e de minha afeição. Se seu marido veio tão prontamente, pedirei para ele se encarregar desse envio; mas como estou em atraso, se ele se atrasar em vir, eu gostaria que pudésseis me indicar alguém aqui a quem eu possa enviar esse dinheiro para vós o repassar o mais rápido possível, de modo a não manter minha boa tia numa tão longa espera.

A terra começa a verdear, as árvores a desabrochar, [1191] as flores a florir, algumas delas já estão passadas, um momento de atraso para a botânica nos custaria um ano inteiro, assim eu prossigo sem mais preâmbulo.

Receio que tenhamos tratados até aqui de uma maneira muito abstrata, aplicando nossas ideias sobre objetos determinados. É o defeito no qual eu caí principalmente a respeito das umbelíferas. Se tivesse começado por ter colocado uma sob vossos olhos, teria vos economizado uma aplicação muito fatigante sobre um objeto imaginário, e a mim, descrições difíceis às quais um simples golpe de vista teria suprido. Infelizmente, na distância onde a lei da necessidade me separa de vós, não posso vos mostrar apontando o dedo para esses objetos. Mas se cada um do seu lado tivesse sob os olhos objetos semelhantes, então, entenderíamos

melhor um ao outro, falando disso que vemos. Toda dificuldade ocorre porque é necessário que a indicação venha de vós, pois vos enviar daqui plantas dissecadas seria o mesmo que nada. Para bem reconhecer uma planta, é necessário começar por vê-la no pé. Os herbários servem de memorativo para aquelas plantas que já se conhece; mas dão um conhecimento imperfeito daquelas que nunca se tenha visto antes. Então, cabe a vós me enviar as plantas que desejais conhecer e que tendeis colhido no pé. Cabe a mim as nomear, classificar e descrever; quando as ideias comparativas se tornarem familiares aos vossos olhos e ao vosso espírito, conseguireis classificar, catalogar e nomear por vós mesmas as que tendes visto pela primeira vez: esta ciência sozinha distingue o verdadeiro botanista do herborista, ou nomenclador. Trata-se então aqui de aprender a preparar, dissecar e conservar as plantas ou as amostras de plantas de maneira a torná-las fáceis de reconhecer e determinar. Numa palavra, é um herbário que vos proponho a começar. Eis aqui uma grande ocupação que longe de preparar para nossa pequena aprendiz, porque, quanto ao presente e para algum tempo ainda, será necessário que a habilidade de vossos dedos supra a fraqueza dos dedos dela.

De início há uma provisão a fazer: cinco ou seis maços de papel pardo, o mesmo tanto de papel branco de mesmo tamanho, bem forte e bem colado, sem o qual as plantas se apodreceriam no papel pardo ou [1192] as flores perderiam sua cor, o que é uma das partes que as tornam reconhecíveis e pelas quais um herbário é agradável de ver. Seria ainda desejável que tivésseis uma prensa do tamanho de vosso papel, ou pelo menos duas pranchas bem unidas, de modo que colocando vossas folhas entre as duas, pudésseis as manter prensadas, por pedras ou outros corpos pesados que sobrecarregais a prancha superior. Feitos esses preparativos, eis o que é necessário observar para preparar vossas plantas de maneira a conservá-las e as reconhecer.

O momento a escolher para isso é aquele quando a planta está em plena flor e mesmo quando algumas flores começam a cair para dar lugar ao fruto que começa a aparecer. É nesse ponto, em que todas as partes da frutificação estão sensíveis, que se deve colher a planta para dissecar nesse estado.

