

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

Luiz Henrique Alves de Souza Monzani

O homem de Rousseau: da natureza à solidão

SÃO CARLOS

2019

Luiz Henrique Alves de Souza Monzani

O HOMEM DE ROUSSEAU: DA NATUREZA À SOLIDÃO

Texto apresentado para Exame de Defesa ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Luís Fernandes dos Santos Nascimento

São Carlos

2019



Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Tese de Doutorado do candidato Luiz Henrique Alves de Souza Monzani, realizada em 27/06/2019:

Prof. Dr. Luis Fernandes dos Santos Nascimento
UFSCar

Profa. Dra. Maria das Graças de Souza
USP

Prof. Dr. Pedro Paulo Garrido Pimenta
USP

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

Prof. Dr. Pedro Fernandes Galé
UFSCar

Certifico que a defesa realizou-se com a participação à distância do(s) membro(s) Pedro Paulo Garrido Pimenta e, depois das arguições e deliberações realizadas, o(s) participante(s) à distância está(ão) de acordo com o conteúdo do parecer da banca examinadora redigido neste relatório de defesa.

Prof. Dr. Luis Fernandes dos Santos Nascimento

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria de deixar meu agradecimento ao Prof. Dr. Luís Fernandes dos Santos Nascimento, que me orientou ao longo dessa pesquisa, pelo apoio e confiança.

Estendo o agradecimento aos professores Fernão Salles, Maria das Graças de Souza, Pedro Pimenta, Pedro Galé e Thomaz Kawauche, que participaram nesse processo com contribuições inestimáveis tanto no exame de qualificação como na defesa.

Agradeço também aos funcionários do departamento de Filosofia da UFSCar, que ajudaram e colaboraram na ajuda da composição desse texto.

Sou especialmente grato aos meus pais, Josette Maria Alves de Souza Monzani e Luiz Roberto Monzani por todo o suporte e conversas ao longo do trabalho dessa pesquisa. A presença de vocês foi indispensável, como grandes e interlocutores e pelo apoio mútuo nos percalços ao longo desse caminho.

Last but not least, gostaria de agradecer à Camila Serrador. Sua companhia, sua presença e seu amor aliviaram as dificuldades e fez com que o caminho se tornasse mais fácil. Agradeço, além do mais, por toda a ajuda na composição final desse trabalho.

Agradeço à CAPES/CNPq pelo fomento a essa pesquisa, auxílio sem o qual essa pesquisa não poderia ter sido realizada.

RESUMO

Nossa hipótese de trabalho é compreender a formulação do conceito de homem em três períodos diferentes da obra de Rousseau. O ponto de partida é a comparação entre homem selvagem e homem social; em um segundo momento, analisar as formulações morais presentes no *Emílio* para que entendamos conceitos-chave para o genebrino como consciência e piedade. Ao final, nossa atenção se volta para os últimos escritos de Rousseau, os escritos autobiográficos onde tentaremos demonstrar que existe uma filosofia sobre o homem, a felicidade e a existência por detrás da parte literária onde Rousseau reconta certos fatos de sua vida.

RÉSUMÉ

Notre hypothèse de travail est de comprendre la formulation du concept de l'homme en trois périodes différentes de l'œuvre de Rousseau. Le point de départ est la comparaison entre l'homme sauvage et l'homme social; dans un second temps, analyser les formulations morales présentes dans *Emile* afin de comprendre les concepts clés chez Rousseau comme la conscience et la piété. Finalement, notre attention se tourne vers les dernier sécris de Rousseau, les écrits autobiographiques où nous tenterons de démontrer qu'il y a une philosophie sur l'homme, le bonheur et l'existence derrière la partie littéraire où Rousseau raconte certains faits de sa vie.

SUMÁRIO

Introdução.....	8
Primeiro capítulo	
Homem natural e homem de sociedade.....	11
Segundo capítulo	
Paixões, moral e a voz da consciência.....	53
Terceiro capítulo	
A inquietude da esperança.....	80
Conclusão.....	118
Bibliografia.....	122

I. INTRODUÇÃO

O conceito de homem na obra de Rousseau é possivelmente o tema central de seu pensamento. Seja de um ponto de vista lógico, antropológico ou político, todas as suas reflexões tem por objetivo iluminar algum aspecto da vida humana. A hipótese de leitura que guia este trabalho é de que há três aspectos sobre o homem que se sobrepõem e formam uma figura única para a compreensão do vir a ser humano na obra de Rousseau.

A primeira figura que iremos trabalhar diz respeito ao homem no estado de natureza e quais os fatores determinantes que fizeram esse homem sair desse estado e se juntar com outros e fundar assim o estado social. Essa leitura é o tema do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, obra onde Rousseau trabalha o homem sob um ponto de vista lógico e antropológico, onde o homem social é despido de todas as qualidades que possui (inclusive as faculdades intelectuais) e tenta-se compreender como pode um homem que se bastava a si mesmo, que não possui necessidades além das naturais (como fome e sono) pode vir a mudar completamente de estado e aceitar viver em um estado de co-dependência com seus semelhantes. Aqui, veremos como o animal surgirá como um paradigma de compreensão do que pode ser o homem em seu estado natural, pois o animal é a criatura mais próxima de nós que não possui as mesmas capacidades racionais que nós e, não obstante, são seres vivos e animados que agem de uma determinada maneira guiados pelo instinto. Assim, compreender como podem surgir as faculdades intelectuais e qual o significado delas para o homem é o primeiro patamar que desejamos compreender.

No segundo momento, voltaremos nossa atenção para a obra *Emílio ou da educação*. Esse trabalho, cujo objetivo é menos explicar o caráter pedagógico da educação, é na verdade uma investigação acerca dos princípios morais que podem reger o homem em sociedade. Em posse dos dados acerca de como pode o homem ter vindo a se juntar em sociedade, Rousseau afirma que houve uma espécie de movimento duplo: por um lado, conseguimos grandes progressos e avanços com a vida social; porém, esse novo modo de vida acarreta em uma degeneração dos costumes, pois o amor-próprio sufoca o amor de si mesmo e passamos a viver pensando sempre em nosso interesse pessoal, com orgulho. Sendo assim, o *Emílio* investiga se existe uma solução para essa

situação, se é possível encontrar um modo em que os homens possam existir conjuntamente sem que, com isso, prejudiquem-se uns aos outros. Assim, neste segundo momento, pretendemos extrair os conceitos de Rousseau sobre o homem social, sobre a moral e como as virtudes naturais do homem, em especial a piedade, podem ser resgatadas pelo homem dominado pelo amor-próprio. Determinados conceitos, como a dualidade da alma e do corpo, a voz da consciência, o movimento da imaginação, são questões fundamentais para podermos entender como pode o homem social buscar ainda assim uma felicidade nessa vida em que queremos que os outros nos olhem com mais apreço do que a si mesmos.

Ora, sabemos que ao final de sua vida, Rousseau dedica-se a escrever obras de cunho autobiográficas. Após o sucesso com seus primeiros escritos, a vida de Rousseau muda completamente e a carreira literária lhe trouxe inúmeros infortúnios, o maior deles sendo a fama e o reconhecimento. A vida do genebrino é desmembrada por seus inimigos, toda e qualquer ação que ele tomava era vista como algo degenerado. Forma-se um complô que leva Rousseau a um estado de isolamento forçado e fora da vida social. Em um filósofo cuja tema central é homem, em que a vida social, apesar da degeneração que ela traz consigo, ainda é um suporte onde o homem poderá desenvolver sua parte moral e somente nela é que a virtude pode surgir. Assim, como esse isolamento afeta Rousseau ou, melhor dizendo o homem? Apesar de esses escritos serem centrados na figura pessoal de Rousseau, nossa hipótese é que esses escritos contém uma teoria filosófica cujo ponto central é o tema da felicidade. É, se assim podemos dizer, uma nova leitura acerca do cuidado de si. Esses escritos são como meditações do genebrino, em que a solidão e o complô lhe permitem pensar uma determinada situação, onde a escrita se torna um modo de nossa consciência se exprimir e ainda tentar alcançar e entender o outro. Nessa última parte, tentaremos compreender qual o papel que o afastamento da sociedade provoca em Rousseau e se é possível ao homem isolado ainda ter alguma esperança de felicidade ou se essa solidão nada mais são do que um prenúncio de sua morte.

Assim, nosso trabalho visa compreender como a filosofia de Rousseau pode pensar o homem em esses dois campos distintos, o teórico e o real. Parece, assim, que há um afunilamento dos dois planos de modo que ao final da vida de Rousseau, teoria e prática estão sobrepostas uma à outra e formam, assim, um plano único. Tentaremos demonstrar isso através da leitura e exegese de suas obras autobiográficas. Elas não são

apenas o relato de um homem triste e desamparado; são sua última tentativa de compreender o papel do homem nesse mundo e se podemos alcançar alguma felicidade nessa vida.

I. Homem natural e homem de sociedade

Nosso objetivo no presente capítulo é desenvolver a elaboração conceitual de Rousseau acerca do homem natural. Para tanto, iremos privilegiar principalmente a comparação feita pelo filósofo ao longo da primeira parte do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade*¹ entre o homem selvagem e o animal. A comparação trabalhada pelo genebrino possibilita elucidar, de um lado, sua posição original sobre as diferenças entre o homem natural e o homem civilizado e, também, possibilitam afastar certas interpretações que vêem o animal quase como um ser humano com apenas pequenas diferenças de grau (como, por exemplo, Le Roy no artigo *Instinto* da *Enciclopédia*) ou mesmo uma visão mais tradicional que afirmaria que os animais nada mais são que puros autômatos (Descartes, por exemplo). O problema se coloca nas linhas de abertura do prefácio da obra indicada: “O mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos parece-me ser o do homem” (ROUSSEAU, 1964, p. 122, 1978, p. 227).

A frase inicial pode parecer chocante, ainda mais quando lembramos que o estudo sobre o homem sempre esteve nos problemas centrais da filosofia. De fato, afirmar que é o conhecimento menos avançado não parece estar de acordo com todo o avanço feito ao longo da história da filosofia. Ao nos lembrarmos do título dessa obra, porém, vemos que a diretriz de Rousseau tem por finalidade outra questão: a origem e os fundamentos da desigualdade. A sentença citada ganha outra arquitetura. Não se trata tão somente de estudar o homem tal como o vemos, de olhar para os concidadãos e descrever o modo de ação deles e, sim, de descobrir de onde advém essa dualidade: qual é a origem e qual é o fundamento da desigualdade entre os homens? Esses termos podem parecer sinônimos em uma leitura rápida. Ao abrirmos um dicionário qualquer encontramos as seguintes definições: Origem: “ponto inicial de uma ação ou coisa que tem continuidade no tempo e/ou espaço; ponto de partida; começo, procedência” (HOUAISS, 2001, p. 2081). Fundamento: “conjunto de princípios a partir dos quais se pode fundar ou deduzir um sistema, um agrupamento de conhecimentos” (HOUAISS, 2001, p. 1404).

¹ Doravante esta obra será referida como *Segundo Discurso*.

Ora, falar do ponto inicial e de princípios que podem fundar um conjunto de conhecimentos podem se referir ao mesmo momento e objeto. Podem, mas não necessariamente. Quando buscamos a origem de um fenômeno científico, normalmente nos perguntamos quais são as causas, os princípios envolvidos que podem ter causado determinado efeito. A questão do homem, entretanto, é um tanto mais complicada nesse quesito. Ao procurarmos a origem do homem, por exemplo, é necessário remontar aos primórdios do tempo, ao início onde o primeiro homem pode ter existido, o ponto inicial e, a partir dele, investigar suas sucessivas mudanças ao longo da história humana até chegarmos ao tempo presente. A própria definição da palavra que lemos acima afirma essa necessidade de continuidade no tempo e no espaço. Como remontar, então, essa linha do tempo? É a pergunta que Rousseau (1964, p. 122, 1978, p. 227) se coloca:

E como o homem chegará ao ponto de ver-se tal como o formou a natureza, através de todas as mudanças produzidas na sua constituição original pela sucessão do tempo e das coisas, e separar o que pertence à sua própria essência daquilo que as circunstâncias e seus progressos acrescentaram a seu estado primitivo ou nele mudaram? Como a estátua de Glauco, que o tempo, o mar e as intempéries tinham desfigurado de tal modo que se assemelhava mais a um animal feroz do que a um deus, a alma humana, alterada no seio da sociedade por milhares de causas sempre renovadas, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões, por assim dizer mudou de aparência a ponto de torna-se quase irreconhecível e, em lugar de um ser agindo sempre por princípios certos e invariáveis (...) não se encontra senão o contraste disforme entre a paixão que crê raciocinar e o entendimento delirante.

Retraçar a linha do tempo do homem atual nos é mostrado como um problema quase intransponível. Como o famoso exemplo da estátua de Glauco ilustra, como podemos saber o que é essencial do homem natural tal qual surgiu das mãos da natureza do que fora adquirido ao longo da história? Podemos afirmar que a história humana é uma sucessão contínua de fatos que se desdobram seguindo uma lógica presente na essência humana? Rousseau é taxativo sobre a dificuldade de separar o estado atual do estado primitivo, pois o homem como vemos é um composto formado por “milhares de causas sempre renovadas”. A pergunta sobre a origem, desse modo, coloca-se como um problema. Não possuímos registros históricos que demonstrem com toda certeza quais

foram as vicissitudes ao qual o homem original foi apresentado. Não é possível retrair na histórica empírica as causas reais que modificaram o homem. Rousseau mesmo nos alerta sobre isso, quando se pergunta quais as experiências necessárias para conhecer o homem natural e quais os meios para desenvolver tal pesquisa na sociedade em que vivemos e sua resposta é negativa: “Longe de tentar resolver esse problema, creio ter meditado bastante sobre o assunto para ousar de antemão responder que os maiores filósofos não serão suficientemente bons para dirigir essas experiências” (ROUSSEAU, 1964, p.124,1978, p. 229).

O problema acerca da origem poderia ser resolvido se pudéssemos retrair as mudanças que o homem foi apresentado; sem evidências empíricas, não podemos diferenciar o que é original do que é adquirido. Assim, apesar de diversos filósofos anteriores a Rousseau terem se debruçado sobre o homem natural², nosso filósofo percebe que eles não trabalharam com causas reais e sim com uma natureza atemporal fixada desde o início. É o que se afirma no início da primeira parte do *Segundo Discurso*:

Por importante que seja, para bem julgar o estado natural do homem, considerá-lo desde sua origem e examiná-lo, por assim dizer, no primeiro embrião da espécie, não seguirei sua organização através de seus desenvolvimentos sucessivos; não me deterei procurando no sistema animal o que poderia ter sido inicialmente para ter-se tornado o que é (ROUSSEAU, 1964, p.134,1978, p. 237).

Sua proposta não irá fazer aquilo que era a praxe na filosofia. Grosso modo, a tentativa comum de retrair a origem do homem começava pela suposição de que este encontrava-se isolado, sem os conhecimentos que **adquiriu** em sociedade e, via de regra, constituído física e psiquicamente igual como o vemos hoje. Esse homem natural possuía todas as capacidades tal como nós as temos e do jogo ensejado entre esses homens isolados, com medo de serem prejudicados ou mesmo de serem mortos, poderíamos definir conceitos como lei natural, direito, contrato, sociedade. A proposta de Rousseau se apresenta por uma faceta negativa e será esse modo negativo que marcará seu método:

² “Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram toda a necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá” (ROUSSEAU, 1964, p. 132,1978, p. 235).

Despojando esse ser, assim constituído, de todos os dons sobrenaturais que ele pode receber e de todas as faculdades artificiais que ele só pode adquirir por meio de progressos muito longos, considerando-o, numa palavra, 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 (ROUSSEAU, 1964, p. 134, 1978, p. 238).

Essa é à singularidade que Rousseau dará destaque ao tratar da questão do homem. Para poder falar do homem natural, Rousseau irá subtrair todas as capacidades do homem atual, especialmente as intelectuais. A partir desse momento, não mais se trata de uma história empírica do homem e, sim, de uma conjectura acerca de como o homem pode ter sido. Assim, independentemente de ser verdadeira ou falsa, a conjectura de Rousseau tem por finalidade deduzir um determinado conjunto de consequências que podem advir dessa desnaturalização do homem como o vemos:

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 jamais existirá, e sobre o qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar de nosso estado presente (ROUSSEAU, 1964, p.123, 1978, p. 228).

“Estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá”. Esse famoso trecho, que ficou conhecido como o método da história hipotética de Rousseau é de finalidade ímpar. Nele, o animal se torna o paradigma de comparação de como pode o homem selvagem ter se tornado o homem civilizado que vemos atualmente. O animal, por assim dizer, torna-se como que um modelo, um padrão para podermos especular como pôde o homem ter-se tornado o que vemos hoje. A história hipotética permitirá a Rousseau retrair uma possível evolução do homem tendo o animal como modelo, um grau zero de evolução que permite uma elucubração lógica sobre como pode ter sido o vir-a-ser humano. Não é necessário demonstrar empiricamente essa hipótese, desde que ela seja logicamente sem contradições. E quais as vantagens que o filósofo pode obter de tal método?

Em primeiro lugar, esvaziar de sentido as noções anteriores acerca do homem natural. Não precisamos ir longe para encontrar teses acerca das capacidades do homem nesse estado. Locke também diz que o homem possui capacidades naturais, como a

razão, como afirma no segundo capítulo do *Segundo ensaio sobre o governo civil*: “nascidos com todas as mesmas vantagens da natureza, e o uso das mesmas faculdades” ou ainda, no quinto capítulo “*se consideramos a razão natural*”. Assumindo que as faculdades do homem já nascem com ele, a maioria dos filósofos anteriores acaba apenas por transpor o homem que conhecem a um estado sem nenhuma proteção, isolado, com todas as paixões desenvolvidas, o que lhe gera insegurança e medo, para dizer o mínimo. Seus antecessores tratavam o homem natural como o homem civil, porém desprovido de sociedade.

E, em segundo lugar, como consequência da primeira conclusão, pode trabalhar com um conceito desprovido de elementos exteriores a ela, como demonstram certas afirmações: “O homem selvagem, privado de toda espécie de luzes” ou ainda “o homem selvagem, abandonado pela natureza unicamente ao instinto” (ROUSSEAU, 1964, p. 142-3, 1978, p. 243-244). O homem natural é reduzido a um quase autômato que responderá, no estado de natureza, apenas aos seus instintos, tal como um animal. Isso abrirá espaço para que Rousseau distinga claramente o que é adquirido (portanto, do campo da história empírica) do que é realmente natural, essencial ao homem. A primeira parte do *Segundo Discurso*, portanto, não tem como objetivo mostrar a progressão do homem natural para o homem civil, mas, sim, explicar quais as capacidades o homem possui e que não foram dadas pela natureza. É, como dissemos, um esvaziamento do conceito. É afirmar o que ele não é mais do que dizer o que ele é; é “desnaturalizar” o homem civil.