As pequenas plantas se colhem inteiras com a raiz e se tem o cuidado de limpar com uma escova de modo que reste nenhuma terra. Se a terra está molhada, deixe-a secar antes de escovar ou lave a raiz, mas é necessário ter então mais atenção em bem limpar e dissecar antes de colocá-las entre os papeis, sem esse cuidado ela apodreceria infalivelmente e comunicaria sua podridão às outras plantas vizinhas. Não é necessário se obstinar em conservar

as raízes senão enquanto elas têm alguma singularidade notável, porque geralmente as raízes ramificadas e fibrosas têm formas tão semelhantes que não vale a pena conservar. A natureza, que tem tanto feito para a elegância e o ornamento nas figuras e nas cores das plantas nisso que toca os olhos, tem destinado as raízes unicamente a função útil, uma vez que estando escondidas na terra, dar-lhes uma estrutura agradável teria sido esconder a luz sob um alqueire.

As árvores e todas as grandes plantas não se colhem senão por amostras. Mas é necessário que essa amostra seja tão bem escolhida, que contenha todas as partes constituintes do gênero e da espécie, de modo que seja suficiente para reconhecer e determinar a planta que ela se refere. Não é necessário que todas as partes da frutificação sejam sensíveis, o que não serviria senão para distinguir o gênero, é necessário que se veja bem o caráter da foliação [1193] e da ramificação, isto é, o nascimento e a forma das folhas e os ramos, e se possível alguma porção do caule, porque vereis na sequência que tudo isso serve para distinguir as diferentes espécies de mesmo gênero que são perfeitamente semelhantes pela flor e pelo fruto. Se os ramos são muito espessos, pode-se afiná-los com uma faca ou canivete diminuindo cuidadosamente por baixo de sua espessura, o quanto isso for possível sem cortar ou mutilar as folhas. Há botanistas que têm a paciência de fender a casca do ramo e de retirar cuidadosamente a madeira, de modo que a casca reunida pareça mostra ainda o ramo inteiro, embora não haja mais a madeira. Por meio disso, não se encontra entre os papéis volumes e protuberâncias muito consideráveis que estragam, desfiguram o herbário e dão uma má formação às plantas. Nas plantas em que as flores e as folhas não vêm ao mesmo tempo, ou nascem muito longe uma das outras, toma-se um pequeno ramo em flor e um pequeno ramo em folhas, e colocando-os juntamente no mesmo papel, isso oferece ao olho as diversas partes da mesma planta suficientes para reconhecê-la. Quanto às plantas em que não se encontra senão em folhas e cuja flor ainda não veio, ou que já passou, deve-se deixá-las e esperar que elas mostrem seus rostos para conhecê-las. Uma planta não é mais seguramente reconhecível em sua folhagem quanto um homem em seu hábito.

Tal é o discernimento que se deve colocar naquilo que se colhe. Deve-se também tê-lo em relação ao momento em que se colhe. As plantas colhidas pela manhã no orvalho, ou na umidade da noite, ou durante um dia de chuva, perecem. É absolutamente necessário escolher o tempo seco e o mais quente do dia, que no verão é entre onze horas da manhã e cinco ou seis horas da tarde. Se ainda se encontrar a menor umidade, é necessário as deixar, pois elas perecerão infalivelmente.

Quando tiverdes recolhido vossas amostras, transportais para casa sempre num local seco para organizar vossos papeis. Para isso, fazeis vosso primeiro leito de pelo menos duas folhas de papel pardo sobre as quais colocais uma folha de papel branco e, sobre essa folha, posicionais vossa planta, tomando grande [1194] cuidado para que todas as suas partes, todas as folhas e todas as flores estejam abertas e bem distribuídas na sua posição natural. A planta deve estar um pouco murcha, porém não muito para se prestar melhor à organização que se lhe dá ao papel com o polegar e os dedos. Mas há plantas rebeldes que se franzem de um lado enquanto se acomodam do outro. Para prevenir esse inconveniente, eu tenho chumbos, soldos pesados, moedas com os quais eu domo as partes que eu acabei de acomodar, enquanto eu arrumo as outras, de modo que quando eu termino, minha planta se encontra quase toda coberta dessas peças que a mantêm nesse estado. Após isso, coloca-se uma segunda folha branca sobre a primeira, pressionando-a com a mão, de modo a manter a planta posicionada na condição que se deu a ela, avançando assim a mão esquerda que a pressiona à medida que se retira com a direita os chumbos, ou soldos pesados que estão entre os papeis; coloca-se em seguida duas outras folhas de papel pardo sobre a segunda folha branca sem cessar um só momento de mantê-la pressionada para que ela não perca a posição dada; sobre esse papel pardo, coloca-se outra folha branca e, sobre essa folha, uma planta que se acomoda e recobre como anteriormente; isso até que se tenha colocado toda a colheita trazida, e que não deve ser numerosa em cada vez, tanto para evitar um longo trabalho, quanto para evitar que durante a dissecação das plantas o papel não contraia alguma umidade pelo seu grande número, o que estragaria infalivelmente vossas plantas se não vos apressar em mudar de papel com os mesmos cuidados; e do mesmo modo que é necessário fazer de tempo em tempo, até que elas tenham tomado sua prega e que elas estejam todas completamente secas.

Vossa pilha de plantas e de papeis assim organizados deve ser colocada na prensa, sem a qual as plantas se franziriam; há plantas que querem ser mais pressionadas, outra menos; a experiência vos ensinará sobre isso, assim como quando trocar os papeis, a quantidade de vezes que for necessário, sem vos dar um trabalho inútil. Enfim, quando vossas plantas estiverem bem secas, vós as colocais prontamente em cada um da folha do papel, umas e outras sem ter necessidade de papeis intermediários; e tereis assim um herbário começado que aumentará sem cessar [1195] com vossos conhecimentos e conterà, enfim, a história de toda a vegetação do país. De resto, é necessário sempre manter esse herbário bem fechado e um pouco prensado, sem isso as plantas, ainda que estivessem secas, reteriam a umidade do ar e se franziriam ainda.

Eis aqui o uso de todo esse trabalho para alcançar o conhecimento particular das plantas e para nos entendermos quando falamos delas.

Deve-se colher duas amostras de cada planta, uma maior para guardar e outra menor para me enviar. Vós as enumerais com cuidado de modo que a grande e a pequena amostra de cada espécie tenham sempre o mesmo número. Quando tereis uma dúzia ou duas de espécie assim dissecadas, enviareis para mim o nome e a descrição das mesmas plantas num pequeno caderno em alguma ocasião. Eu vos enviarei o nome e a descrição das mesmas plantas, por meio dos números, vós as reconheceríeis no vosso herbário e depois sobre a terra, onde suponho que começastes as examinar. Eis um meio seguro de progredir tão certo e tão rápido quanto é possível longe de vosso guia. Não podereis ler esse papel, eu o temo. De minha parte, eu não tenho tempo de reler, ele me falta e eu o termino. Bom dia, prima.

Mande lembranças, eu vos peço, ao Senhor Delessert, à cara Mamãe e a toda família. Meus cumprimentos ao Senhor Gaujet. Minha mulher vos abraça de todo seu coração.

P.S. – Eu me esqueci de vos dizer que os primeiros papeis podem servir muitas vezes previsto que se tenha cuidado de bem arejar e dissecar antes. Eu devo acrescentar também que o herbário deve ser mantido no lugar o mais seco da casa, de preferência no primeiro andar que no térreo.

Referências

Obras de Rousseau

ROUSSEAU, J-J. *Confissões*. Lisboa: Editora Portugália, 1964.

_____. *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas-SP : Unicamp, 1993.

_____. *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 Wlater Carlos Costa. São Paulo: Hedra, 2010.

_____. *Émile ou de l'éducation*. Introduction et annotation conceptuelle par André Charrak. Paris : Flammrion, 2009.

_____. *Emílio ou Da educação*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. *Fragmens pour un dictionnaire des termes d'usage en botanique*. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, tome IV, 1969.

_____. *Fragmento da influência dos climas sobre a civilização*. Tradução de Paulo Ferreira Junior. In: *Ipseitas*, São Carlos, vol. 1, n. 1, p. 173-177, jan-jun, 2015.