Tomando como ponto de partida o despojamento do homem, que citamos anteriormente, Rousseau passa a explicar como é esse estado de natureza e como o homem selvagem se relaciona com ele. Em primeiro lugar, ele oferece alimentos suficientes para todos; não há, no estado natural, necessidade de conflito por provisões, pois a natureza é abundante e fértil³. Em segundo lugar, acostumados como os animais a viver na natureza, sua constituição física se adequa às mudanças climáticas, às intempéries, pois são “fortes e robustos” e vivem apenas de suas próprias forças⁴. Em terceiro lugar, ele não possui necessidade de instrumentos; ele usa apenas seu próprio

³ “A terra abandonada à fertilidade natural e coberta por florestas imensas, que o machado jamais mutilou, oferece, a cada passo, provisões e abrigos aos animais de qualquer espécie” (ROUSSEAU, 1964, p. 135, 1978, p. 238).

⁴ “Habitados, desde a infância, às intempéries da atmosfera e ao rigor das estações, experimentados na fadiga e forçados a defender, nus e sem armas, a vida e a prole contra as outras bestas ferozes ou a elas escapar correndo” (ROUSSEAU, 1964, p. 135, 1978, p. 238).

corpo como instrumento, pois é o único que conhece e dispõe⁵. Passa, em seguida, a explicar a inexistência do medo. Em uma comparação de forças, como faz um animal de pequeno porte perante um grande, ele percebe sua vantagem ou desvantagem⁶. Ora, ao lermos as descrições de Rousseau, percebemos que elas poderiam muito bem serem aplicadas a qualquer animal selvagem que conhecemos. Não há nada específico na constituição física humana que possa significar uma diferença de qualidade entre o homem e o animal. É por isso que no último ponto de sua análise Rousseau separa elementos que poderiam ser considerados humanos, a saber, “as enfermidades naturais, a infância, a velhice e as doenças de toda espécie” e acrescenta rapidamente que elas apenas pertencem ao “homem que vive em sociedade”(ROUSSEAU, 1964, p. 137, 1978, p. 240).

Do mesmo modo que os animais, a mãe cuida de sua prole até o momento em que ela é autossuficiente. Quando o filhote alcança esse estágio e já não tem mais necessidade de alimento ou de proteção, poderá seguir sua vida sem nenhum sentimento perante seu progenitor. Como não possuem capacidades intelectuais, não possuem memória, ou seja, não possuem lembranças e nem afeto. Tanto o homem natural como o animal não possuem qualidades morais para poderem discernir preferências. Tudo isso envolve noções como “beleza e mérito, que um selvagem é incapaz de ter, e em comparações que não está em condições de fazer”. Ambos ouvem “unicamente o temperamento que recebeu da natureza e não o gosto que não pode adquirir”, isto é, ouvem unicamente o instinto. Qual o motivo, entretanto, que leva Rousseau a separar a velhice e as doenças?

Ora, ambas as situações estão presentes na vida de todos os seres vivos, considerado um cenário ideal. Todo animal envelhecerá e, porventura, poderá ser acometido por alguma doença. Entretanto, tanto envelhecer quanto ficar doente só se apresentam como estados negativos quando o homem possui uma memória desenvolvida e pode comparar dois estados vividos em tempos diferentes. A passagem

⁵ “Sendo o corpo o único instrumento que o homem selvagem conhece, é por ele empregado de diversos modos, de que são incapazes, dada a falta de exercício, nossos corpos” ” (ROUSSEAU, 1964, p.135, 1978, p. 238).

⁶ “Mas o homem selvagem, vivendo disperso entre os animais e vendo-se desde cedo na iminência de medir forças com eles, logo fez a comparação e, verificando que mais os ultrapassa em habilidade do que eles o sobrepujam pela força, aprende a não mais temê-los” e algumas linhas abaixo “não menos disposto do que os animais à caminhada e encontrando nas árvores um refúgio quase seguro, disp[õe] sempre da aceitação ou recusa do embate, e da escolha entre a fuga ou o combate”. ” (ROUSSEAU, 1964, p.135, 1978, p. 238).

do tempo não se coloca como questão, pois a existência é percebida apenas no momento presente. Se o homem envelhece e suas forças diminuem, concomitantemente suas necessidades físicas também serão reduzidas. Menos atividades, menor necessidade de recursos. O mesmo se aplicará às doenças. Mesmo que ele sinta uma dor física, a medicina lhe é desconhecida. Não existe nada que o faça perceber que seu estado está pior que outrora. “O selvagem doente”, diz Rousseau, “abandonado a si mesmo, nada espera senão da natureza” (ROUSSEAU, 1964, p. 139, 1978, p. 241). A velhice e as doenças são apenas problemas quando a consciência expressa um desejo de mudar sua situação atual. Não há descontentamento com essas circunstâncias. O único guia do homem natural é o próprio movimento da natureza, e Rousseau prova isso com o exemplo dos animais:

Muitos [caçadores] encontraram animais que apresentavam ferimentos enormes muito bem cicatrizados, que tiveram ossos e até membros quebrados e reconstituídos sem outro cirurgia além do tempo, sem outro regime além de sua vida comum e que não deixaram de curar-se perfeitamente por não serem atormentados por incisões, envenenados por drogas e extenuados por jejuns. (ROUSSEAU, 1964, p. 139, 1978, p. 241).

Levando-se em conta apenas o estado físico, não há quase nada que possa afligir o homem natural. Quase, pois “os únicos males que teme, a dor e a fome. Digo a dor e não a morte, pois jamais o animal saberá o que é morrer, sendo o conhecimento da morte e de seus terrores uma das primeiras aquisições feitas pelo homem ao distanciar-se da condição animal” (ROUSSEAU, 1964, p. 143, 1978, p. 244). O medo e o descontentamento são situações que apenas o homem social pode experienciar, pois está em relação com o outro. Só podemos perceber a morte quando estamos em relação com nosso semelhante; quando o identificamos como um ser semelhante a nós e temos a capacidade de comparar a situação do outro com a nossa, que a mudança que o outro está passando poderá se passar conosco também. Os selvagens “extinguem-se um dia”, afirma Rousseau, “sem que nos apercebamos que deixaram de viver e quase sem que eles mesmos percebam” (ROUSSEAU, 1964, p. 137, 1978, p. 240). A morte, portanto, é revestida por uma dimensão histórica que não existe no estado natural. Nesse estado não há sofrimento ou angústia; é apenas o fim, o desaparecimento do homem.

Assim, vemos que o esvaziamento do conceito de homem aproxima cada vez mais o homem do animal:

O homem selvagem, abandonado pela natureza unicamente ao instinto, ou ainda, talvez, compensado do que lhe falta por faculdades capazes de a principio supri-lo e depois elevá-lo muito acima disso, começará, pois, pelas funções puramente animais. Perceber e sentir será seu primeiro estado, que terá em comum com todos os outros animais; querer e não querer, desejar e temer, serão as primeiras e quase as únicas operações de sua alma, até que novas circunstâncias nela determinem novos desenvolvimentos. (ROUSSEAU, 1964, p. 142-143, 1978, p. 244).

A sensibilidade, portanto, é o caractere mais primitivo do homem. Quando Rousseau fala sobre o ‘querer e não querer’⁷, não se trata de um desejo racionalmente dirigido para um objeto definido, pois não há representação. Ele explica, no parágrafo seguinte, os limites do querer: “o homem selvagem, privado de toda espécie de luzes (...) seus desejos não ultrapassam, pois, suas necessidades físicas” (ROUSSEAU, 1964, p. 143, 1978, p. 244)⁸. Sem o uso das faculdades intelectuais, não existe paixão que possa ultrapassar a barreira do instinto e, como qualquer animal, suas paixões se resumem em três aspectos: “os únicos bens que conhece no universo são a alimentação, uma fêmea e o repouso” (ROUSSEAU, 1964, p. 143, 1978, p. 244). Ora, se assim é, não há como explicarmos como o homem e o animal podem se separar. Sempre limitados pelas mesmas condições, não haveria meio de sair desse estado de animalidade. Então, como podemos explicar que o homem não ficou eternamente estagnado a esses mesmos desejos tal como todos os outros animais?

Aqui outro conceito da filosofia de Rousseau surge: o contingente ou circunstancial:

Finalmente, a menos que se suponham esses singulares e fortuitos concursos de circunstancias dos quais falarei em seguida e que poderiam muito bem jamais ter acontecido, é claro e sem contestação possível que o primeiro a arranjar vestes e uma habitação ofereceu a si mesmo, desse modo, *coisas pouco necessárias*, pois tinha passado até então sem elas e também por não se poder imaginar como não poderia ele suportar, feito

⁷“*Vouloir et ne pas vouloir*”, no original em francês.

⁸ Tradução modificada por nós.

homem, um gênero de vida em que vivia desde a infância. (ROUSSEAU, 1964, p. 140, 1978, p. 242, grifo nosso).

Existe uma lógica das paixões diferente para o homem do que para os animais. Se na suposição inicial do homem natural, os desejos são limitados ao aspecto físico, existem circunstâncias que tornam coisas pouco necessárias (roupas, habitação) como realmente necessárias. A necessidade amplia o limite das paixões; a esfera do desejo é ampliada cada vez que algo não necessário passa a sê-lo; assim, um objeto que antes era prescindível se torna uma nova necessidade, que vira uma paixão, algo pelo qual o homem irá buscar ativamente. Encontrar os meios para satisfazer essa paixão, levar em conta os fins, observar os meios para tal fim: as paixões estimulam a faculdade de raciocinar. Não é, portanto, o entendimento humano que amplia os desejos, mas sim a necessidade:

Apesar do que dizem os moralistas, o entendimento humano muito deve às paixões, que, segundo uma opinião geral, lhe devem também muito. É pela sua atividade que nossa razão se aperfeiçoa; só procuramos conhecer porque desejamos usufruir e é impossível conceber por que aquele, que não tem desejos ou temores, dar-se-ia a pena de raciocinar. As paixões, por sua vez, encontram sua origem em nossas necessidades e seu progresso em nossos conhecimentos. (ROUSSEAU, 1964, p. 143, 1978, p. 244).

Mesmo que as causas sejam contingentes, Rousseau toma muito cuidado para não dizer que tudo é obra do mero acaso. Afirmar que os fatos se passaram por um mero acaso teria o mesmo significado que dizer que tudo é um processo natural, que deve ocorrer necessariamente segundo leis ou princípios predeterminados na natureza. Os fatos poderiam ter ocorrido de outro modo, não se trata de uma necessidade natural. As circunstâncias ‘singulares e fortuitas’ servem para separar claramente história e natureza. Como nos diz Henri Gouhier, o homem não se torna o que ele é por uma exigência interior do seu ser, mas por pressão das circunstâncias.

Se houvesse uma necessidade na natureza, não seria possível pensar em nenhuma outra alternativa (como, por exemplo, Rousseau fará no *Emílio* ou no *Contrato Social*). A separação entre história e natureza remove essa necessidade e novas possibilidades se abrem para o homem. Compreendemos, assim, o motivo do

entendimento humano ter sua origem a partir das paixões: elas são causas contingentes que explicam as mudanças sofridas no homem sem afirmar, ao mesmo tempo, a inevitabilidade do movimento. O entendimento humano, apesar de estar potencialmente presente no homem, não pode obrigatoriamente se atualizar pela natureza sem que isso se torne um movimento inexorável. Em outras palavras, o homem possui em si o germe da razão, mas o agente causador é externo a ele.

Podemos nos perguntar, no entanto, por que apenas o homem possui essa capacidade e não os animais? O que os diferencia? Segundo Rousseau, a explicação está nas qualidades metafísicas que apenas o homem possui: a liberdade e a perfectibilidade.

Ora, até o presente momento, percebemos a capacidade das paixões de estimularem o desenvolvimento das faculdades intelectuais. Porém, não podemos nos esquecer que não há uma regra categórica para explicar a evolução humana. Quando pensamos apenas no indivíduo e não na espécie, torna-se ainda mais complicado entender como um homem sozinho poderia sair da esfera inicial da sensibilidade e chegar até as primeiras ideias racionais. Todo e qualquer progresso nasceria e morreria com a mesma pessoa, pois não há transmissão de conhecimento; não há sociedade, não há linguagem; em suma, não há meios de preservar aquilo que foi ganho e cada novo homem andaria apenas até onde diversos antecessores já foram, sem saber disso. É o que constata claramente Rousseau:

Quanto mais se medita sobre esse assunto tanto mais aumenta, aos nossos olhos, a distância entre as puras sensações e os mais simples conhecimentos, sendo impossível conceber-se como um homem teria podido, unicamente por suas forças, sem o auxílio da comunicação e sem a premência da necessidade, vencer intervalo tão grande. (ROUSSEAU, 1964, p. 144, 1978, p. 245).

Esse salto gigantesco para os primeiros conhecimentos, portanto, só pode ser obtido através da linguagem e com o impulso das necessidades. O estado de natureza provia todo o necessário para a vida do homem selvagem; somente com fatores externos é que esse estado poderá ser ultrapassado, a razão pode se desenvolver e a animalidade do homem pode ser deixada para trás:

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. (ROUSSEAU, 1964, p. 152, 1978, p. 251).

Todos esses fatores só podem entrar em cena, pois o homem possui a perfectibilidade. Leiamos:

Mas, ainda quando as dificuldades que cercam todas essas questões deixassem por um instante de causar discussão sobre diferença entre o homem e o animal, haveria uma outra qualidade muito específica e a respeito da qual não pode haver contestação – é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quando no indivíduo. (ROUSSEAU, 1964, p. 142, 1978, p. 243).

A perfectibilidade desempenha um papel essencial, pois é a virtualidade que permite ao homem se adaptar e prover todas as suas necessidades. A finalidade estabelecida pelas necessidades e pelas paixões é que guiarão essa qualidade. Ela, portanto, não é uma qualidade somente positiva, como o termo pode sugerir. Não se trata de uma finalidade em si mesma que tem como objetivo elevar o homem ao mais alto grau de excelência. Ela é uma capacidade de responder aos nossos desejo, está a serviço de objetivos bons e ruins, dependendo do que o homem deseja para si. É, nas palavras de Bachofen e Bernardi (2008, p.30), uma “indeterminação, ou melhor, uma plasticidade que lhe permite adquirir novas propriedades, de tornar-se outro que ele não era”. Como contraprova, Rousseau afirma que somente o homem pode se tornar imbecil. Ela é ambivalente, pois o homem melhora enquanto se deprava:

Seria triste, para nós, vermo-nos forçados a convir que seja essa faculdade, distintiva e quase ilimitada, a fonte de todos os males do homem; que seja ela que, com o tempo, o tira dessa condição original na qual passaria dias tranqüilos e inocentes; que seja ela que, fazendo com que através dos séculos desabrochem suas luzes e erros, seus vícios e virtudes, o torna com o tempo o tirano de si mesmo e da natureza. (ROUSSEAU, 1964, p. 142, 1978, p. 243).

O homem estimula suas faculdades intelectuais, encontra novos meios e instrumentos para satisfazer suas necessidades; ele se torna um ser melhor por estar mais capacitado. Porém, “ser melhor” não é sinônimo de uma qualidade moral, que ele

é superior a tudo que lhe é comparado. Significa que o homem possui mais atributos para satisfazer o que lhe apraz. Possuir mais atributos, entretanto, ocasiona simultaneamente a depravação humana: a perda do estado utópico; o desenvolvimento dos vícios; a comparação entre os homens, que gera inveja e concorrência.

A perfectibilidade, desse modo, explica o processo que ocorre no homem e possibilita que ele se distancie de sua condição original. Entretanto, a ressalva de Rousseau ao descrever a perfectibilidade é importante: “faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o *auxílio das circunstâncias...*” A ressalva é importante pois insere a perfectibilidade dentro da lógica do método hipotético e do contingente: os fatos podem ocorrer de outro modo, ela é a qualidade que permite ao homem adquirir novas capacidades. Como dissemos, trata-se de uma virtualidade e ela pode não vir a ser. É permitido imaginar que nenhuma circunstância faça o homem sair do seu estado original e, com isso, essa qualidade ficaria adormecida. Nesse cenário, a distinção entre o homem e o animal não aconteceria. Tudo que veríamos seriam máquinas guiadas pelo instinto. Por isso, Rousseau evoca o outro atributo metafísico, a saber, a liberdade:

Em cada animal vejo somente uma máquina engenhosa a que a natureza conferiu sentidos para recompor-se por si mesma e para defender-se, até certo ponto, de tudo quanto tende a destruí-la ou estragá-la. Percebo as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de tudo fazer sozinha a natureza nas operações do animal, enquanto o homem executa as suas como agente livre. Um escolhe ou rejeita por instinto, e o outro, por um ato de liberdade. (ROUSSEAU, 1964, p. 141, 1978, p. 242-3).

A liberdade será o ponto fulcral na diferença entre o homem e o animal. O homem é dotado dessa capacidade de escolha que o animal não possui. Os animais, segundo Rousseau, morrem de fome se não encontram o alimento específico que querem, mesmo que outros se apresentem de modo abundante. Se a voz da natureza dita como os seres vivos devem se portar no estado de natureza, o homem “considera-se livre para concordar ou resistir”. Do mesmo modo que ocorre com a perfectibilidade, a liberdade também é definida de modo negativo. Não se trata aqui de uma faculdade de querer o bem; ela é a faculdade de rejeitar aquilo que foi determinado pelo instinto. Não fosse essa diferença qualitativa, homem e animal iriam variar apenas em grau: “Todo animal tem idéias, posto que tem sentidos; chega mesmo a combinar suas ideias até certo ponto e o homem, a esse respeito, só se diferencia da besta do mais ao menos”.

(ROUSSEAU, 1964, p. 141, 1978, p. 243). Mostrar que o animal é como uma máquina⁹ é demonstrar que o homem não pode ser reduzido a isso¹⁰.

Outro ponto que poderia ser usado para separar o homem e o animal é a linguagem. Apesar do homem ser o único ser capacitado a usá-la, adquire-a tardiamente. A linguagem tem como uma de suas funções mais básicas a comunicação, ou seja, transmitir uma mensagem para outrem. A comunicação, portanto, supõe que os homens já estejam em relações entre si:

A primeira [dificuldade] que se apresenta será imaginar como elas puderam tornar-se necessárias, pois, não tendo os homens qualquer correspondência entre si, nem necessidade alguma de tê-la, não se conceberia nem a necessidade dessa invenção nem a sua possibilidade se não fora indispensável. (ROUSSEAU, 1964, p. 146, 1978, p. 247).

Como vimos, todas as capacidades e instrumentos que o homem natural adquire advém, primeiramente, da necessidade. Não há motivo para a fala ser necessária a não ser que suponhamos que os homens estejam juntos e precisem se comunicar. As línguas, sendo assim, não podem ser naturais. Mas, seria provável que os homens se aproximassem e vivessem perto um do outro sem esse recurso? O problema da linguagem forma um círculo em que não é possível discernir qual necessidade é a anterior. Não é possível definir “o que foi mais necessário – a sociedade já organizada quando se instituíram as línguas, ou as línguas já inventadas quando se estabeleceu a sociedade” (ROUSSEAU, 1964, p. 151, 1978, p. 250).