_____. *Júlia ou A Nova Heloísa*. Tradução de Fúlvia M. L. Moretto. São Paulo-Campinas: HUCITEC - Editora da Unicamp, 1994;

_____. *Lettre à Tissot, Môtiers 22/07/1762; Lettre à DuPeyrou, Wootton 19/07/1766*. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*. Édition thématique du Tricentenaire, sous la direction de Raymond TROUSSON et Frédéric S. EIGELDINGER. Paris: Slatkine/Honoré Champion, 2012. Disponível em <https://rousseau.slatkine.com/index.php>. Acesso em: 14 ago. 2020.

- _____. *Lettres sur la botanique. In: Oeuvres Complètes.* Paris: Gallimard, tome IV, 1969.
- _____. *Les Confessions.* Édition établie et présentée par Alain Grosrichard. Paris : GF Flammarion, 2002 ;
- _____. *Les Confessions.* Édition de Jacques Voisine. Paris : Classiques Garnier, 2011 ;
- _____. *Narciso, ou o amante de si mesmo.* Trad. Kamila C. Babiuki, Rafael A. V. Leite. In: *Cadernos de ética e filosofia política.* São Paulo, v. 2, n. 33, p. 165-2012, 2018.
- _____. *Œuvres Complètes.* Paris: Gallimard, v.1, 1959; v.2, 1964; v.3, 1964; v.4, 1969; v.5, 1995. (Coleção Bibliothèque de La Pléiade).
- _____. *Œuvres Complètes.* Paris : Classiques Garnier, tome XX, 2014, tome XVIII, 2018.
- _____. *Œuvres Complètes.* Édition thématique du tricentenaire. Genève : Slatkine ; Paris : Champions, 2012 ;
- _____. *O luxo, o comércio e as artes.* Tradução e notas de Luís Fernandes dos Santos Nascimento. Apresentação de Thomaz Kawauche. In: *Cadernos de ética e filosofia política.* São Paulo, v. 2, n. 31, 2017, p. 198-206
- _____. *Os devaneios do caminhante solitário.* Tradução De Fúlvia M. L. Moretto. Brasília: Editora UnB, 1995.
- _____. *Textos autobiográficos e outros escritos.* Tradução, introdução e notas de Fúlvia M. L. Moretto. São Paulo: Editora Unesp, 2009.
- _____. *The Reveries the Solitary Walker, Botanical Writings, Letter to Franquières.* Edited by Christopher Kelly. Translated by Charles Butterworth, Alexandra Cook. Hanover, London: University Press of New England, 2000. (The collected writings of Rousseau, v. 8).

Comentadores e outros autores

- ADAMY, Paule. *Le corps de Jean-Jacques Rousseau.* Paris: Honoré Champion, 1997.
- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia.* São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ACHER, William. Recettes de la famille de Mme. de Warens. In: TROUSSON, Raymond; EIGELDINGER, Frédéric. *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006.

ARBOUSSE-BASTIDE, Paul. *Introdução*. In: ROUSSEAU. *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*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Coleção Os Pensadores).

ARISTÓTELES, *Política*. Tradução de Mário G. Kury. Brasília: Editora da 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.

BENREKASSA, G. « L'individu et le sexe: du discours de l'Emile au texte des Confessions », *Revue des sciences humaines*, 161, 1976-1 ;

BERNARDI, B. *La fabrique des concepts: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006;

BÍBLIA. *Gênesis*, 38:6-10. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/acf/gn/38>. Acesso em: 14 ago. 2020.

BLANC, André. Le jardin de Julie. In: *Dix-huitième siècle*, nº14, 1982, p. 357-376;

BLOOM, A. *Amor & amizade*. Tradução de J. E. Smith Caldas. São Paulo: Mandarim, 1996.

BOCQUENTIN, Françoise. Rousseau: Femme sans enfants? In: GUICHET, J. L. *La question sexuelle: interrogations de la sexualité dans l'oeuvre et la pensée de Rousseau*. Paris: Classiquers Garniers, 2012.

BOUCHARDY, F. *Notes et variantes*. In: ROUSSEAU, *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, v3, 1964.

BURGELIN, P. *Notes et variantes*. In: Rousseau, *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, v4, 1969.

CASS, T. R. B. *Ossian e o crepúsculo da epopeia*. Tese de doutorado. Departamento de teoria literária e literatura comparada. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo: 2015.

CHALLANDES, L. « *L'âme a-t-elle un sexe?* » Formes et paradoxes de la distinction sexuelle dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau". Classique Garnier, 2011.

CHARRAK, A. *Introduction et annotation conceptuelle*. In : Rousseau, Émile ou de l'éducation. Paris : Flammarion, 2009, p. 7-33 ; p. 695-838.

_____. *Rousseau : De l'empirisme à l'expérience*. Paris : Vrin, 2013.

CHEYRON, Henry. "Tissot, Samuel-Auguste-André." In: TROUSSON, Raymond; EIGELDINGER, Frédéric. *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006.

COOK, Alexandra. *Jean-Jacques Rousseau and botany: the salutary science*. Oxford: Voltaire Foundation, 2012.

DENT, N. *Dicionário Rousseau*. Tradução Alvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

DERATHÉ, R. *Notes et variants*. In: ROUSSEAU, *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, v3, 1964.

DERRIDA, J. *De la Grammatologie*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1967.

_____. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

DICIONÁRIO ESCOLAR LATINO-PORTUGUÊS. Ministério da Educação e Cultura, 3ª edição, 1962.

DICTIONNAIRE LAROUSE DE POCHE, [S.1] : Librairie Larousse, 1988.

DICTIONNAIRE DE L'ACADEMIE FRANÇAISE de 1694 ; 1762. In : *Dictionnaire d'autrefois*. Disponível em: <<https://artfl-project.uchicago.edu/content/dictionnaires-dautrefois>>.

DIDEROT, D. *De l'interprétation de la nature*, Paris: Garnier Frères, 1964.

_____. *Obras II: estética, poética e contos*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

DIDEROT; D’ALEMBERT. *Enciclopédia – Volume 5: Sociedade e artes*. Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza (org.). São Paulo: Editora Unesp, 2015.

_____. *Verbetes políticos da enciclopédia*. Tradução de Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso Editorial; Editora Unesp, 2006.

EHRARD, Jean. Le corps de Julie. In: _____. *L’invention littéraire au XVIIIe siècle: Fictions, idées, société*. Paris: PUF, 1997.

FERREIRA JUNIOR, Paulo. (2019). Singularidade e socialização: a sexualidade na antropologia de Rousseau. *Dois pontos*: revista dos departamentos de filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos. Curitiba, São Carlos, volume 16, número 1, p. 135-151, agosto de 2019.

_____. (2021) Um suplemento inofensivo: a botânica de Rousseau. In: *Griot: Revista de Filosofia, [S. l.]*, v. 21, n. 1, p. 61-74, 2021.

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

FOUCAUL, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria T. C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

GAGNEBIN, Bernard; RAYMOND, Marcel. Introduction, notes et variantes. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, tome I, 1959;

GAGNEBIN, J. M. Renunciar a “dizer tudo”. In: *Laguna: Revista de psicanálise*. São Paulo, n. 1, p. 2, 2016. Disponível em <<https://revistalacuna.com/2016/05/22/renunciar-a-dizer-tudo/>>.

GOUHIER, H. *Les meditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Vrin, 2005.

GOUYON, B. *Introduction, notes et variantes*. ROUSSEAU. *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, v.2, 1964.

GROSRICHARD, A. *Gravité 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.

_____. *Introduction aux Rêveries du promeneur solitaire*. In Rousseau, *Œuvres Complètes*. Paris : Classiques Garnier, tome XX, 2014 ;

_____. « Je vais devenir plante moi-même » in *La botanique de Rousseau*. Collection Surces, Presses Universitaires de France, Fondation Martin Bodmer, 2012 ;

_____. « L'air de Venise », *Ornicar?*, n°24, 1982 ;

_____. *Présentation* in ROUSSEAU, *Les Confessions*, GF Flammarion, 2002 ;

GROSRICHARD; HOCHART; RUEFF. *Journée d'études Rousseau et la différence sexuelle*, 2018, 1 vídeo (2:09:50). Publicado pelo canal da Société Jean-Jacques Rousseau de Genève. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=eDEyx5hLhc8>. Acesso em: 12/11/2018.