Essa circularidade, porém, é benéfica para Rousseau em certa medida. Ao mostrar que existe há aporia existente a respeito de qual necessidade viria em primeiro lugar, o genebrino consegue estabelecer que não existe solução natural/objetiva para o problema. Todas as hipóteses que pensam em uma continuidade entre o estado de natureza e o estado civil precisarão responder como a linguagem pôde se instaurar. Entretanto, com isso, Rousseau é obrigado a conceder que ocorre uma mudança qualitativa no homem, o que é permitido por seu método, já que não se trata de compreender a história como um processo de continuidade. De certo modo, o efeito é

⁹ “A natureza manda em todos os animais, e a besta obedece” (ROUSSEAU, 1964, p. 141, 1978, p. 243).

¹⁰ “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 no primeiro ano desses milhares” (ROUSSEAU, 1964, p. 142, 1978, p. 243).

maior que a causa. Qualquer que seja a causa (sociedade institui a linguagem ou a linguagem institui a sociedade), ela é interpretada aqui como uma causa ocasional. Com o fato estabelecido, a causa contingente se torna determinante, pois foi gerada uma necessidade retrospectiva. O efeito valida a causa ocasional, qualquer causa que seja.

Antes de continuarmos, acreditamos ser positivo analisar quais os ganhos teóricos de Rousseau até aqui. Para podermos avançar nessa resposta, vejamos no que as teses de Rousseau até aqui possuem de semelhanças e diferenças com as de seus contemporâneos, para que possamos distinguir melhor o que é original nas ideias do genebrino. Até o momento, vimos como o homem natural é quase um animal e que sua característica principal é o instinto; que as diferenças que marcam de modo distinto a separação entre homem e animal pertencem as duas qualidades metafísicas do homem, a saber, a liberdade e a perfectibilidade. Sendo assim, dado o enfoque sobre o instinto que vimos até o momento, tomaremos como ponto de partida o verbete *Instinto* da *Enciclopédia*.

A linha de abertura desse verbete começa com uma definição geral acerca do instinto: “Instinto é a palavra com a qual se pretende exprimir o princípio que dirige os animais em suas ações” (LE ROY, INSTINTO, 2017, p. 370). Essa definição em nada se afasta daquilo que vimos no texto de Rousseau. O primeiro detalhe que o autor dará destaque está, do mesmo modo, presente em Rousseau, qual seja, que a sensibilidade é a mais básica função dentro da economia animal: “Os detalhes de suas ações nos fazem perceber claramente que são dotados da faculdade de sentir, ou seja, que experimentam o mesmo que nós, quando nossos órgãos são mobilizados pela ação dos objetos exteriores” (LE ROY, INSTINTO, 2017, p. 370). As semelhanças, porém, praticamente se encerram nessas delineações iniciais.

Ao quarto parágrafo, Le Roy sumariza diversas faculdades que fazem parte dos animais. De acordo com o autor, não podemos duvidar da presença da memória nos animais, pois ela é a faculdade que permite aos animais comparar uma situação passada com uma presente e aprender a agir em uma determinada situação. Além disso, comparar dois objetos distintos produz necessariamente um juízo e, portanto, os animais também possuem a capacidade de julgamento. Com isso, o animal pode refletir sobre o que se passou e gravar em sua memória a relação que fora estabelecida anteriormente. A experiência, somada à reflexão, permitirá também que os animais tenham ideias mais complexas que ultrapassam as ideias simples de relação. Para Le Roy, é a naturalidade

do hábito que nos confunde e faz com que pensemos que os animais agem apenas como autômatos. Ele nos diz:

Ideias como essa, adquiridas sucessivamente pela sensação e pela reflexão, representadas em ordem pela imaginação e pela memória, formam o sistema de conhecimentos do animal e a cadeia de seus hábitos; mas é a atenção que grava em sua memória todos os fatos que concorrem para instruí-lo, e a atenção é o produto da vivacidade das necessidades (LE ROY, INSTINTO, 2017, p. 371).

A instrução do animal ocorre a partir da atenção que ele tem das experiências vividas, e essa atenção é proporcional à vivacidade das necessidades. A necessidade se coloca novamente como ponto inicial para o desenvolvimento das capacidades do animal, como vimos em Rousseau; porém, para Le Roy, a força da necessidade provê o movimento das capacidades intelectuais do animal. O forte impulso causado pela necessidade fará com que o animal desenvolva uma atenção particular para determinada experiência e isso será gravado em sua memória, que possibilitará o juízo e a reflexão sobre esses diferentes estados. Se os dois autores partem da necessidade, vemos que eles tomam caminhos completamente opostos. Enquanto que para Rousseau tanto o homem selvagem como o animal serão praticamente máquinas, Le Roy quer demonstrar que não existe uma diferença tão grande entre os dois, que tudo se resume a uma questão de percepção:

Pode-se ver que as ações mais corriqueiras dos animais, seus procedimentos cotidianos, pressupõem uma memória, a reflexão sobre o que se passou, a comparação entre um objeto presente que os atrai e os perigos que os afastam, a distinção entre circunstâncias que se assemelham sob certos aspectos e diferem sob outros, o juízo e a escolha entre todas essas relações (LE ROY, INSTINTO, 2017, p. 374).

Le Roy afirmará que os animais conhecem os números¹¹, que eles são capazes de ternura materna¹² e, inclusive, que eles possuem uma linguagem, mesmo que limitada.¹³ A diferença entre o homem e o animal torna-se muito tênue; a diferença entre os dois é apenas gradativa e não qualitativa. A única exclusividade do homem perante ao animal é a escrita, que ajuda a transmitir os conhecimentos adquiridos e

¹¹ “Os animais fazem contas, isso é certo”.

¹² “Enquanto a ternura materna mantém sua vista voltada para o ninho, o temor a afasta dele”.

¹³ “Por mais restrita que seja a linguagem dos animais, o fato é que ela existe”.

permite uma perfectibilidade maior dos homens. Mas a perfectibilidade humana é fruto das “necessidades de convenção”. Para Le Roy, os animais não vivem em sociedade pois não possuem medo de estarem sozinhos: “A segurança os conduz à solidão. Logo, não há, entre os animais, sociedade propriamente dita”(LE ROY, INSTINTO, 2017, p. 378). Le Roy parece assumir uma posição hobbesiana, para a qual os homens, com medo da fragilidade da situação e o perigo iminente da morte causado por um estado de guerra, se reúnem em uma sociedade para obterem proteção de seus semelhantes. Mas, a vida em sociedade traz como consequência a ociosidade e o tédio, pois a repartição do trabalho dá mais tempo livre aos homens. As necessidades do apetite e do amor sendo supridas facilmente, o tempo livre abre espaço para que as necessidades de convenção se desenvolvam. Se os homens tivessem que se ocupar apenas de suas necessidades básicas, eles permaneceriam “num estado de estupidez quase igual ao dos animais.” (LE ROY, INSTINTO, 2017, p. 378).

Le Roy, assim, inverterá a questão acerca da perfectibilidade. Ao invés de questionar qual o limite de perfeição dos animais, ele questiona qual o limite na humanidade:

Com um olfato como o nosso, jamais poderemos atingir a diversidade de relações e ideias do lobo e do cão, que tem o nariz sutil e treinado. À fineza desse sentido eles devem o conhecimento de propriedades e a situação presente de sua máquina. São ideias e relações que escapam à estupidez de nossos órgãos. Mas, se é assim, por que então os animais não se aperfeiçoam? Por que não observamos um progresso sensível nas espécies? Se Deus não deu às inteligências celestes a capacidade de sondar toda a profundidade da natureza do homem, se elas não podem abarcar instantaneamente essa reunião bizarra de ignorância e talentos, de orgulho e baixeza, podem dizer também: por que essa espécie humana, com tantos meios de perfectibilidade, é tão pouco avançada nos conhecimentos mais essenciais? Por que mais da metade dos homens é embrutecida pelas superstições? Por que mesmo aqueles a quem o ser supremo se manifestou pela voz de seu filho se ocupam de se estraçalhar uns aos outros, em vez de se ajudarem mutuamente a usufruir em paz os frutos da terra e o orvalho do céu? (LE ROY, INSTINTO, 2017, p. 377).

A relação entre homem e animal torna-se apenas uma progressão, uma questão de estágios. Como explica Le Roy, “é preciso que o lazer, a sociedade e a linguagem

servam à perfectibilidade, sem os quais essa disposição permanece estéril”. (LE ROY, INSTINTO, 2017, p. 378). A perfectibilidade, na espécie humana, só é ativada quando a mescla desses três elementos está presente. Os animais não precisam viver em sociedade, não desenvolvem o lazer, pois estão ocupados consigo mesmos e, portanto, não há nenhuma qualidade distintiva, as perfectibilidades variam apenas em grau conforme as circunstâncias:

Com efeito, percebe-se, à primeira vista, que a vivacidade das necessidades é a medida da inteligência de cada espécie, e as circunstâncias que podem tornar as necessidades mais ou menos prementes para cada indivíduo tornam mais ou menos extenso o sistema de seus conhecimentos.(LE ROY, INSTINTO, 2017, p. 372).

Retorna-se, assim, a questão da necessidade. Como em Rousseau, as necessidades são o primeiro motor que desencadeia novas paixões, que estimula o uso do intelecto humano para satisfazê-las e amplia os conhecimentos. Mas para o genebrino somente o homem tem essa capacidade, pois ele é um agente livre enquanto escolhe. A recusa de seguir o instinto indica que o homem selvagem pode trilhar um caminho diferente e desenvolver novas necessidades e paixões que a natureza não lhe deu originalmente: “Um escolhe ou rejeita por instinto, e o outro, por um ato de liberdade, razão por que o animal não pode desviar-se da regra que lhe é prescrita, mesmo quando lhe fora vantajoso fazê-lo, e o homem, em seu prejuízo, frequentemente se afasta dela” (ROUSSEAU, 1964, p. 141, 1978, p. 243).

Podemos compreender que, para Le Roy, tudo se trata apenas de uma questão de percepção ou um uso de palavras diferentes para dizer a mesma coisa:

O que é, pois, o instinto? Os efeitos tão múltiplos nos animais, da busca pelo prazer e do medo pela dor; as conseqüências e induções, extraídas por eles de fatos alojados em sua memória; as ações daí resultantes; esse sistema de conhecimento, incrementado pela experiência, e que cada dia se torna mais habitual, graças à reflexão – se tudo isso remete ao *instinto*, então essa palavra é sinônimo de *inteligência*. (LE ROY, INSTINTO, 2017, p. 374).

Essa descrição da gênese do conhecimento, nos lembra muito a de outro filósofo que também escreveu sobre os animais: Condillac, no seu *Traité des Animaux*. Sem dúvida, Le Roy conhecia o texto de Condillac, publicado quase dez anos antes do

volume da *Enciclopédia* contendo o verbete. Sem dúvida, o abade era um dos filósofos mais lidos em seu tempo e Rousseau inclusive conhecia muito bem sua obra, citando-o nominalmente em seu *Segundo Discurso*.¹⁴ Assim, analisar uma obra dedicada inteiramente à questão dos animais não nos parece fora de propósito aqui. Iremos nos deter na segunda parte do texto do abade que, como o próprio título indica, é dedicada a investigar o “Sistema das faculdades dos animais”.

Antes de mais nada, acreditamos ser interessante sublinhar o destaque que Condillac dá, no prefácio, ao modo como devemos tratar essa questão. O estudo dos animais possui apenas uma finalidade: entender o homem: “Seria pouco curioso saber o que são as bestas, se não fosse uma forma de saber melhor o que somos”.(CONDILLAC, 1947, t.I, p. 339). Condillac adverte que tem consciência que o estudo dos animais serve apenas para iluminar algumas questões sobre o homem e, por isso, ele mesmo diz que “eu me contento em observar as faculdades do homem a partir daquilo que sinto e julgar aquelas dos animais por analogia”. Se Rousseau emprega o animal como “grupo de controle” para poder esvaziar o conceito de homem e, assim, separar o que é originário do que é adquirido, Condillac usará o homem como controle em sua teoria para tentar especular acerca das capacidades do animal.

Para o abade, o início de toda a gênese do conhecimento é igual em todos os seres vivos que possuem órgãos e disposições similares. Como se sabe, tudo tem origem na sensação e a partir das combinações irão se desenvolver as outras capacidades intelectuais. Ao final dessa obra, Condillac resume assim a questão entre o homem e o animal:

A faculdade de sentir é a primeira de todas as faculdades da alma, ela é inclusive a única origem de todas as outras, e o ser senciente apenas se transforma. Há nos animais um grau de inteligência que nós chamamos de *instinto*; e no homem esse grau superior que nos chamamos de *razão*. (CONDILLAC, 1947, t.I, p. 379).

Nosso ponto de partida, portanto, será o de tentar compreender a diferença que possibilita o desenvolvimento da razão. Considerando que a gênese se inicia do mesmo

¹⁴ “Poderia contentar-me em citar ou repetir aqui as pesquisas do Sr. Abade de Condillac sobre esse assunto [origem das línguas], as quais, todas, confirmam inteiramente minha opinião e talvez me tenham sugerido a primeira ideia”. (ROUSSEAU, 1964, p. 146, 1978, p. 246).

modo para ambos, percebemos que o homem não tem mais razão que o animal ao nascer e algo deve mudar esse processo que explica a superioridade humana.

Segundo o abade, alguns animais possuem a necessidade de viver em sociedade, tal como o homem. Porém, há um diferencial que possibilita ao último atingir uma “maior perfeição”, que é a palavra: “É ela que preside às sociedades e esse enorme número de hábitos que um homem que vivesse sozinho não os contrairia. Princípio admirável da comunicação de ideias, ela faz circular a seiva que dá às artes e às ciências seu nascimento, seu crescimento e seus frutos”. (CONDILLAC, 1947, t.I, p. 360).

De modo similar ao que lemos acima, Le Roy afirmava também que existe um fluxo de necessidades de convenção que só poderiam se desenvolver no seio da sociedade. Um homem isolado, como diversos animais, não obteria nenhuma das vantagens que a comunicação de ideias traz à humanidade. A comunicação é o princípio que possibilita a transmissão das mais diferentes aquisições durante a história humana. E Condillac afirma que os animais também possuem uma linguagem:

Mas, porque os indivíduos, que são organizados da mesma maneira, experimentam as mesmas necessidades, e se encontram mais ou menos em circunstancias similares, é uma consequência que eles façam cada um deles o mesmo estudo e eles tenham em comum o mesmo fundo de ideias. Eles podem, portanto, possuir uma linguagem, e tudo prova que eles tem uma. Eles se demandam, eles se ajudam: eles falam de suas necessidades, e essa linguagem é mais extensa à proporção que eles tem maior numero de necessidades e que eles podem mutuamente se ajudar mais. (CONDILLAC, 1947, t.I, p. 361).

Ora, segundo Condillac, os animais que possuem os cinco sentidos participam do nosso fundo de ideias; mas, como eles são organizados de outro modo, suas necessidades são diferentes das nossas. Isso não impede, entretanto, que eles não tenham nenhum tipo de linguagem. A linguagem dos animais é limitada aos gritos inarticulados e as ações de seus corpos. É o que Condillac chama de linguagem de ação.

A linguagem de ação, no *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*, é definida da seguinte maneira: “Vê-se como os gritos das paixões contribuíram no desenvolvimento das operações da alma, ocasionando naturalmente a linguagem de ação: linguagem que, em seu início, por ser proporcional à pouca inteligência desse par,

não consistia provavelmente senão em contorções e agitações violentas”(CONDILLAC, 1947, t.I, p. 61).

Ainda segundo o *Ensaio*, Condillac explicará que esses primeiros gritos feitos pelos homens servirão de modelo para uma outra linguagem. O hábito de ligar cada som diferente a uma mesma ideia será lentamente aplicada a outros sons até que, finalmente, as palavras comecem a surgir. A comunicação de ideias é um dos pontos centrais da argumentação. Porém, Condillac restringe o uso da palavra apenas ao homem.¹⁵ Qual o motivo dessa restrição?

Para diferenciar homem e animal, Condillac no quinto capítulo da segunda parte do *Traité* discute a diferença entre instinto e razão. O instinto nada mais é que um início de conhecimentos nos diz o abade. E complementa:

Mas qual o grau de conhecimento que constituiu o instinto? É uma coisa que deve variar seguindo a organização dos animais. Aqueles que tem um número maior de sentidos e de necessidades, tem mais ocasiões de fazer comparações e julgamentos. Não é possível determinar o número. (CONDILLAC, 1947, t.I, p. 362).

O homem possui muito mais necessidades que o animal, como vimos. Para explicar essa diferença, Condillac afirma que existem dois tipos de eu no homem: o eu do hábito e o eu da reflexão. O primeiro dirige todas as faculdades animais; não precisamos refletir para olhar ou para andar. São ações que são produzidas pelo hábito, com o único intuito de garantir e preservar a conservação. O eu de reflexão, porém, tenta extrair mais da ligação de ideias que o simples hábito:

O segundo (...) se porta a outros objetos. Ele se ocupa do cuidado de acrescentar à nossa felicidade. Seus sucessos multiplicam seus desejos, seus erros os renovam com mais força: os obstáculos são outros aguilhões: a curiosidade o move sem cessar: a indústria faz seu caractere. O primeiro tende a ação pelos objetos cuja impressões reproduzem na alma as ideias, as necessidades e os desejos que determinam no corpo os movimentos correspondentes, necessários a conservação do animal. O segundo é excitado por todas as coisas que, nos dando curiosidade, nos levam a multiplicar nossas necessidades (CONDILLAC, 1947, t.I, p. 363).

¹⁵ “Não é surpreendente que o homem, que é superior tanto pela organização quanto pela natureza do espírito que o anima, seja o único a ter o dom da palavra” (CONDILLAC, 1947, t.I, p. 361).

O animal, assim, limitado à esfera da conservação, não possui o eu de reflexão. Todas as necessidades do animal podem ser supridas pelo hábito. E por isso Condillac complementa sua definição de instinto: “O instinto não é senão esse hábito privado de reflexão”. (CONDILLAC, 1947, t.I, p. 363).

Ora, é interessante lembrar que a razão, de acordo com o *Ensaio*, é derivada da ligação de ideias:

A principal vantagem que resulta da maneira que eu observei as operações as almas, é que se torna evidente como o bom senso, o espírito, a razão e seus contrários nascem igualmente de um mesmo princípio, que é a ligação de ideias, umas com as outras; que, remontando mais alto, vê-se que essa ligação é produzida pelo uso de signos. (CONDILLAC, 1947, t.I, p. 363).

Como deixa claro o abade, a ligação de ideias é o que possibilita o surgimento de todas as faculdades intelectuais do homem. Esse encadeamento é definido da seguinte maneira:

A ligação de várias ideias não pode ter outra causa que a atenção que nós lhe damos, quando elas são apresentadas juntas: as coisas não chamam nossa atenção senão pela relação que elas tem com nosso temperamento, a nossas paixões, a nosso estado ou, para dizer em uma palavra, as nossas necessidades; é uma consequência que a mesma atenção abrace ao mesmo tempo as ideias das necessidades, aquelas das coisas que se relacionam a ela e que as liga. (CONDILLAC, 1947, t.I, p. 17).

O fator mais importante, portanto, para a ligação de ideias é a atenção. Essa concentração sobre determinados objetos que despertam em nós determinadas sensações, paixões, que são frutos das necessidades que desenvolvemos. Essa atenção, nos dirá Condillac, nada mais é do que refletir:

Da reflexão ou do poder de dispor nós-mesmos de nossa atenção, nasce o poder de considerar nossas ideias separadamente (CONDILLAC, 1947, t.I, p. 23).

Essa maneira de aplicar por nós mesmos nossa atenção passo a passo a diversos objetos, ou às diferentes partes de um único, é o que eu chamo *refletir*. Assim, vê-se sensivelmente como a

reflexão nasce da imaginação e da memória. (CONDILLAC, 1947, t.I, p. 22, grifo do autor).

No segundo capítulo da segunda parte do *Traité*, ao discutir sobre o sistema de conhecimentos nos animais, Condillac afirmará que o animal forma um sistema de conhecimentos adquirido pelo hábito de observar os objetos que o circundam. Conforme novos objetos lhe dão dor ou prazer, seu sistema de conhecimento irá gradativamente aumentando.

Ele deve, portanto, a facilidade de percorrer suas ideias à grande ligação que há entre elas. Dificilmente uma necessidade determina sua *atenção* sobre um objeto, logo essa faculdade lança uma luz que se respande para longe: ela porta, de algum modo, a tocha na sua frente. (CONDILLAC, 1947, t.I, p. 357, grifo nosso).

Assim, não nos espanta que o quinto capítulo da primeira parte da mesma obra se chame “Que os animais comparam, julgam, que eles têm ideias e memória” (CONDILLAC, 1947, t.I, p. 347). O passo para afirmar que eles possuem reflexão já está praticamente dado. E Condillac o admite discretamente quando, logo após afirmar que o instinto nada mais é que o hábito privado de reflexão, escreve: “Na verdade, é refletindo que os animais o adquirem [hábito].” (CONDILLAC, 1947, t.I, p. 363). Coloca-se como um problema para Condillac, agora, a distinção entre o animal e o homem. Mesmo com a ressalva que a reflexão dos animais é pequena e que rapidamente eles atingem toda sua capacidade, a reflexão se coloca aqui como uma diferença não de qualidade, mas de intensidade.

A palavra é exclusiva do homem, de acordo com Condillac, pois a organização dos corpos é diferente:

É, portanto, por uma sequencia da organização que os animais não são sujeitos às mesmas necessidades, que eles não se encontrem nas mesmas circunstancias, mesmo que eles estejam nos mesmos lugares, que eles não adquirem as mesmas ideias, que eles não tem a mesma linguagem de ação, e que eles comunicam mais ou menos seus sentimentos, à proporção que eles diferem mais ou menos sobre todos esses quesitos. (CONDILLAC, 1947, t.I, p. 363)

A diferença é reduzida, assim, há uma mera organização diferente. Não vemos uma distinção qualitativa que explique a superioridade humana, apenas uma organização que levou um animal (o homem) a desenvolver capacidades que os outros animais não precisam. Condillac afirmará algo parecido: “Mas se os animais pensam, se eles dão a conhecer aos outros alguns de seus sentimentos, enfim, se alguns entendem um pouco nossa linguagem, no que diferem eles do homem? Não é senão por mais ou menos?” (CONDILLAC, 1947, t.I, p. 361).

Se nos lembrarmos da explicação acerca da formação do juízo, torna-se mais claro o motivo pelo qual Condillac limita o uso da palavra aos homens:

Quando comparamos nossas ideias, a consciências que nós temos nos faz as conhecer como sendo as mesmas pelos mesmos locais que nós as consideramos, o que nós manifestamos ligando essas ideias pela palavra *é*, o que se chama *afirmar*: ou ela nos faz conhecer como não sendo as mesmas, o que nos manifestamos separando-as por essas palavras, *não é*, o que se chama *negar*. Essa dupla operação é o que nomeio *judgar*. (CONDILLAC, 1947, t.I, p. 27, grifo do autor).

A palavra permite o pensamento articulado sobre as ideias que atingem o homem. O verbo ‘ser’ é o que possibilita ao espírito identificar conexões e distinções nos objetos que são percebidos. Podemos ver uma maçã, podemos ver o vermelho, mas só podemos saber que a maçã é vermelha através de uma linguagem articulada que permite fazer um julgamento: “a maçã é vermelha”. A palavra ou linguagem articulada é o que possibilita o acesso a um nível maior de pensamento, isto é, a razão.

A linguagem, assim, será a causa da razão que, por sua vez, possibilita o conhecimento dos princípios da moral:

A experiência não permite aos homens ignorar quanto eles se prejudicam se cada um, desejando se ocupar de sua felicidade à custa da dos outros, pensar que toda ação é suficientemente boa desde que ela traga um bem físico para aquele que age. Mais eles refletem sobre suas necessidades, sobre seus prazeres, sobre suas dores, e sobre todas as circunstâncias que eles passam, mais eles sentem quanto lhes é necessário ter ajuda mútua. Eles se engajam, portanto, reciprocamente; eles decidem o que será permitido ou não, e suas convenções são como leis as quais as ações devem ser subordinadas. É aí que começa a moralidade. (CONDILLAC, 1947, t.I, p. 370).

Um pacto, por assim dizer, é necessário para que os homens consigam satisfazer suas necessidades e seus desejos. Para que os homens possam viver em harmonia, é necessário que entendam o significado de frases como “determinada ação é permitida” ou “não é permitida”. Por isso que a lei natural é, segundo Condillac, descoberta pelo único uso de nossas faculdades.¹⁶ E como o homem descobre isso por seus próprios meios, isso implica que ele tem responsabilidades sobre o seu cumprimento:

Não há obrigações para seres que estão absolutamente na impotência de conhecer as leis. Deus, não lhes dando nenhum meio para conhecer as ideias do justo e do injusto, demonstra que ele não exige nada deles, como ele faz ver que tudo que ele comanda ao homem, quando ele o dotou de faculdades que devem o elevar a esses conhecimentos. Nada, portanto, é ordenado aos animais, nada lhes é proibido; sua única regra é a força. Incapazes de mérito e demérito, eles não tem nenhum direito sobre a justiça divina. Sua alma, portanto, é mortal. (CONDILLAC, 1947, t.I, p. 371).

Esse motivo explica também que a liberdade humana é, de certo modo, dupla: não se trata da liberdade do animal, em que nada é ordenado e cuja única restrição é a força que lhe é oposta. Ser livre supõe uma tríplice condição: ter conhecimento de nossos deveres; determinação vinda de dentro de nós e ter o poder de agir:

Nossa liberdade encerra três coisas: 1º qualquer conhecimento do que nós devemos ou não devemos fazer; 2º a determinação da vontade, mas uma determinação que esteja em nós e que não seja o efeito de uma causa mais potente; 3º o poder de fazer o que nós desejamos. (CONDILLAC, 1947, t.I, p. 368).

Poderíamos, portanto, dizer que essa liberdade pode ser mais bem explicada se a chamarmos de vontade livre para diferenciar o que é próprio do homem. O conhecimento que o entendimento humano traz da lei natural coloca o homem tanto do lado cognitivo como do moral, acima dos animais. A alma do homem, portanto, é de uma qualidade diferente da do animal. Enquanto o animal, para Condillac, apenas obedece ao instinto, o homem possui o conhecimento moral que o possibilita distinguir o certo do errado. A alma animal, como não possui esses valores, não tem nenhuma relação com a justiça divina e, por isso, é mortal, enquanto a humana é imortal, por ter

¹⁶ “Há, portanto, uma lei natural, isto é, uma lei que tem seu fundamento na vontade de Deus, e que nós descobrimos pelo único uso de nossas faculdades” (CONDILLAC, 1947, t.I, p. 370).

uma relação direta com a divindade. Por isso, o direito de escolher é fundamental: “O direito de escolher, a liberdade, não pertence, portanto, senão à reflexão. Mas as circunstâncias comandam os animais: o homem, ao contrário julga, decide, recusa, se conduz por si mesmo, ele deseja, ele é livre.” (CONDILLAC, 1947, t.I, p. 378).

Assim, a única diferença que não se pode reduzir a uma diferença de grau, é a questão da alma. Porém, a responsabilidade moral que o homem possui é derivada da razão, que vimos ser derivada da linguagem. O animal possui também, mesmo que em menor grau, essas mesmas capacidades. A única diferença é que as condições, a organização de cada ser vivo é diferente e suas necessidades são satisfeitas com o pouco que eles possuem de cada um desses elementos. No limite da hipótese de Condillac, é concebível pensar que os animais possam desenvolver as mesmas capacidades dos homens.¹⁷ O que, no fundo, é um dos problemas que o próprio princípio do abade (segundo o qual tudo tem sua origem nas sensações) traz consigo, como conclui o último parágrafo do *Traité*:

Mas, embora o sistema de suas faculdades e de seus conhecimentos seja sem comparação o mais extenso de todos, ele faz, entretanto, parte desse sistema geral que envolve todos os seres animados; desse sistema onde todas as faculdades nascem de uma mesma origem, a sensação; onde elas engendram, por um mesmo princípio, a necessidade; onde elas se exercem por um mesmo meio, a ligação de ideias. Sensação, necessidade, ligação de ideias: eis portanto o sistema ao qual é preciso relacionar todas as operações dos animais. (CONDILLAC, 1947, t.I, p. 379).

Condillac não é o único filósofo a dar um papel importante para a atenção. Provavelmente por sua influência, diversos colaboradores da *Enciclopédia* também sigam a mesma linha de raciocínio. Vejamos alguns desses casos. Por exemplo, no verbete *Memória*:

A ligação de muitas ideias não tem outra causa além da atenção que damos a elas quando se apresentam juntas. E, como as coisas só chamam nossa atenção em virtude da relação entre elas e nosso temperamento, nossas paixões ou nossa condição, em suma, nossas carências ou necessidades, segue-se que a mesma

¹⁷ Gostaríamos de frisar que, apesar da possibilidade da interpretação, acreditamos que Condillac veja claramente uma separação entre o homem e o animal. Nossa leitura aqui é mais um exercício sobre o que Rousseau (e outros) podem ter interpretado, e não uma análise da filosofia condillaciana per se.

atenção abarca simultaneamente as ideias das necessidades e das coisas relacionadas a elas e ligadas por elas.” (MEMÓRIA, 2017, p. 423).

No verbete *Observação* lemos: “*Observação* é a atenção da alma voltada para objetos oferecidos pela natureza.” (CHAMBAUD, OBSERVAÇÃO, 2017, p. 434). Diderot escreve no verbete *Operação*: “Começamos por experimentar percepções, das quais temos consciência. Adquirimos em seguida uma consciência mais vivida de algumas delas; essa consciência torna-se atenção” (DIDEROT, OPERAÇÃO, 2017, p. 446). Jaucourt também chama atenção para o mesmo ponto no verbete *Sentidos internos*:

Os sentidos internos são as paixões, a atenção, a imaginação e a memória e a define ela com mais precisão poucas páginas à frente: “A atenção é a impressão dos objetos que afetam o *sensorium commune*, por meio dos espíritos animais que para aí vão em abundância. A atenção se explica pelo mesmo mecanismo das paixões; seu efeito é produzir uma ideia distinta, viva e durável. (JAUCOURT, SENTIDOS INTERNOS, 2017, p. 469 e p. 471).

No verbete *Percepção*, lemos definição semelhante:

Como quer que seja, chama-se *atenção* a operação pela qual nossa consciência de certos objetos aumenta tão vivamente que eles parecem ser os únicos de que temos consciência. Assim, estar atento a uma coisa é ter mais consciência das percepções que ela engendra do que das produzidas por outras que, como ela, atuam em nossos sentidos; e a atenção é tão maior quanto menos nos lembramos destas últimas. (PERCEPÇÃO, 2017, p. 450).

Jaucourt, no verbete *Concepção*, no qual ele inclusive cita expressamente Condillac, afirma que

A concepção reúne as sensações e percepções que nos são fornecidas pelo exercício em ato das faculdades intelectuais. Na falta de sensações e percepções bem organizadas, e de atenção e reflexão, muitas vezes o espírito não apreende as relações das coisas a partir do verdadeiro ponto de vista, do que resulta que não as concebe ou as concebe mal. (JAUCOURT, CONCEPÇÃO, p. 128-129).

Esse pequeno recorte pode nos ajudar a compreender como a distinção entre homem e animal pode se tornar complexa. Em uma filosofia sensualista, como a de Condillac, os limites são cada vez menos visíveis, uma vez que não há uma qualidade distintiva que explique uma diferença substancial entre homem e animal. E essas diversas citações acerca da atenção só fortalecem como seria fácil, por exemplo, para um pensador materialista fazer alguns pequenos ajustes e reduzir o homem a um animal ou mostrar que seria possível pensar que todas as capacidades do homem são advindas apenas da matéria e que não passam de máquinas. É o caso, por exemplo, de La Mettrie.

O caso de La Mettrie é exemplar. O corpo do homem, segundo o filósofo, é a fonte da faculdade sensível e da inteligência e torna-se o seu principal objeto de estudo. O objetivo principal de sua obra é desenvolver uma “história natural do homem”, ou seja, mostrar que o homem é apenas mais uma parte, uma peça na máquina do universo. O homem possui apenas uma configuração particular devido ao seu cérebro, mas isso não implica nenhuma superioridade. Todos os animais pertencem à mesma natureza que lhes dá uma inteligência proporcional às suas necessidades.

No *Traité de l'âme*, La Mettrie explica que a matéria é extensa e que ela possui quatro formas: grandeza, figura, repouso e situação. São formas, propriedades passivas da matéria que não podem nunca abandoná-la (LA METTRIE, 1987). A matéria não pode existir sem nenhuma forma; ela sempre é algo mais do que pura extensão e a forma é o que a torna sensível. Após essa definição preliminar, são enunciados outros dois princípios acerca da matéria que podem explicar a história natural do homem. Em primeiro lugar, a matéria possui movimento: “essa substância tem a potência de se mover; e também aquela de ser movida. Com efeito, em todo corpo que se move, não é possível não conceber esses dois atributos, isto é, a coisa que se move e a mesma coisa que é movida” (LA METTRIE, 1987, p. 135). Em segundo lugar, a matéria é dotada da faculdade de sentir. Segundo La Mettrie, apenas os cartesianos quiseram excluir essa propriedade da matéria e para realizar tal feito tiveram que criar “esse absurdo sistema “que os animais são puras máquinas””. (LA METTRIE, 1987, p. 139). Para o materialista, essa hipótese é tão absurda que é necessário apenas observar os signos que mostram que tanto homens como animais sentem e o signo que melhor exprime isso é a linguagem afetiva:

A linguagem de convenção, quero dizer, a palavra, não é o signo que melhor o exprime; há um outro comum aos homens e aos animais, que manifesta com mais certeza: eu faço da linguagem afetiva, tal como as queixas, os gritos, as carícias, a fuga, os suspiros, o canto, em uma palavra, todas as expressões de dor, de tristeza, de aversão, de medo, de audácia, de submissão, de cólera, prazer, alegria, ternura, etc. Uma língua assaz enérgica possui muito mais força para nos convencer do que todos os sofismas de Descartes para nos persuadir. (LA METTRIE, 1987, p. 139-40).

La Mettrie diz que a matéria se apresenta sob formas substanciais que explicam as partes orgânicas do corpo e o princípio da vida. Essas formas substanciais foram chamadas pela tradição de alma e são de três tipos: alma vegetal, sensitiva e racional. A primeira é reduzida a um princípio que explica o corpo orgânico dos seres e suas operações, um princípio vital. A alma sensitiva representa um sistema que liga o corpo ao cérebro. O corpo recebe impressões sensíveis que o cérebro registra. Todos os conhecimentos advindos das sensações residem no cérebro, e apenas quando o corpo é afetado. É um movimento que começa nos sentidos exteriores que causam uma impressão de certa força no corpo que geram sensações no cérebro e isso provoca certos sentimentos e conhecimentos relativos ao objeto exterior:

Donde se segue que é na freqüente repetição dos mesmos movimentos que consiste a memória, a imaginação, as inclinações, as paixões e todas as outras faculdades que dão ordem às ideias, que as mantem e tornam as sensações mais ou menos fortes e extensas: e disso advém ainda a penetração, a concepção, a justeza e a ligação de conhecimentos. E isso, segundo o grau de excelência ou a perfeição dos órgãos dos diferentes animais. (LA METTRIE, 1987, p. 155).

Na continuação de sua obra, La Mettrie mostrará que a razão é uma soma de diversas faculdades intelectuais: a percepção, liberdade e raciocínio são mecanismos que explicam como o homem estabelece relações entre as sensações, verifica os conhecimentos adquiridos e pode compará-los entre si. Desse modo, tudo tem sua origem na matéria sensível e nos seus diversos modos de organização.

Para La Mettrie, o instinto “consiste nas disposições corporais puramente mecânicas, que fazem agir os animais sem nenhuma deliberação, independentemente de

toda experiência e como por uma espécie de necessidade”. O instinto é uma capacidade que todos os animais possuem e que visa sua conservação, inclusive do homem. Saltar, correr, movimentar os braços pressupõem diversos movimentos de músculos, contrações, de que a alma nada tem a ver. São respostas mecânicas dos corpos: “Tudo vem, portanto, da única força do instinto e a monarquia da alma é apenas uma quimera” (LA METTRIE, 1987, p. 187). Nem a linguagem é um diferencial entre o animal e o homem, pois todos possuem uma linguagem; a maioria dos animais é suficientemente autônoma apenas com a linguagem afetiva enquanto a humana é verbal, o que nos torna apenas tagarelas. A única diferença entre animais e pessoas é o número de ideias de que cada um necessita: “Como os animais tem poucas ideias, eles tem assim poucos termos para as exprimir. Eles percebem como nós a distância, a grandeza, os odores e a maioria das *qualidades secundárias* e se lembram.” (LA METTRIE, 1987, p. 188, grifo do autor). A linguagem e escrita humana nada mais são que efeitos da capacidade intelectual maior, dado o tamanho maior do cérebro humano:

Letras, palavras, ideias, tudo é, portanto, arbitrário no homem como no animal: mas é evidente, quando lançamos os olhos sobre a massa do cérebro humano que essa víscera pode conter uma variedade prodigiosa de ideias e por consequência exige para dar conta dessas ideias mais signos que os animais. É nisso precisamente em que consiste toda a superioridade do homem. (LA METTRIE, 1987, p. 189).