GUICHET, J.-L. *La question sexuelle*. Paris: Classiques Garnier, 2012.

HABIB, C. *La pudeur et la grâce*. In: GUICHET, J.-L. *La question sexuelle*. Paris: Classiques Garnier, 2012, p. 39-52.

_____. *Le Consentement amoureux*. Paris: Hachette, 1998.

HELVÉTIUS, C.-A. *Do Espírito*. Traduções de Nelson Aguilar. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HOCHART, P. *Le plus libre et le plus doux de tous les actes*. In: *Esprit*, août-sept, 1997.

HOBBS, T. *Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

HUNTER, A. Rousseau's Queer bottom: Sexual Difference in the *Confessions*. In: *Queer sexualities in French and Francophone literature and film*. Amsterdam; New York: Rodopi, 2007.

KAWAUCHE, T. *Religião e política em Rousseau*. São Paulo: Humanitas, 2013.

KELLY, Christopher. *Rousseau's exemplary lives: The Confessions as political philosophy*. New York: Cornell University Press, 1987.

L'AMINOT, T. « La critique féministe de Rousseau sous la Troisième République » dans *Rousseau and Criticism/Rousseau et la critique* edited by Lorraine Clark and Guy LaFrance. Actes du colloque de la Société nord-américaine des études J.-J. Rousseau (Peterborough, Ontario, 1993), Ottawa, Pensée libre, 1995, p. 139-154.

_____. "Julie libertine", *Etudes J.-J. Rousseau*, n°5: *La Nouvelle Héloïse* aujourd'hui, 1991, p. 99-126.

LAFORGUE, R. *Psychopathologie de l'échec*. Paris: G. Trédaniel, 1993.

LAQUEUR, Thomas Walter. *Solitary sex: a cultural history of masturbation*. New York, Zone, 2004.

LEBORGNE, E. *Lecture de deux agressions sexuelles rapportées par deux philosophes*. In : Guichet, J.-L. *La question sexuelle*. Paris : Classiques Garnier, 2012, p. 285-306.

LECERCLE, J.-L. *Rousseau et l'art Du Roman*. Paris: Librairie Armand Colin, 1969.

LEJEUNE, Philippe. *L'autobiografie et l'aveu sexuel*. In: *Revue de littérature comparée*, 2008/1, n 325, p. 37-51. Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-de-litterature-comparee-2008-1-page-37.htm>>. Acesso em 22/09/2020;

_____. *O pacto autobiográfico: de Rousseau à internet*. Trad. Jovita M. G. Noronha e Maria I. C. Guedes. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

MÃE, V. H., *O filho de mil homens*. São Paulo: Biblioteca Azul, 2016.

MARQUES, J. O. DE A. Apresentação. In: ROUSSEAU. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques [et al]. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. *Rousseau e a possibilidade de uma autobiografia filosófica*. In: _____. *Reflexos de Rousseau*. São Paulo: Humanitas, 2007, p. 153-172. Disponível em: <https://www.unicamp.br/~jmarques/pesq/Autobiografia_filosofica.pdf>. Acesso em 30/09/2019.

MARQUES, M. T. *O savoir-faire das personagens libertinas*. In: *Discurso*. São Paulo, n. 45, p. 119-132, 2015. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/102543/100835>>. Acesso em 09/09/15.

MARTIN, C. « L'empire des sens. » Julie et le plaisir dans *La nouvelle Héloïse*. In *Genuss bei Rousseau*, éd. Elisabeth Décultot, Helmut Pfeiffer, Vanessa de Senarclens, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2014, p. 173-190.