Das plantas ao homem existe apenas uma variação em uma escala¹⁸, onde o último possui mais necessidades e, portanto, mais signos: “Para formar um discernimento, tal como o nosso, faltaria portanto mais tempo do que a natureza empregou ao fabricar aquele dos animais; faltaria passar pela infância para chegar à razão, faltariam os dissabores e dores da animalidade, para ganhar as vantagens que caracterizam o homem”. (LA METTRIE, 1987, p. 302). Se Condillac tentava salvar a diferença entre o homem e o animal mostrando que suas almas são de natureza distintas, La Mettrie mostra que a alma nada mais é que uma parte da história natural do corpo:

¹⁸ “O homem e a planta formam o branco e o preto; os quadrúpedes, os pássaros, os peixes, insetos e os anfíbios nos mostram as cores intermediárias que suavizam esse contraste impressionante. Sem essas cores, sem as operações animais, todas diferentes entre elas, que eu desejo designar sob esse nome. O homem, esse animal incrível, feito de lama como os outros, acreditou ser um Deus sobre a terra e não adorou senão a ele mesmo” (LA METTRIE, 1987, p. 299).

Eu considerei a alma como fazendo parte da história natural dos corpos animados, mas não falei sobre a diferença gradual de uma à outra, por tantas outras razões. Pois quantos filósofos e mesmo teólogos deram uma alma aos animais; de modo que alma do homem, segundo um desses últimos, está para a alma dos animais, assim como a dos anjos está para a dos homens, e aparentemente sempre remontando, até aquela de Deus e dos anjos. (LA METTRIE, 1987, p. 303).

Assim, mesmo que Condillac ou Le Roy queiram escapar do mecanicismo de La Mettrie, eles não conseguem demonstrar um princípio qualitativo que de fato e de direito permita essa distinção em categorias distintas. Para La Mettrie, a sensibilidade é o princípio de tudo: “Vocês viram que a faculdade sensitiva executa sozinha todas as faculdades intelectuais; que ela faz tudo no homem, como nos animais; que por ela, enfim, tudo se explica.” (LA METTRIE, 1987, p. 224).

Rousseau tem plena consciência das consequências do que essa aproximação ou essa dificuldade de separar o animal do homem acarreta:

Quanto mais reflito sobre o pensamento e sobre a natureza do espírito humano, mais acho que o raciocínio dos materialistas se assemelha ao desse surdo. Eles são surdos, de fato, à voz interior que lhes grita num tom difícil de desconsiderar: uma máquina não pensa, não há nem movimento, nem figura que produza a reflexão; alguma coisa em ti procura romper as amarras que o comprimem. O espaço não é tua medida, o universo inteiro não é grande o suficiente para ti; teus sentimentos, teus desejos, tua inquietação, teu próprio orgulho têm um princípio diferente do corpo estreito dentro do qual te sentes acorrentado (ROUSSEAU, 1964, t. IV, p. 585).¹⁹

Torna-se compreensível toda a preocupação de Rousseau ao fazer uma clara distinção entre homem e animal. Se concordasse com Condillac, por exemplo, facilmente os princípios daquele poderiam ser transmutados em uma posição materialista como a de La Mettrie. Para o abade, tudo tem origem na sensação e para La Mettrie, tudo tem sua origem na faculdade sensitiva. Ou seja, as tentativas de reduzir tudo a um único e mesmo princípio acaba por dissipar as fronteiras entre o homem e o animal.

¹⁹ A tradução é de autoria do Prof. Dr. Thomaz Kawauche, gentilmente cedida e que se encontra em vias de publicação.

Essa digressão sobre esses autores nos mostra como Rousseau tinha consciência clara que uma análise profunda do homem natural e do estado de natureza traz problemas espinhosos e de difícil solução. Quase tudo que seus antecessores ou contemporâneos afirmavam ser algo natural ou inato ao homem tornaria quase impossível uma refutação de uma concepção materialista. Se a linguagem, a razão, a moralidade estão presentes no homem desde sempre, não haveria motivo para que houvesse uma separação entre corpo e alma ou mesmo que os animais não pudessem evoluir tanto quanto o homem. Por esse motivo Rousseau se abstém de fornecer uma resposta clara sobre a origem das línguas e coloca a razão como uma potencialidade que poderia nunca se desenvolver. Não existe nenhuma necessidade imanente no homem natural que o faça atualizar suas potencialidades e, por isso, a perfectibilidade quando entra em cena é movida por causas exteriores à condição natural do homem. Rousseau, portanto, consegue afastar qualquer ideia de finalidade e/ou de processo na história humana.

Assim, resta um ponto para compreendermos nessa história hipotética de Rousseau: se o homem não possui nenhuma finalidade imanente e sua evolução não é um processo contínuo, como ele pode vir a se juntar com outros homens e viver em sociedade?

Vimos que nem a parte física (necessidades naturais) nem a parte metafísica (meios intelectuais) podem explicar por si mesmas a ideia de sociabilidade. Resta, assim, um último ponto a ser explorado que talvez possa explicar a sociabilidade que é a moral, último ponto da primeira parte do *Segundo Discurso*. Logo no início dessa investigação, Rousseau já se separa de uma longa tradição e deixa claro que a moral não é uma lei natural definida por normas, mas, sim, uma relação estabelecida entre os homens e, portanto, que ela é uma derivação da relação com o outro: “Parece, a princípio, que os homens nesse estado de natureza, não havendo entre si qualquer espécie de relação moral ou de deveres comuns, não poderiam ser nem bons nem maus ou possuir vícios e virtudes” (ROUSSEAU, 1964, p. 152, 1978, p. 251).

Rousseau já falara que o homem encontrava apenas no instinto o necessário para viver na natureza. Sendo assim, se o ser natural é guiado apenas pelo instinto,

entendemos também que seus princípios serão certos e invariáveis. Suas necessidades estão em conformidade com suas forças, não há um desequilíbrio que possa levar o homem a ter novas paixões. O homem selvagem vive apenas para si mesmo guiado pelo princípio de conservação de si, presente em todo e qualquer ser dotado de sensibilidade. Surge, porém, um novo problema. Se Rousseau já coloca de saída que a moral só pode surgir a partir das relações entre os homens e, ao mesmo tempo, seu único guia é o instinto, algo mais é necessário que possibilite ao homem selvagem olhar o outro como semelhante, pois do contrário o homem restaria isolado em sua esfera pessoal. Rousseau, ao discutir a paixão amorosa, afirma claramente que no estado de natureza o único móvel é a necessidade e que essa paixão é apenas um desejo sexual que pode facilmente ser satisfeito:

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 do costume da sociedade (ROUSSEAU, 1964, p. 158, 1978, p. 255).

Ora, a escolha de palavras de nosso filósofo já nos indica precisamente o que a moralidade implica: determinação, fixação e objeto. A moralidade só pode surgir a partir de certas determinações que implicam o reconhecimento do outro como um objeto; a determinação desse juízo sob certas categorias (uma categoria em que a preferência possa se exprimir) e, por fim, um acordo ou prática que funcione dentro de determinado grupo. Se não é a relação sexual que poderá estabelecer um vínculo entre os homens, o motivo de um homem poder perceber um outro como seu semelhante se torna cada vez mais difícil de compreender. Rousseau tem plena consciência desse dilema e por isso já avisava desde o prefácio do *Segundo Discurso* que existem dois princípios anteriores à razão. Vejamos o trecho:

Meditando sobre as primeiras e mais simples operações da alma humana, creio nela perceber dois princípios anteriores à razão, um dos quais interessa profundamente ao nosso bem-estar e à nossa conservação, e o outro nos inspira uma repugnância natural por ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes. (ROUSSEAU, 1964, p. 125-126, 1978, p. 230).

Esse segundo princípio será agora nomeado: trata-se da piedade natural. É interessante notar que um dos princípios mais simples presentes no homem natural diga respeito ao outro. Até o presente momento, vimos apenas que o homem natural é quase um animal que é guiado unicamente pelo instinto. Sem essa outra característica, seria impossível ao homem transpor a barreira existente entre o eu e o outro. Existe uma aversão, um sentimento de repulsa natural (não só no homem) que não consegue ser indiferente à dor e ao sofrimento alheio. É, se assim podemos dizer, uma espécie de inquietação. Um impedimento ao repouso, a tranquilidade. Algo que abala. E Rousseau, novamente, coloca os animais como prova que a piedade é um princípio anterior à razão e, portanto, natural:

Virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem quando nele precede o uso de qualquer reflexão, e tão natural que as próprias bestas às vezes dão dela alguns sinais perceptíveis. Sem falar da ternura das mães pelos filhinhos e dos perigos que enfrentam para garanti-los, comumente se observa a repugnância que tem 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 (ROUSSEAU, 1964, p. 154, 1978, p. 253).

Essa virtude é uma compaixão pelo sofrimento alheio, sem dúvida. Porém, os exemplos citados demonstram que não há necessidade de uma mediação para que esse princípio mostre sua presença, pois todo animal demonstra essa inquietação. Se o animal não possui a liberdade, isto é, a capacidade de rejeitar aquilo que o instinto lhe prescreve, fica claro que esses sinais são do mesmo modo naturais. Uma máquina não teria problemas em pisotear um outro ser e não iria se dar ao trabalho de proteger sua prole em caso de um perigo iminente. Se vemos esses signos, significa que existe uma conexão direta entre seres semelhantes e essa conexão só pode ser explicada pela piedade. Compreendemos, assim, a oposição que Rousseau faz entre esse sentimento para o selvagem e para o homem civilizado:

A ser verdadeiro que a comiseração não passa de um sentimento que nos coloca no lugar daquele que sofre, sentimento obscuro e vivo no homem selvagem, desenvolvido, mas fraco, no homem civil, que importará tal ideia para a verdade do que digo, senão para dar-lhe mais força? A comiseração, com efeito, mostrar-se-á tanto mais enérgica quanto mais intimamente se identificar o animal espectador com o animal sofredor. Ora, é evidente que essa identificação deveu ser infinitamente mais íntima no estado de natureza do que no estado de raciocínio. (ROUSSEAU, 1964, p. 125-126, 1978, p. 230).

Existe, assim, um aspecto em cada ser sensível que possibilita uma identificação como um ser vivo e sensível. As capacidades intelectuais podem explicar, isolar esse aspecto e demonstrar através de um raciocínio os motivos pelos quais os objetos se assemelham. O selvagem, como o animal, limitado somente à sensibilidade, “entrega-se temerariamente ao primeiro sentimento de humanidade”. As capacidades racionais, por serem um desenvolvimento para suprir as necessidades e paixões do indivíduo, e não dá espécie, tem consequentemente como finalidade realizar o melhor para o indivíduo e não para a espécie. Por isso Rousseau classifica essa entrega como temerária (*étourdimement*). Essa atitude é impensada, não raciocinada. Leiamos novamente a definição inicial acerca da moral: “Parece, a princípio, que os homens nesse estado de natureza, não havendo entre si qualquer espécie de relação moral ou de deveres comuns, não poderiam ser nem bons nem maus ou possuir vícios e virtudes”. Ora, essa definição negativa nos mostra que não há mediação, deliberação sobre os deveres mútuos que os homens devem ter entre si. Porém, Rousseau complementa:

(...) a menos que, tomando estas palavras num sentido físico, se considerem como vícios do indivíduo as qualidades capazes de prejudicar sua própria conservação, e virtudes aquelas capazes de em seu favor contribuir, caso em que se poderia chamar de mais virtuosos àqueles que menos resistissem ao impulsos simples da natureza. (ROUSSEAU, 1964, p. 152, 1978, p. 251).

Assim, se conservação ou amor de si e piedade não são propriamente signos morais, pois essa depende da relação entre os homens – que supõe razão e linguagem – entendemos que elas ainda sim são as causas de ação do homem selvagem: são causas espontâneas e imediatas, pois não há deliberação sem razão. É por isso que Rousseau classifica a piedade como um “freio tão salutar”:

A piedade representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda espécie. Ela nos faz, sem reflexão, socorrer aqueles que vemos sofrer; ela, no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude, com a vantagem de ninguém se sentir tentado a desobedecer à sua doce voz. (ROUSSEAU, 1964, p. 125-126, 1978, p. 230).

A piedade é definida aqui por sua função inicial: limitar o amor de si. Limitado tão somente pela conservação ou amor de si, nenhum ser sensível teria o menor impulso a

olhar para fora de si. O olhar seria sempre voltado para si mesmo. Ela é o freio que evitará o excesso do amor de si e permite que a espécie progrida como um todo. Destaquemos a explicação acerca da comiserção: “A comiserção, com efeito, mostrar-se-á tanto mais enérgica quanto mais intimamente se identificar o animal espectador com o animal sofredor”. Aqui, a caracterização de Rousseau é precisa. Trata-se da identificação entre o “animal espectador”, portanto, um animal que somente está presente e testemunha um fato; não há razão nem imaginação²⁰, somente o fato frente a ele e, também, o “animal sofredor” um ser sensível singular em que não há qualquer característica distintiva que diga que ele é algo mais do que um ser sensível que sofre. É uma identificação somente entre um e o outro. É somente pela presença da piedade que explicamos o surgimento de virtudes sociais:

Os homens jamais passariam de uns monstros se a natureza não lhes tivesse conferido a piedade para apoio da razão (...) decorrerem somente dessa qualidade todas as virtudes sociais (...) Com efeito, que são a generosidade, a clemência, a humanidade, senão a piedade aplicada aos fracos, aos culpados ou à espécie humana em geral? Até a benquerença e a amizade são, bem entendidas, produções de uma piedade constante fixadas num objeto especial, pois desejar que alguém não sofra não será desejar que seja feliz? (ROUSSEAU, 1964, p. 155, 1978, p. 254).

Portanto, se a identificação no estado de natureza é feita de modo imediato e não há distinção, com a ajuda do raciocínio, essa identificação é transmutada pois escolhe a quem deseja se ligar e pode se entender que o sentimento pode ser considerado de modo abstrato e, portanto, conceitual. Assim, no primeiro estado trata-se mais de uma assimilação de um aspecto/sentimento de modo direto e, no segundo, de uma identificação direcionada por categorias racionais.

Por isso Rousseau retoma o tema da paixão amorosa ao início da segunda parte do *Segundo Discurso* e afirma que, nesse estado de natureza, tudo é uma “inclinação cega” e todos os atos nada mais são que “atos puramente animais” e acrescenta : “essa foi a condição do homem nascente; essa foi a vida de um animal limitado inicialmente às sensações puras que, tão-só se aproveitando dos dons que a natureza lhe oferecia, longe estava de pensar em arrancar-lhes alguma coisa”.(ROUSSEAU, 1964, p. 165, 1978, p. 260).

²⁰ “A imaginação, que determina tantos prejuízos entre nós, não atinge corações selvagens; cada um recebe calmamente o impulso da natureza, entrega-se a ele sem escolha” (ROUSSEAU, 1964, p. 158, 1978, p. 256).

Nesse momento da exegese é que vemos sendo articulado de fato o método hipotético. Ao final da primeira parte dessa obra, Rousseau escreve que “só por conjecturas posso decidir-me na escolha” dos fatos que podem ter levado o homem a abandonar essa condição quase animal. Essa conjectura é iniciada pelas dificuldades que todo e qualquer homem pode sentir estando em contato com a natureza, fosse para obtenção de alimentos ou a concorrência de outros animais pelo mesmo provimento. Assim, cada indivíduo precisou aprender a se adaptar às dificuldades corriqueiras, mas também houve a necessidade de se adaptar ao clima de cada região: “À margem do mar e do rio, inventaram a linha e o anzol, e se tornaram pescadores e ictiófagos. Nas florestas, construíram arcos e flechas, e se tornaram caçadores e guerreiros. Nas regiões frias, cobriam-se com as peles dos animais que tinham matado” (ROUSSEAU, 1964, p. 165, 1978, p. 260). A reiteração de diversas situações, os inconvenientes a serem ultrapassados criam uma espécie de mecanismo no homem onde ele começará a perceber relações entre as situações. É o nascimento da reflexão no homem:

Essa aplicação reiterada dos vários seres a si mesmos e de uns a outros levou, naturalmente, a engendrar no espírito do homem as percepções de certas relações. Essas relações, que exprimimos pelas palavras grande, pequeno, forte, rápido, lento, medroso, ousado e outras ideias semelhantes, comparadas à necessidade e quase sem pensar (*songer*), produziram nele uma espécie de reflexão, ou melhor, uma prudência maquinal que lhe indicava as precauções mais necessárias à sua segurança. (ROUSSEAU, 1964, p. 152, 1978, p. 260).²¹

Como ainda não há uma linguagem desenvolvida, Rousseau não pode afirmar que essa aplicação dá ensejo à faculdade reflexiva; porém, o que seria essa prudência maquinal senão a capacidade de prever e procurar soluções e evitar inconvenientes decorrentes de determinadas situações? É, se nos é permitido assim chamar, um estado pré reflexivo em que a linguagem ainda não está presente. É uma capacidade racional nos seus primeiros estágios de desenvolvimento.

É importante destacar que não apenas animais selvagens ou o ambiente entram nas percepções iniciais de relações. O principal objeto que entrará nessa percepção serão os outros homens: “Vendo que todos se comportavam como teria feito em circunstancias idênticas, concluiu que suas maneiras de pensar e de sentir eram inteiramente conformes à sua”. (ROUSSEAU, 1964, p. 166, 1978, p. 261). Esse

²¹ Tradução modificada por nós.

movimento é fundamental para o pensamento político-antropológico de Rousseau. De um ser limitado à sua esfera pessoal, limitado ao conhecimento de si, essas percepções de relações permitem ao homem estabelecer uma similaridade entre suas ações e de um outro ser. O conhecimento de si se expande para o conhecimento do outro.

Entretanto, esse movimento não é feito de um modo ocasional. No puro estado de natureza, como vimos em nossa análise da primeira parte da obra em questão, as necessidades do homem natural não ultrapassam o âmbito físico; sem capacidades de representação, esse homem selvagem está num eterno presente, não há nenhum intermediário entre sujeito e objeto. Quando o método hipotético entra em ação, esse estado de “eterno presente” é suspenso, pois o homem é suposto em uma lógica-histórica. Com a inserção de dificuldades a serem superadas, o homem irá seguir a máxima que aprendeu, qual seja, alcançar o bem-estar que lhe é tão caro: “Ensinando-lhe a experiência ser o amor ao bem-estar o único móvel das ações humanas”. (ROUSSEAU, 1964, p.166,1978, p. 261). Por perceber que outros homens agem como ele em situações idênticas, o amor ao bem-estar levará os homens, quando necessário, se juntar ou se afastar para suprir suas necessidades; porém, nesse momento inicial, a união dura apenas enquanto dura a necessidade. É a força do interesse presente e sensível:

Eis como puderam os homens insensivelmente adquirir certa ideia grosseira dos compromissos mútuos e da vantagem de respeitá-los, mas somente tanto quanto poderia exigí-lo o interesse presente e sensível, posto que para eles não existia a providência e, longe de se preocuparem com um futuro distante, não pensavam nem mesmo no dia de amanhã. (ROUSSEAU, 1964, p. 166,1978, p. 261).

Considerado no estado de pura natureza, o homem não possui nada (nem físico, nem metafísico e nem moral) em si que possibilite que saia de sua esfera pessoal e venha a se juntar a uma sociedade. Porém, colocado hipoteticamente frente a dificuldades que tem necessidade de ultrapassar para alcançar o bem-estar desejado, vemos que as percepções iniciais de relações permitem a ele perceber ações idênticas as suas em outros seres e, desse modo, expandir a esfera pessoal para o conhecimento do outro. Situação essa que só pode ser alcançada graças à piedade, virtude natural que olha de modo imediato e espontâneo para o sofrimento alheio, acrescida de sua capacidade metafísica de

perfectibilidade. O interesse “presente e sensível” de sua situação possibilita, assim, o primeiro movimento de intersubjetividade do homem.

Entretanto, do mesmo que essas novas luzes possibilitaram esse movimento da intersubjetividade, positivo para a espécie como um todo, elas acarretam no nível individual um viés negativo: o orgulho: “Assim, o primeiro olhar que lançou sobre si mesmo produziu-lhe o primeiro movimento de orgulho; assim, apenas distinguindo as categorias por considerar-se o primeiro por sua espécie, dispôs-se desde logo a considerar-se o primeiro como indivíduo”. (ROUSSEAU, 1964, p. 166, 1978, p. 261). Essa tensão entre indivíduo e espécie, positivo e negativo, não abandonará mais os desenvolvimentos ulteriores do homem.

Como afirma Rousseau, “mais o espírito se esclarece, mais a indústria se aperfeiçoa”. Se o primeiro passo possibilitou novas descobertas para a superação das dificuldades, esses primeiros progressos possibilitam que os próximos venham ainda mais rápidos. E assim o homem descobre a habitação:

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 a lenha, cavar a terra e fazer choupanas de ramos, que logo resolveu cobrir de argila e de lama. Essa foi a época de uma primeira revolução que forma o estabelecimento e a distinção das famílias e que introduziu um tipo de propriedade (ROUSSEAU, 1964, p. 168, 1978, p. 262).

Ao conseguir formarem uma primeira cabana, ao cobri-la com argila e lama surge a primeira revolução de fato na vida do homem. De acordo com o genebrino, dessa construção surgirá o hábito de viver em conjunto, momento em que surgem o que podemos chamar de ‘sentimentos de sociabilidade’:

O hábito de viver junto fez com que nascessem os mais doces sentimentos que são conhecidos do homem, como o amor conjugal e o amor paternal. Cada família tornou-se uma pequena sociedade (...) os dois sexos começaram, assim, por uma via um pouco mais suave (molle), 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, 1964, p. 168, 1978, p. 262).

Rousseau inverte a tese clássica de que a relação sexual é o fato marcante que estabelece a família. Segundo o genebrino, é somente a habitação (cabana) que dá

ensejo ao hábito de viver em conjunto e que possibilita a criação da família. E somente com essa habitação é que os ‘doços sentimentos’ de sociabilidade podem surgir. Porém, essa nova situação carrega junto uma nova configuração na vida desses homens:

Nesse novo estado, numa vida simples e solitária, com necessidades muito limitadas e os instrumentos que tinham inventado para satisfazer-las, os homens, gozando de um lazer bem maior, empregaram-no na obtenção de inúmeras espécies de comodidades desconhecidas por seus antepassados; foi o primeiro jugo que, impensadamente, impuseram a si mesmos e a primeira fonte de males que prepararam para seus descendentes. (ROUSSEAU, 1964, p. 168, 1978, p. 262).

O primeiro resultado obtido da divisão do trabalho é um tempo livre maior. Essa cooperação entre os sexos e com a ajuda de instrumentos que possuíam abrem espaço para uma ociosidade no homem. Nessa ociosidade, os homens buscam novas comodidades, e essas comodidades nada mais são que necessidades fictícias. Sempre se passando sem elas, é a ociosidade do novo estado que possibilita que o homem dispense seu tempo em novas buscas que o tornam ainda mais dependente delas e dos outros homens. O que era apenas fictício degenera rapidamente em “verdadeira necessidade” e a privação delas se torna mais onerosa que a posse delas. O quadro teórico que Rousseau desenha pode ser resumido da seguinte maneira: a descoberta da habitação modificou as afecções do homem; com isso, ele obteve mais tempo livre, aumentou o resultado de seus esforços que multiplicaram suas necessidades.

O reconhecimento do outro, portanto, traz essa união entre indivíduos e posteriormente entre as famílias. Porém, ao mesmo tempo, o lado negativo também surge: sentimentos de hostilidade e rivalidade começam a surgir. Diz Rousseau: “Acostumam-se a considerar os vários objetos e a fazer comparações; insensivelmente, adquirem-se ideias de mérito e de beleza, que produzem sentimentos de preferência. À força de se verem, não podem mais deixar de novamente se verem”. (ROUSSEAU, 1964, p.169, 1978, p. 263). Assim, o nascimento da intersubjetividade possibilitou a saída do estado de natureza e, portanto, possui as raízes da civilidade foram o ponto positivo dessa evolução humana. Porém, a violência, a concorrência e a dominação, na esfera individual, foram também produtos desse mesmo ponto inicial. É possível compreender que toda a história hipotética de Rousseau é sempre trabalhada pelo viés da espécie, da sociedade e pelo do indivíduo e, via de regra, cada um implica um ganho

positivo e um negativo. Em sociedade, em que as duas instâncias se imiscuem o tempo inteiro o conflito é sempre flagrante. Por isso, é interessante apontar como Rousseau percebe que entre a sociedade civil, como a conhecemos, e o estado de natureza puro deve ter existido um estado intermediário que, em suas palavras, foi a “melhor época do homem”:

É preciso observar, porém, que a sociedade iniciada e as relações já estabelecidas entre os homens exigiam deles qualidades diversas daquelas que deviam à sua constituição primitiva; que começando a moralidade a introduzir-se nas ações humanas, e constituindo cada um perante as leis o único juiz e vingador das ofensas que recebia, a bondade que convinha ao estado puro de natureza não era mais a que convinha à sociedade nascente. (ROUSSEAU, 1964, p. 170, 1978, p. 264).

Cada indivíduo sendo responsável por sua própria segurança, a ofensa se torna um elemento premente. O temor da vingança se torna um freio que corrige os homens e não os deixa degenerar ou, nos termos de Rousseau, “o terror das vinganças ocupa o lugar de freio das leis”. A moralidade, assim, pode começar a brotar nas relações humanas sem ter a necessidade de um estado policiado com leis e punições. Ao mesmo tempo que a moralidade surge, as capacidades intelectuais possuem um campo fértil para se desenvolverem:

Embora os homens se tornassem menos tolerantes e a piedade natural já sofresse certa alteração, esse período de desenvolvimento das faculdades humanas, ocupando uma posição média exata entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante de nosso amor-próprio, deve ter sido a época mais feliz e a mais duradoura.(ROUSSEAU, 1964, p. 171, 1978, p. 264).

Assim, conseguimos compreender que no estado de natureza o único guia do homem era o amor de si e a piedade. Nesse momento “mais feliz” o amor-próprio já age com vistas a interesses pessoais, porém ainda não se trata de bens materiais. Aqui, o que se compara são habilidades pessoais. O último termo da desigualdade surge quando o homem não mais vive por si mesmo e suas necessidades transmutam-se em dependência do outro:

Em uma palavra: enquanto só se dedicaram a obras que um único homem podia criar, e a artes que não solicitavam o concurso de várias mãos, viveram tão livres, sadios, bons e felizes quanto o poderiam ser por sua natureza, e continuaram a gozar entre si das doçuras de um comércio independente; mas,

desde o instante em que um homem sentiu necessidade do socorro de outro, desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade. (ROUSSEAU, 1964, p. 171, 1978, p. 264-265).

A partir desse momento, é impossível viver sem estar dependente do outro, pois o homem já não basta a si mesmo. De certo modo, se inicia uma dependência econômica, pois os homens começam a se especializar em seus trabalhos, o comércio e a vontade de acumular bens cresce de modo exponente. Nesse momento é que a “piedade começa a ser sufocada”:

Eis, pois, todas as nossas faculdades desenvolvidas, a memória e a imaginação em ação, o amor-próprio interessado, a razão em atividade, alcançando o espírito quase que o termo da perfectibilidade de que é suscetível. Aí estão todas as qualidades naturais postas em ação, estabelecidos a posição e o destino de cada homem, não somente quanto à quantidade de bens e o poder de servir ou de ofender, mas também quanto ao espírito, à beleza, à força e à habilidade, quanto aos méritos e aos talentos. (ROUSSEAU, 1964, p. 175, 1978, p. 267).

A dependência econômica, com essa transformação, se torna também uma dependência moral. A intersubjetividade, definida inicialmente pelas relações de similaridade, agora são fundadas no desejo que cada um possui de aumentar sua própria reputação ou, nas palavras de Rousseau, “no desejo universal de reputação”.

Para concluir, podemos dizer que Rousseau possui uma dupla intencionalidade ao descrever todo esse percurso. Em primeiro lugar, erigir um critério de comparação. Toda a descrição ao longo da primeira parte do *Segundo Discurso* nos mostra que ele opera como um paradigma de funcionamento: Ele é condizente com as necessidades do homem natural, tanto das necessidades físicas como materiais; não há meios para que, por sua própria formação, o homem saia desse estado e, portanto, o estado de natureza puro também pode ser entendido como uma plenitude desejável ao homem. É, se assim podemos chamá-lo, um paradigma teórico acerca da felicidade para o homem natural. Vimos que a piedade é peça fundamental da teoria de Rousseau, pois se ela sozinha não

possibilita ao homem sair do estado de natureza, é ela que abre a porta da intersubjetividade, que é o que permite que o homem alcance um estado onde pode desenvolver todas as suas capacidades. A intersubjetividade, desse modo, se mostra como peça fundamental para a compreensão da construção do homem social de Rousseau.

Em segundo lugar, podemos questionar o limite dessa teoria. Ao finalizarmos nossa questão no *Segundo Discurso*, o máximo que poderíamos dizer é que o desenvolvimento da história humana apresenta dois pólos opostos, onde um ganho positivo é equilibrado por um negativo. Porém, em sociedade, vemos que o lado do indivíduo ultrapassa o da espécie, pois o amor-próprio interessado sufoca cada vez mais a piedade e volta todas as suas capacidades para seus próprios ganhos. Sendo assim, podemos nos perguntar: é possível a piedade, sufocada pelo amor-próprio no homem social? Esse é a tarefa que Rousseau procurará responder no *Emílio*.

II. Paixões, moral e a voz da consciência

I. Paixões e sentimento

Entendemos, a partir de nossa leitura do *Segundo Discurso*, as causas que levaram os homens a abandonar seu estado natural e morar em conjunto com seus semelhantes. Vimos o papel fundamental que as paixões e o sentimento desempenham, como o amor de si e a piedade são os guias inatos presentes no homem. Desde os primórdios da vida social, o orgulho pessoal começou a se misturar em todas as ações dos homens. O olhar do outro é priorizado em detrimento do olhar para si mesmo. Essa mudança é explicada pela transformação do amor de si em amor-próprio. Paixões e sentimento possuem uma importância fundamental na teoria moral de Rousseau, pois são ambas que ditam diversas atitudes dos homens em sociedade. Por isso, neste capítulo, iremos analisar como se dá a relação entre paixões, sentimento, razão e moral, principalmente através das teorias de Rousseau expostas em seu livro *Emílio, ou da educação*, cujo foco principal é demonstrar como as relações morais são formadas através do exemplo do aluno que dá nome ao livro.

Sentimento, como é sabido, possui uma forte associação com as paixões. Ao abrirmos o verbete “Paixões” da *Enciclopédia*, por exemplo, lemos a seguinte definição ao quarto parágrafo:

O prazer e o sofrimento são, portanto, os pivôs sobre os quais giram todos os nossos afetos, conhecidos pelo nome de inclinações e paixões, que são apenas diferentes graus das modificações de nossa alma. Esses sentimentos estão, pois, ligados intimamente às paixões; são os seus princípios e nascem, eles mesmos, de diversas fontes (...) (PAIXÕES, 2015,p. 129).

O sentimento, assim, é explicado como as modificações iniciais que o homem pode sentir e que ocasionam uma sensação de prazer ou sofrimento. As paixões, por outro lado, são definidas, no mesmo verbete, da seguinte maneira:

As tendências, as inclinações, os desejos e as aversões, levados a um certo grau de vivacidade, acrescidos de uma sensação confusa de prazer ou de dor, ocasionados por ou acompanhados de algum movimento irregular do sangue e dos espíritos animais, são o que denominamos *paixões*. Elas chegam a levar à privação da liberdade, estado em que a alma é, de alguma maneira, tornada passiva; daí o seu nome (PAIXÕES, 2015,p. 128).

O autor deste verbete é desconhecido. Isso, porém, não acarreta quase nenhum problema, pois essa apresentação, em linhas gerais, remonta ainda à tradição cartesiana. O próprio Descartes, no artigo 27 de seu *Les Passions de l'âme*, as explica assim:

Depois de considerar como as paixões da alma diferem de todos os outros pensamentos, parece-me que geralmente se podem definir como percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que estão particularmente relacionados com ela, e que são causados, sustentados e fortalecidos por algum movimento dos espíritos. (DESCARTES, 2010,p. 118).

Como se nota, as semelhanças são fáceis de perceber. Trata-se de percepções que dizem respeito à alma, que a modificam e, conforme os movimentos do espírito, geram certas paixões específicas. Não nos espanta, por essa razão, vermos que do mesmo modo que Descartes irá na segunda parte do livro supracitado fazer um quadro explicativo de todas as paixões possíveis, o verbete da *Enciclopédia* do mesmo modo irá tentar resumir de onde elas se originam.

Não é nosso propósito aqui remontar e reconstruir toda a tradição acerca das paixões desde Descartes até Rousseau. Queremos apenas frisar a importância que sempre foi dada às paixões. O sentimento, ao contrário, foi quase sempre usado como um sinônimo para paixões, opiniões, pensamentos e dificilmente teve uma definição própria. Na passagem do século XVII ao XVIII, é perceptível a crescente presença do sentimento como um conceito distinto. Podemos nos lembrar, somente para citar alguns exemplos, os casos de Malebranche (*Recherche de la verité e Traité de la morale*), Hutcheson (*Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*) ou mesmo Shaftsbury (*Inquiry concernin gVirtue or Merit*).

Um dos motivos que, talvez, tenha levado esses filósofos a buscarem novas formas de expressão se deve ao fato das paixões serem descritas por um viés principalmente negativo; “As paixões são as doenças da alma”, lemos na *Enciclopédia*. Descartes, por outro lado, não era tão severo em sua avaliação, mas afirmava que necessitamos de uma maestria das paixões para que possamos ser felizes.²² As paixões devem estar submetidas à razão para poderem ser bem regradas.²³

Gostaríamos de frisar que, apesar desses exemplos, o sentimento não é um conceito definido como o de paixões. Ao olharmos todas as entradas da *Enciclopédia* para *sentiment*, encontramos sete diferenças que vão dos campos mais distantes possíveis, desde seu uso na caça, quando o cachorro tem o sentimento, isto é, sente o cheiro que deve perseguir, passando pela esgrima (sentimento da espada) e os de gramática quando é colocado como sinônimo de opinião ou pensamento; restam, assim, duas outras entradas. Em uma delas, de metafísica (*sentiment intime*) lemos que o sentimento íntimo nada mais é do que a prova cartesiana do *cogito*, uma percepção indubitável de que, quando pensamos, existimos, mesmo que todo o restante seja duvidoso. Por fim, um longo verbete de Henri Fouquet, chamado *Sensibilité, Sentiment*, do campo da medicina, no qual a sensibilidade é a propriedade dos corpos de receber impressões dos objetos externos e produzir movimentos em resposta à sensação sentida. À essa primeira parte é dada o nome de sentimento, que se estende a todo o reino animal.²⁴

Ora, desse pequeno resumo, salta aos olhos a pluralidade que o conceito de sentimento possuía no século XVIII. Rousseau não está isento dessa mesma multiplicidade, como mostra um dicionário clássico²⁵ (“”) onde encontramos sumarizadas quatro acepções para a palavra “sentimento”:

1) Uma opinião, um julgamento, exprimindo uma forte implicação do enunciador;

²² Artigo 212 de *Les Passions de l'âme*. (DESCARTES, 2010, p.251).

²³ “Existe para ele [homem] uma razão que modera as paixões, uma luz que esclarece, regras que o conduzem, uma vigilância que o defende, esforços, uma prudência de que ele é capaz” (PAIXÕES, 2015, p.140).

²⁴ “ (...) o sentimento é definido como uma função do animal, que o constitui como tal, e distinto, portanto, dos seres inanimados; consiste essencialmente numa inteligência puramente animal, que discerne os objetos físicos úteis ou prejudiciais.”(FOUQUET).

²⁵ SGARD, GILOT. *Le vocabulaire du sentiment dans l'oeuvre de Rousseau*. Éditions Slatkine, Geneve-Paris: 1980.

- 2) Fato de ter consciência de qualquer coisa, de experienciar impressões gerais;
- 3) As afecções ternas (amor, ternura);
- 4) Fenômenos afetivos gerais, as emoções, o que se designava até então como sendo “as paixões da alma”

Mesmo para as paixões encontramos definições diferentes do quadro apresentado pela *Enciclopédia*. No quarto livro do *Emílio*, lemos a seguinte afirmação:

Nossas paixões são o principal instrumento de nossa conservação; portanto, é uma tentativa tão vã quanto ridícula querer destruí-las; é governar a natureza, é reformar a obra de Deus. Se Deus dissesse ao homem para destruir as paixões que lhe dá, Deus quereria e não quereria; estaria se contradizendo (ROUSSEAU, 2014, p. 287).

E, um pouco abaixo, complementa: “Nossas paixões naturais são muito limitadas, são os instrumentos de nossa liberdade, tendem a nos conservar. Todas as paixões que nos subjagam e nos destroem vêm-nos de outra parte; a natureza não no-las dá, apropriamo-nos delas à sua revelia” (ROUSSEAU, 2014, p. 287).²⁶

Podemos já notar uma concepção diferente sendo apresentada pelo genebrino. As paixões, que antes vimos como “doenças da alma” ou limitadoras da liberdade, apresentam-se como o instrumento de conservação do homem e como possibilidade de liberdade. Sabemos desde o *Segundo Discurso*, quando Rousseau falava dos “dois princípios anteriores à razão”, do papel proeminente conferido ao amor de si e à piedade. Recapitulemos rapidamente o papel desempenhado por elas.