_____. « L'inceste dans l'anthropologie narrative de Rousseau : entre fiction, fantasme et théorie », *L'inceste : entre prohibition et fiction*, éd. Christelle Bahier-Porte et Catherine Volpilhac-Auger, Paris, Hermann, 2016, p. 215-236.

MARTINS, P. *Literatura latina*. Curitiba: IESDE, 2009.

MAY, G. *Le dilemme du roman au XVIIIe siècle : étude sur les rapports du roman et de la critique*. Paris : PUF, 1963.

_____. *Rousseau*. Paris: Seuil, 1987 [1961].

MARUYAMA, N. *A moral e a filosofia política de Helvétius*. São Paulo: Humanitas, 2005.

MATTOS, F. DE. *A cadeia secreta: Diderot e o romance filosófico*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

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.

MORNET, D. *La Nouvelle Héloïse de J.-J. Rousseau*. Paris: Librairie Mellottée, s/d.

NASCIMENTO, L. F. S. *A imitação das paixões: a origem das línguas em Rousseau*. Revista rapsódia, São Paulo, vol. 2, p. 57-84, 2002.

_____. (2017). Espetáculo desprovido de arte – o tema do luxo em Rousseau. *Cadernos de ética e filosofia política*, 2(31), 6-13.

_____. *O edifício da sociedade*. In: DIDEROT; D'ALEMBERT. Enciclopédia – Volume 5: Sociedade e artes. Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

_____. (2017). O luxo, o comércio e as artes, de Jean-Jacques Rousseau. *Cadernos de ética e filosofia política*, 2(31), 198-206.

PORSET, *Introduction*. In: ROUSSEAU, OC, *Écrits sur la musique*, XII, Slatkine, Genève; Champion, Paris, 2012.

PRADO, B. JR. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. Organização e apresentação de Franklin de Mattos. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

ROUSSET, J. *Notes et variantes*. In: ROUSSEAU, *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, v5, 1995.

SADE, D. A. F., *Nota sobre romances*. In: _____. Os crimes do amor e a arte de escrever ao gosto do público. Tradução de Magnólia Costa Santos. Porto Alegre: L&PM, 2008.

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

SOUZA, M. DAS G. DE. *Natureza e Ilustração: sobre o materialismo de Diderot*. São Paulo, Editora da Unesp: 2002.

STACY, J. Rousseau's Toe: towards a queer *Confessions*. In: ISECS International Congress on the Enlightenment, 15th, 2019, Edinburgh, Scotland.

STAROBINSKI, J. *A transparência e o obstáculo*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Accuser et séduire: essais sur Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Gallimard, 2012.

_____. *As máscaras da civilização*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Notes et variantes*. In: ROUSSEAU. *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, v.3, 1964.

STILL, J. Hospitality and sexual difference in Rousseau's *Confessions* In: ORR, M.; SHARPE, L. *From Goethe to Gide: Feminism, aesthetics and the French and Germany Literary Canon 1770-1983*. Exeter: University of Exeter Press, 2005.

TISSOT, Samuel. *L'Onanisme*. Paris: La Différence, 1991.

TROUSSON, R.; EIGELDINGER, F. S. *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. Honoré Champion Editeur: Paris, 2006.

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.

VACONCELOS, S. G. *Dez lições sobre o romance inglês do século XVIII*. São Paulo : Boitempo, 2002.

VIGLIENO, L. “Rousseau et les femmes dans les *Dialogues*”. In *Annales de la Société*, n°49 (2010). Genève, Droz.

VILMORIN, Roger. Introduction, notes et variantes. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, tome IV, 1969.

VOLTAIRE. *Le Mondain*. In: MONZANI, *Desejo e prazer na idade moderna*, 2011.

VOUPILHAC-AUGER, *Considérations sur l'influence du climats*. In : ROUSSEAU, OC, V, 2012, Edição Slatikine.

WATT, I. *A ascensão do romance: estudos sobre Defoe, Richardson e Fielding*. São Paulo: Cia das Letras, 2010.