O amor de si, em poucas palavras, seria em um sentido largo algo como um “instinto de sobrevivência”: ele não depende de nada e de ninguém, pois o desejo de conservação é inato ao homem e se exprime sem nenhuma mediação e é, portanto, um sentimento amoral. Na falta de relações entre os homens, tudo que é natural é expresso de modo livre, sem nenhuma restrição e por isso mesmo não pode implicar alguma

²⁶ Descartes, apesar de afirmar que possuímos apenas seis paixões primitivas (artigo 69) afirma que todas as outras são derivações ou combinações dessas, concepção diferente da de Rousseau, como veremos.

moralidade.²⁷ Caso a natureza humana fosse composta apenas de amor de si, não haveria possibilidade alguma do homem se relacionar com o outro, dado que não existiria razão suficiente para ele perceber alguém como um outro diferente dele. Ele se importaria apenas consigo mesmo. Como disse Rousseau, trata-se de um sentimento que leva qualquer animal a cuidar de sua própria conservação. O selvagem não possui nada além de seus instintos, não possui ainda nem razão nem imaginação. Não haveria, por assim dizer, possibilidade do homem pensar a não ser na sua preservação, ignorando completamente a existência de tudo ao seu redor. O quadro só pode ser diferente por causa da segunda qualidade: a piedade. O que é a piedade? Ela é um sentimento que modera em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, nos diz Rousseau (ROUSSEAU, 1964, p. 156, 1978, p. 254) Grosso modo, poderíamos dizer que o amor de si teria, no estado de natureza, o mesmo estatuto que o egoísmo possui na sociedade: o homem primitivo visa apenas a conservação tal como em sociedade os indivíduos visam apenas seus interesses próprios. Claro que não se trata de um egoísmo, pois isso pressuporia o reconhecimento do outro e a escolha deliberada de desrespeitar o interesse de outrem. Então como a piedade regula a influência do amor de si no homem selvagem?

Rousseau complementa sua descrição da piedade: “ela, no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude”. A piedade é a máxima, presente em todos os homens, que serve de guia de sua conduta. É através dela que o homem poderá sair de si e identificar o outro como um outro eu. A piedade diz aos homens “faze a outrem o que desejas que façam a ti”. Piedade é o sentimento de “co-paixão”, isto é, sentimento em direção ao outro. Por isso, Rousseau falará que dela irão decorrer todas as virtudes sociais como a clemência e a humanidade, pois elas nada mais são do que a piedade aplicada aos fracos ou aos culpados. (ROUSSEAU, 1964, p. 155, 1978, p. 254) Como explica Salinas Fortes:

É possível, assim, caracterizar a *pitié* como uma faculdade *representadora*, ou seja, faculdade de se pôr imaginariamente no lugar do outro, capacidade de “transcendência”, de superação de si. Abertura para o outro ou para a alteridade, ela tem em si mesma algo de móvel: o sentir, nesse caso, é um sentir junto ao

²⁷Encontramos na *Carta a Beaumont* uma confirmação dessa leitura: “fiz ver que a única paixão que nasce com o homem, a saber, o amor de si, é uma paixão em si mesma indiferente quanto ao bem e ao mal, que só se torna boa ou má por acidente e segundo as circunstâncias em que se desenvolve”. (ROUSSEAU, 1964, p. 936, 2005, p. 48).

outro, que é, como tal, transporte e movimento imaginário para fora. (SALINAS FORTES, 1997,p. 61, grifo do autor).

É por essa razão que Rousseau criticará Hobbes, pois o britânico afirmará que o homem é naturalmente mau simplesmente porque ele não possui ideia de bondade; porém, todos os atos do selvagem – mesmo os violentos – são isentos de julgamento. Ele não ataca alguém baseado em uma concepção de violência que outros homens podem exercer. É apenas o amor de si agindo, como em qualquer outra situação de perigo.

Hobbes não viu que a mesma causa que impede os selvagens de usar a razão, como o pretendem nossos juristas, os impede também de abusar de suas faculdades, como ele próprio acha; de modo que se poderia dizer que os selvagens não são maus precisamente porque não sabem o que é ser bons, pois não é nem o desenvolvimento das luzes, nem o freio da lei, mas a tranquilidade das paixões e a ignorância do vício que os impedem de proceder mal. (ROUSSEAU, 1964, p. 154, 1978, p. 252)

Hobbes falhou em não perceber o outro princípio que guia a natureza humana: a piedade. Sem a piedade, o homem só se importaria com sua própria conservação. O amor de si seria o único agente atuante na natureza humana, e assim o homem nada faria por um outro, pois sempre colocaria sua conservação acima de tudo:

Os homens jamais passariam de monstros se a natureza não lhes tivesse conferido a piedade para apoio da razão (...) decorrem somente dessa qualidade todas as virtudes sociais que quer contestar nos homens. Com efeito, que são a generosidade, a clemência, a humanidade, senão a piedade aplicada aos fracos, aos culpados ou à espécie humana em geral? (ROUSSEAU, 1964, p. 155, 1978, p. 254)

É por esse motivo que a piedade funciona como o “freio tão salutar” para as paixões humanas. Ela, sozinha, produz todo o necessário para a convivência harmoniosa entre os homens, pois ela é uma máxima natural presente no coração de todos os homens: “alcança teu bem com o menor mal possível para outrem”. (ROUSSEAU, 1964, p. 156, 1978, p. 254) Como não há qualquer faculdade agindo em concorrência com ela, a identificação com o sofrimento é “infinitamente mais íntima no estado de natureza do que no estado de raciocínio”.

Essa concepção do *Segundo Discurso* parece concordar com o que vemos exposto no *Emílio*:

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 tem 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 (ROUSSEAU, 2014, p. 288).

Ora, as características são semelhantes. Em ambas as obras, o amor de si é apresentado com o princípio anterior à todas as paixões e o fato de ser natural ao homem e de suas modificações podemos ver surgirem todas as outras. Porém, a advertência que Rousseau acrescenta é digna de nota: a maioria das modificações que o homem sofre são nocivas, pois não deveriam ocorrer, já que não fazem parte de sua natureza primeira. É que, com as paixões, nas palavras do genebrino, se instaura um “momento de crise” (ROUSSEAU, 2014, p. 286). Essa crise é a passagem da infância para a vida adulta. O que ela representa?

No *Segundo Discurso*, toda a apresentação é feita a partir do homem selvagem. Em nenhum momento o vemos falar de um crescimento desse selvagem. Ele já nos é apresentado como homem (ao menos na parte física) e a criança não faz parte da discussão. Qual o motivo dessa mudança no *Emílio*? Algumas razões apontam para uma possível explicação.

Em primeiro lugar, a diferença do objeto de estudo. O *Segundo Discurso*, inserido em um debate com a tradição do direito natural, tem por finalidade discutir como foi possível ao homem selvagem se juntar em uma associação civil com outros homens. O escopo, assim, é entender o possível processo histórico-genealógico do homem que possibilitou essa transformação. No *Emílio*, o foco se desloca para outro lugar. Como o próprio subtítulo dessa obra diz, o objeto de estudo desse tratado é a educação. No início de seu livro, Rousseau afirmará: “Tudo o que não temos ao nascer e de que precisamos quando grandes nos é dado pela educação” (ROUSSEAU, 2014, p. 09). Esse trabalho, assim, irá explicitar qual o papel da educação na formação do

homem e como ela deverá ser aplicada. Assim, se nos é permitido, a título de clarificação, podemos dizer que o *Emílio* começa onde terminou o *Segundo Discurso*. Após saber como pôde o homem natural se filiar em uma sociedade civil, agora que ele já está corrompido, resta saber o que é possível fazer pela educação desse ser civil e degenerado. Voltaremos a este ponto.

Em segundo lugar, uma mudança também de opositores. No *Segundo Discurso* as discussões versavam sobre questões do jusnaturalismo moderno e Rousseau discutia claramente com os principais teóricos dessa vertente, como Hobbes ou Pufendorf. Já no *Emílio*, lemos a seguinte afirmação no discurso do vigário saboiano: “Todas as disputas dos idealistas e dos materialistas nada significam para mim; suas distinções sobre a aparência e a realidade dos corpos são quimeras” (ROUSSEAU, 2014, p. 379). Apesar da aparente desimportância que Rousseau confere aos materialistas nessa passagem, acreditamos que o combate ao materialismo é um dos *leitmotivs* da obra, explicando a necessidade de Rousseau escrever no *Emílio* três livros sobre o desenvolvimento da criança para poder fornecer a explicação de como nossas faculdades se desenvolvem. As próprias notas de Rousseau à sua edição do *De L'esprit* de Helvétius confirmam essa hipótese:

Em todo caso, procurei combatê-lo e estabelecer a atividade de nossos julgamentos, e nas notas que escrevi no início deste livro, e especialmente na primeira parte da profissão de fé do Vigário saboiano. Se eu tiver razão e o princípio do senhor Helvetius e do autor acima referido estiver errado, o raciocínio nos capítulos seguintes, que são apenas consequências do mesmo, cai, e não é verdade que a desigualdade de espíritos seja apenas o efeito da educação, embora possa ter uma influência significativa sobre ela. (ROUSSEAU, 1969, p. 1129).

É claro que, apesar de Rousseau dirigir sua diatribe contra os materialistas, principalmente na primeira parte da *Profissão de fé*, acreditamos que os três livros anteriores são a preparação para a argumentação final. Voltaremos a esse ponto. Passemos, então, ao primeiro livro do *Emílio*.

Como ponto de partida, vejamos o argumento que conclui o primeiro livro do *Emílio*, isto é, seu último parágrafo:

Os primeiros desenvolvimentos da infância dão-se quase todos ao mesmo tempo. A criança aprende a falar, a comer e a andar aproximadamente ao mesmo tempo. Esta é propriamente a primeira fase de sua vida. Antes, não é nada mais do que aquilo que era no ventre da mãe; não tem nenhum sentimento, nenhuma ideia; mal tem sensações e nem mesmo percebe a sua própria existência. (ROUSSEAU, 2014, p. 68).

A conclusão do livro é, no mínimo, interessante. Após percorrer um longo percurso para explicar os primeiros desenvolvimentos desde o nascimento – isto é, a alimentação, os primeiros movimentos e a linguagem – Rousseau, como que de um golpe único, afirma que antes dessa tríade surgir o homem é praticamente nulo; porém, esse trecho contém também os primeiros “instrumentos” que servirão de condutor no crescimento do homem: as sensações, os sentimentos e as ideias.

Ora, isto está de acordo com uma das primeiras definições de Rousseau neste livro: “Nascemos sensíveis e, desde o nascimento, somos afetados de diversas maneiras pelos objetos que nos cercam” (ROUSSEAU, 2014, p. 10). Assim, a abertura para a compreensão do homem parte de uma definição clara: nascemos sensíveis. O que isso quer dizer? Todos os objetos do mundo exterior já estão em contato conosco desde o nascimento. Mesmo sem ser consciente dessa relação, é a experiência sensível que é o ponto de partida da formação do homem. Por isso Rousseau acrescenta:

Assim que adquirimos, por assim dizer, a consciência de nossas sensações, estamos dispostos a procurar ou a evitar os objetos que as produzem, em primeiro lugar conforme elas sejam agradáveis ou desagradáveis, depois, conforme a conveniência ou inconveniência que encontramos entre nós e esses objetos e, enfim, conforme os juízos que fazemos sobre a ideia de felicidade ou de perfeição que a razão nos dá (ROUSSEAU, 2014, p. 10).

Desse modo, partindo da experiência sensível, podemos observar as primeiras disposições que surgirão no espírito da criança. Em primeiro lugar, a aproximação ou afastamento de acordo com o critério do prazer ou desprazer; em seguida, a adequação que determinado objeto possui conosco e, por fim, nossa relação racional construída com o objeto que possui como pano de fundo a felicidade. Assim, esse movimento inicial começa explicando exatamente como se desenvolverá *Emílio*: de um ser

puramente senciente, atinge-se um segundo nível onde a imaginação ajudará a definir a conveniência e, ao final, a razão.

Ele também chamará essas características de ‘disposições primitivas do homem’. Sem dúvida, uma das primeiras lembranças que essas descrições remetem é a figura do selvagem do *Segundo Discurso*:

O homem selvagem, abandonado pela natureza unicamente ao instinto (...) começará, pois, pelas funções puramente animais. Perceber e sentir será seu primeiro estado, que terá em comum com todos os outros animais; querer e não querer, desejar e temer, serão as primeiras e quase as únicas operações de sua alma, até que novas circunstâncias nela determinem novos desenvolvimentos (ROUSSEAU, 1964,p. 142-143, 1978,p. 244).

Apesar de muito semelhantes, já que tanto a criança como o selvagem estão desprovidos de toda as suas capacidades intelectuais, o selvagem é já um homem adulto. Como o selvagem não possuía nenhuma relação, não percebia nem o outro como seu igual, a relação é basicamente instintiva e animal. É só nos lembrarmos da descrição de como dois selvagens podem se acasalar e a relação entre mãe e filho²⁸. Ambos sendo seres puramente senciente, mas com a diferença primordial de que a criança do *Emílio* é já um ser inserido em um contexto social. Por isso, Rousseau afirmará na abertura dessa obra que “tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas, tudo degenera entre as mãos do homem” (ROUSSEAU, 2014, p. 07). Se o desenvolvimento do selvagem passou por diversos acasos que foram continuamente levando-o a um estado degenerado, é o mesmo plano, mas em um novo contexto que se dará o combate que Rousseau se propõe no *Emílio*: como evitar que o homem social cresça sem que se degenere? A resposta de Rousseau é aparentemente simples: seguir a “marcha da natureza” (ROUSSEAU, 2014, p. 04).

Não à toa, a abertura do primeiro livro começa com uma metáfora de uma planta para explicar o que acontece ao homem. A criança é tratada desde seu nascimento tendo em vista uma profissão; os conhecimentos que precisa adquirir são a prioridade de sua

²⁸ “Cada um [dos selvagens] 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 (...) 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 força para procurar alimento, não tardavam a abandonar a própria mãe (...) logo encontravam-se em situação de nem sequer se reconhecerem uns aos outros” (ROUSSEAU, 1964, p. 147, 1978, p. 247).

educação. Poda-se, corta-se, tenta-se fazê-la seguir um caminho que não é o natural. Donde o argumento de Rousseau, repetido diversas vezes, segundo o qual não se ensina nada de útil às crianças, quando se multiplica as ideias, as palavras, os ofícios e nada lhe é dito sobre como viver. Tanto que Rousseau expressa isso sem meias palavras: “Antes da vocação dos pais, a natureza o chama para a vida humana. Viver é o ofício que quero ensinar-lhe” (ROUSSEAU, 2014, p. 15). Parece algo banal afirmar que se deseja ensinar a viver. Afinal de contas, não seria só necessário estar vivo para que se possa viver?

A ideia subjacente ao ‘ensinar a viver’ é a crítica ao comportamento de seus contemporâneos em relação aos seus filhos. A tendência dos pais é a de sempre proteger seus filhos; deixá-los na situação mais confortável possível, tentar evitar que algo aflija a criança. Se possível, os pais levarão esse cuidado até a idade adulta ou, em alguns casos não raros até mesmo depois. Esse é o ponto decisivo para Rousseau: proteção excessiva da criança se transforma em um não-viver, pois o único objetivo de existir passa a ser uma fuga constante da morte; para se evitar o fim da vida humana, o homem acaba por deixar de lado a própria existência. O que explica a ferocidade de nosso filósofo: “Pode-se conceber um método mais insensato do que educar uma criança como se nunca tivesse de sair do seu quarto, como se tivesse de estar sempre rodeada pelos seus?” (ROUSSEAU, 2014 p. 16).

Ora, é impossível para qualquer pessoa prever todos os acontecimentos que surgirão ao longo da vida. Não se trata de encarar a educação como “corretora”, em que se ensina como se comportar em cada local, como ser polido e evitar gafes. É realmente ensiná-la a viver: “Viver não é respirar, mas agir; é fazer uso de nossos órgãos, de nossos sentidos, de nossas faculdades, de todas as partes de nós mesmos que nos dão o sentimento de nossa existência. O homem que mais viveu não é o que contou maior número de anos, mas aquele que mais sentiu a vida.” (ROUSSEAU, 2014, p. 16).

Aqui podemos começar a refletir sobre a ideia de sentimento. Ao reler essa última citação de Rousseau, a ideia central está presente na ação. Viver é agir. A ação é descrita como o uso dos sentidos, das faculdades; assim, podemos inferir que a ação pressupõe duas partes: a primeira, puramente passiva, representa a ação dos objetos sobre nosso corpo; a segunda, é quando possuímos uma reflexão acerca dessa sensação. A soma desses movimentos possibilitaria o surgimento de um sentimento de existência. Mas é possível para a criança esse sentimento?

Sobre essa primeira infância Rousseau já dizia: “Nascemos sensíveis e, desde o nascimento, somos afetados de diversas maneiras pelos objetos que nos cercam”. E acrescenta: “Acorrentada a órgãos imperfeitos e semiformados, a alma não tem nem mesmo o sentimento de sua própria existência. Os movimentos, os gritos da criança que acaba de nascer são efeitos puramente mecânicos, carentes de conhecimento e vontade” (ROUSSEAU, 2014, p. 46).

A criança ainda não pode ter o sentimento de sua existência pois suas capacidades ainda não estão totalmente desenvolvidas. Falta-lhe imaginação, memória, razão, ou seja, todas as faculdades. A criança é afetada, mas não tem consciência do objeto. Não há, por assim dizer, intencionalidade. Toda representação dos objetos que atingem nossos sentidos necessita de um **eu** que se manifesta com a consciência de ser afetado. É o que Rousseau tenta exprimir com o argumento de uma criança que nasce como um homem adulto:

(...) o contato de suas mãos estaria em seu cérebro; todas as suas sensações se reuniriam num só ponto; ele só existiria no comum *sensorium* só teria uma ideia, a de *eu*, à qual ligaria todas as suas sensações, e essa ideia, ou antes, esse sentimento, seria a única coisa que ele teria a mais que uma criança comum (ROUSSEAU, 2014, p. 47).

Assim, o ‘homem-criança’ teria apenas essa ideia que permite fazer a conexão entre o mundo exterior e o interior. Disso não se segue nenhuma outra vantagem. Rousseau diz claramente que ele seria, no máximo, “um autômato”. Ele não teve o desenvolvimento necessário para aprender a viver, não teria aprendido as operações mais básicas e estaria condenado a esse estado de ignorância e estupidez.

Com a criança, porém, a história é outra. Ela, que não possui nada no início da sua vida, tem a passividade como aliada para poder desenvolver plenamente suas capacidades. Rousseau diz: “As primeiras sensações das crianças são puramente afetivas, elas só percebem o 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” (ROUSSEAU, 2014, p. 49). Ou, ainda: “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 as primeiras matérias de seus conhecimentos” (ROUSSEAU, 2014, p. 51). Por ser fraca e não conseguir fazer

nada por conta própria, a criança conta com o suporte de seus pais para progredir e se tornar mais forte. Fraqueza essa que é necessária:

É preciso que o corpo tenha vigor para obedecer à alma; um bom servidor deve ser robusto. Sei que a intemperança excita as paixões; no longo prazo, ela também esgota o corpo. As macerações, os jejuns não raro produzem o mesmo efeito por uma causa oposta. Quanto mais fraco é o corpo, mais ele comanda; quanto mais forte ele é, mais obedece (ROUSSEAU, 2014, p. 34).

Um corpo fraco tem ouvidos apenas para as necessidades do corpo; quer se alimentar, andar e nada mais. Por isso na fase inicial de suas vidas as crianças choram para tudo: não possuem força alguma, precisam sempre de auxílio para realizar qualquer coisa. A força é um elemento essencial para o crescimento:

Outro progresso torna a queixa menos necessária às crianças: é o de suas forças. Podendo mais por si mesmas, precisam com menos frequência recorrer aos outros. Junto com a força, desenvolve-se o conhecimento, que as põe em condições de dirigi-la. É nesse 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 capaz de felicidade e de miséria. Portanto, é importante começar a considerá-lo agora como um ser moral (ROUSSEAU, 2014, p.71-72).

O movimento do crescimento é feito em duas vias concomitantes; só com o desenvolvimento físico e psíquico é que se irá cristalizar a consciência de si mesmo; ao realizar qualquer ato no mundo, a criança precisa empregar sua força; e sua ação no mundo só pode ser realizada tendo o conhecimento de que a cada momento do tempo presente é o mesmo agente, o **eu**, que o realiza de modo consciente. Daí a importância da memória. Isso é tornar-se uno: o mundo físico e psíquico se reúnem na ação exercida pelo mundo exterior.

A passividade explica o parágrafo final do primeiro livro do *Emílio*: tudo está acontecendo ao mesmo tempo, as primeiras necessidades da criança são todas supridas. E o que possibilitará esses primeiros desenvolvimentos é a sucessão de movimentos que poderão formar, pouco a pouco, a ideia de **eu** que estabelecerá a conexão entre o exterior e o interior e, também, entre a passividade das sensações e a ação que será

exercida pela criança. Ela deixa de ser um “quase nada” e está efetivamente na primeira fase de sua vida.

A criança oscila, assim, entre passividade e atividade em seus primeiros desenvolvimentos, movimento esse que não pode depender de nenhuma faculdade intelectual. A criança apenas sente:

Foi assim que a natureza, que tudo faz do melhor modo, inicialmente o instituiu. Ela lhe dá de imediato apenas os 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 (ROUSSEAU, 2014, p.75).

Existe “certa oscilação”, como lemos nas notas da obras completas da *Pléiade*, “entre passividade e atividade para o sentimento”. (ROUSSEAU, 1969, p. 1295). Concordamos com essa afirmação, mas precisemos o sentido de ‘oscilar’: ele oscila, como o movimento de um pêndulo de um relógio. O sentimento será o pêndulo na transição entre a existência interior do eu e a experiência do mundo sensível, a natureza de um lado, a consciência interna no outro extremo. Do mesmo modo que o relógio necessita de ajustes e suplementos para que não haja variações em sua medições, o homem em sociedade também precisa ser equilibrado. Essa será a função da educação. Da passividade do sujeito senciante à atividade – ao viver, sentir a vida – o sentimento será o pêndulo ajustado pela educação. Ao receber as sensações dos objetos exteriores, o animal sempre responderá de uma determinada maneira. No homem, o sentimento, portanto, se apresenta como um segundo nível em que as sensações não são só percebidas, mas vivenciadas pelo **eu**. O sentimento, por conseguinte, é uma impressão, uma marca universal: “ *Parece-me necessário distinguir entre impressões puramente orgânicas e locais e impressões universais que afetam todo o indivíduo. Os primeiros são apenas sensações, os outros são sentimentos*” (ROUSSEAU, 1969, p. 1121).

Conseguimos, assim, ter uma compreensão desse comentário de Rousseau: “A expressão das sensações está nas caretas e a expressão dos sentimentos está nos olhares”

(ROUSSEAU, 2014, p. 53). Sem razão, vontade, memória ou imaginação, somente as sensações são o material do bebê. O que não o torna um autômato: ele já expressa sua vivência no mundo. As sensações são expressas pelas caretas, onde podemos ver “sorriso, desejo ou o terror”. Daí também, o motivo de Rousseau afirmar: “seus olhos opacos não dizem quase nada” (ROUSSEAU, 2014, p. 53).²⁹ A criança não tem ainda as ferramentas necessárias para ter consciência do sentimento que a afeta: ela é quase uma “pura existência”.

II. Imaginação e razão da criança

Assim, pudemos dar os primeiros passos para compreender a importância da gênese da vida de Emílio.³⁰ Saindo do estado inicial caracterizado como “pura existência”, a criança pode agora trilhar o caminho da natureza:

A infância tem o seu [lugar] na ordem da vida humana: é preciso considerar o homem no homem e a criança na criança. Determinar para cada qual o seu lugar e ali fixá-lo, ordenar as paixões humanas conforme a constituição do homem, é tudo o que podemos fazer por seu bem-estar (ROUSSEAU, 2014, p. 74).

O próximo passo, portanto, será entender como é possível ordenar as paixões humanas para que elas se limitem às necessidades do homem e não o coloquem em contradição consigo mesmo, sempre desejando mais e mais e vivendo em um estado de constante miséria. É o que lemos: “Todo desejo supõe privação, e todas as privações que sentimos são penosas; portanto, é na desproporção entre nossos desejos e as nossas faculdades que consiste a nossa miséria” (ROUSSEAU, 2014, p.74). Mas, afinal, o que causa esse desnivelamento entre nossos desejos e nossas faculdades?

Em uma passagem citada anteriormente, sobre como a natureza instituiu o homem, outro trecho chama nossa atenção. Destaquemos a passagem:

Assim que suas faculdades virtuais se põem em ação, a imaginação, a mais ativa de todas, desperta e as ultrapassa. É a

²⁹ Ou, no segundo livro, onde Rousseau diz: “seus olhos, que o fogo do sentimento ainda não anima, têm pelo menos toda a sua serenidade nativa” (ROUSSEAU, 2014, p. 204).

³⁰ Emílio, no segundo livro, está na idade compreendida entre dois e doze anos.

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 (ROUSSEAU, 2014, p. 75).

A imaginação possui um lugar proeminente dentro o desenvolvimento das faculdades, pois é ela que pode criar novas realidades e novos desejos para o homem. Se não houver algo que possa limitar a imaginação, ela fará os desejos crescerem em um nível exponencial e é impossível para qualquer homem suprir todos esses desejos. Essa faculdade coloca o homem mais distante de sua condição natural, pois amplia o mundo de possibilidades de tal maneira que é impossível a qualquer homem o englobar em sua totalidade.

É um duplo problema que se coloca: de um lado, o corpo não possui as forças para alcançar os objetos que deseja; de outro, a alma que deseja se esgota e se torna miserável: “A miséria não consiste na privação das coisas, mas na necessidade que sentimos dela” (ROUSSEAU, 2014, p. 75). Donde a famosa citação de Rousseau: “O mundo real tem seus limites, o mundo imaginário é infinito. Já que não podemos ampliar o primeiro, reduzamos o segundo, pois é unicamente da diferença entre eles que nascem todos os sofrimentos que nos tornam realmente infelizes” (ROUSSEAU, 2014, p. 75).

A questão acerca da felicidade se torna intrínseca ao problema da imaginação. Não sem motivo, a definição que Rousseau dá para a felicidade possível é negativa: “A felicidade do homem aqui na Terra é apenas, portanto, uma condição negativa; devemos medi-la pela menor quantidade de males que se sofrem” (ROUSSEAU, 2014, p. 74). Onde se encontra, então, a solução para esses limites? Novamente, é uma questão de força ou, mais precisamente, de fraqueza:

A palavra fraqueza indica uma relação, uma relação do ser ao qual aplicamos. Aquele cuja força excede as necessidades, ainda que seja um inseto ou um verme, é um ser forte; aqueles cujas necessidades excedem a força, ainda que seja um elefante ou um leão, ou um conquistador, um herói, ou mesmo um deus, é um ser fraco (ROUSSEAU, 2014, p. 76).

Assim, o que é ser forte? É se contentar “com ser o que é” (ROUSSEAU, 2014, P. 76) e o fraco é aquele que deseja “erguer-se acima da humanidade”. Retorna-se aqui,

em outra roupagem, um problema que Rousseau já tratara desde seu *Primeiro Discurso*: a diferença entre ser e parecer ser. O problema da felicidade está diretamente ligado à vida interior. O homem que sabe viver consigo mesmo, que aprende que basta ser, não terá necessidade de parecer ser. É na harmonia entre o homem e a natureza que o genebrino tanto insiste. A vida em sociedade destrói a relação interior do homem pois o outro se coloca como modelo para comparação, tal como o *Segundo Discurso* longamente demonstra. O centro é deslocado da interioridade do eu, da autossuficiência para o desejo de se colocar acima do outro. Não se trata de uma aceitação de uma posição inferior ou mesmo de transformar uma negatividade que percebe outros homens como sendo melhores em determinadas coisas, segundo a qual o ser humano deve se contentar com sua posição. É a percepção de que a felicidade se encontra na vivência do eu e não envolve o outro. Na relação social, o necessário nunca é suficiente. Ao desejar sempre mais, por acreditar que assim será mais feliz, o homem só se torna mais triste, pois o objeto do desejo não parará nunca de crescer. Quando obtemos mais do que o necessário, deixa-se de viver para si e adentra-se em uma nova relação com o mundo exterior; ele torna-se mais importante do que o mundo interior. É o que Starobinski chama de “aventura do desejo”:

Para ser honesto, a aventura do desejo não parte de um objeto real: esse objeto será continuamente buscado, sem poder defini-lo. O que vemos no início é uma emoção cega: um poder desejante que ainda é incapaz de escolher entre as muitas figuras que estão à sua disposição no mundo exterior. (STAROBINSKI, 1960, p. 54).

É por essa razão que felicidade e liberdade estão intrinsecamente conectadas:

Antes que os preconceitos e as instituições humanas tenham alterado nossas inclinações naturais, a felicidade das crianças e dos homens consiste no uso de sua liberdade. Mas, nos primeiros, esta liberdade é limitada pela fraqueza. Quem faz o que quer é feliz quando basta a si mesmo (ROUSSEAU, 2014, p. 82).

Criada pela vida social, a dependência de outros homens impossibilitaria ao homem bastar-se a si mesmo. Sempre dependente, não poderá experienciar quase nunca momentos de felicidade, pois seus desejos sempre serão em maior número e impossíveis de conquistar apenas com a própria força. A cada momento necessitamos de um recurso que não possuímos. Por isso Rousseau afirmará que a criança não deve sair da

dependência das coisas, isto é, da natureza. Choro, polidez, paixões são ações que aprendemos em sociedade para manifestar nossa insatisfação diante de uma contrariedade que acreditamos sofrer. Transformam o estado da criança e a tornam dominadora e seus desejos se multiplicarão ao infinito. Serão infelizes e muito mais quando adultas. Isso explica a comparação com o homem no estado de natureza que, segundo Rousseau, é o único que pode ser feliz.³¹

Ora, o selvagem é um caso isolado. O que é interessante marcar dessa felicidade parcial que o homem social pode obter, é o fato de que somente experimentando males é que ele poderá perceber quais são seus momentos de gozo:

Se o físico vai bem demais, o moral corrompe-se. O homem que não conhecesse a dor não conheceria nem a ternura da humanidade, nem a doçura da comiseração. Seu coração não se emocionaria com nada, ele não seria sociável, seria um monstro entre seus semelhantes (ROUSSEAU, 2014, p. 86).

É interessante notar aqui esse cruzamento entre o físico e o moral. Antes de tudo, cabe frisar que a força pode impedir o surgimento da moral. Um homem forte, pleno de si, que se basta para tudo – como o selvagem – não terá necessidade de sair de si mesmo e estabelecer relações com outros homens. Entendemos, também, que a tristeza³² é necessária para o estabelecimento da moral. Caso a pessoa não tenha meios de comparar seu estado atual com o de um terceiro, será impossível que se coloque no lugar dela. Mesmo que não seja nomeado por Rousseau, esse transporte só poderá ser realizado através da imaginação. Do mesmo modo que amplia o mundo dos desejos, somente a imaginação pode apresentar o mundo externo, pois ela é capaz de formar imagens:

Antes da idade da razão, a criança não recebe ideias, apenas imagens, e a diferença entre umas e outras é que as imagens são apenas pinturas absolutas dos objetos sensíveis, e as ideias são noções dos objetos determinadas por relações. Uma imagem pode estar sozinha no espírito que a imagina, mas toda ideia supõe outras ideias. Quando imaginamos, não fazemos nada além de ver; quando concebemos, comparamos. Nossas

³¹ “Quem faz o que quer é feliz quando basta a si mesmo: é o caso do homem que vive no estado de natureza” (ROUSSEAU, 2014, p. 82).

³² Esse ponto será desenvolvido com mais detalhes na discussão acerca do quarto livro do *Emílio*.

sensações são meramente passivas, ao passo que todas as nossas percepções ou ideias nascem de um princípio ativo que julga (ROUSSEAU, 2014, p. 120).

O papel da imaginação é determinante nessa fase da vida, pois ela permite a formação de imagens; ela estabelecerá a relação de Emílio com o mundo. Não haverá relação entre consciências, mas ele pode ver as coisas no mundo. A imaginação, portanto, permite passar do nível da sensação pura para o de imagens. Apesar de Rousseau insistir que a criança nesse momento não possui razão e nem moral³³, ele mesmo admite: “Considero impossível que em meio à sociedade se possa levar uma criança de doze anos sem lhe dar alguma ideia das relações de homem para homem e da moralidade das ações humanas” (ROUSSEAU, 2014, p. 102-103). Apesar da aparente contradição, essa afirmação está em harmonia com o texto de Rousseau. Não há ainda um princípio ativo que julga. Conceber uma ideia, é compará-la. São necessárias duas ideias distintas para que o julgamento possa comparar as relações existentes entre elas. Entendemos, assim, como “seu saber está na sensação, nada passou para o entendimento” (ROUSSEAU, 2014, p. 120). As crianças possuem um tipo de raciocínio (ROUSSEAU, 2014, p. 121); porém, não é um de raciocínio lógico que possibilita a previdência, o pensamento sobre o futuro. É necessário sair de si mesmo e se colocar em outro momento e calcular, comparar todos os resultados possíveis que as ações do presente terão no futuro, e, assim, escolher o que seria mais vantajoso. Emílio pode raciocinar sobre as afecções sensíveis, pois tudo permanece na esfera pessoal do sentimento; ele não possui o necessário para sair de si, pois isso envolve raciocinar sobre os objetos próprios da razão: no caso aqui, o interesse futuro e os deveres do homem. Como explica André Charrak (2009, p. 723-724, grifo do autor), “(...) todas as afecções de Emílio se relacionam com a conservação de si, disposição primitiva, inata do ser sensível e não envolve a existência do outro como tal, que ele não identifica verdadeiramente como um ser sensível - digamos, em suma, que ele não tem relação *humana* com os homens”.

Essa razão que começa a se revelar só “julga, prevê, raciocina sobre tudo o que se relaciona imediatamente com ele mesmo” (ROUSSEAU, 2014, p. 139). E mais:

³³ “Exercitai seu corpo, seus órgãos, seus sentidos e suas forças, mas conservai sua alma no ócio tanto tempo quanto possível” (ROUSSEAU, 2014, p. 97).

Formam em nós a única espécie de razão de que a primeira idade é capaz, e a mais necessária a todas as idades. Eles nos ensinam a conhecer bem o emprego de nossas forças, as relações entre os nossos corpos e os corpos circunstantes, o emprego dos instrumentos naturais que estão ao nosso alcance e que se adaptam aos nossos membros (ROUSSEAU, 2014, p. 147).

Insistamos nesse ponto: a razão ainda não é lógica. Ela está circunscrita à esfera que envolve diretamente a criança; é uma relação instrumental com o mundo exterior; de percepção, força, utilidade. Com a força crescente e a conseqüente expansão para fora de si - “que começa a andar e entra no espaço do mundo” – a razão é uma faculdade, um instrumento de percepção. Por isso essa primeira razão é chamada de razão sensitiva (ROUSSEAU, 2014, p. 148).

Com isso, podemos compreender como Rousseau estabelece a existência do sentimento de justiça:

Nossos primeiros deveres são para com nós mesmos; nossos sentimentos primitivos concentram-se em nós mesmos; todos os nossos movimentos naturais relacionam-se primeiramente com nossa conservação e nosso bem-estar. Assim, o primeiro sentimento de justiça não vos vem daquela que nós devemos, mas sim da que nos é devida (ROUSSEAU, 2014, p. 103).

Todas as capacidades que Emílio desenvolveu até então lhe servem como guia para sua própria conservação. O sentimento de justiça torna-se ato não a partir das relações inter-humanas, que não são apreendidas pelo aluno, mas dos desdobramentos sentidos na esfera pessoal quando se nota que aquilo que ela vê como seu direito lhe é negado. A sensação, transformada no âmago do **eu**, é sentida de uma nova forma; a partir da experiência atual o sentimento de justiça vai da potência ao ato.

As imagens, assim, possuem uma tripla função: “[gravar] todas as ideias que ela pode conceber e lhe são úteis, todas as que se relacionam com sua felicidade e um dia devem ajudá-la a compreender seus deveres” (ROUSSEAU, 2014, p. 127). Não há ainda memória, pois ela só diz respeito às ideias e Emílio guarda apenas sensações, imagens. Nesse sentido, podemos dizer que a imagem nada mais é que um signo sem valor algum, pois ainda não possui nenhum sentido além do mero dado, pois ‘dar sentido a algo’ implica raciocínio e comparação. O sentimento, as afecções sensíveis, irão imprimir no espírito tudo o que é positivo na esfera pessoal de Emílio; para que, no

futuro, quando as relações morais estiverem estabelecidas, ele possa sair de si e ter como ponto de referência esse momento em que nada o afligia e ele vivia bem consigo mesmo.

Por isso Rousseau afirma que “a infância tem maneiras de ver, de pensar e de sentir que lhe são próprias” (ROUSSEAU, 2014, p. 91). A razão intelectual não possui lugar ainda, pois ela é somente “o freio da força, e a criança não precisa desse freio” (ROUSSEAU, 2014, p. 92). Não podemos nos esquecer, contudo, que a criança continua crescendo e suas forças também:

À medida que o ser sensitivo se torna ativo, adquire um discernimento proporcional às suas forças; e é somente com a força que excede aquela de que precisa para conservar-se que se desenvolve nele a faculdade especulativa própria para empregar esse excesso de força em outros usos (ROUSSEAU, 2014, p. 136-137).

A força desenvolvida cresce exponencialmente; com isso, a razão se desenvolve para controlar essa força, que de outro modo ficaria desregrada. Por isso a criança menor, mais fraca, fica isolada na sua própria esfera pessoal.

III. Imaginação e Moral

Vimos, até agora, toda a preparação necessária para Emilio poder ser introduzido no mundo moral. Por isso, o quarto livro dessa obra se inicia com a já famosa frase: “Nascemos, por assim dizer, duas vezes: uma para existir, outra para viver; uma para espécie, outra para o sexo” (ROUSSEAU, 2014, p. 285). Resumidamente, podemos dizer que esse segundo nascimento será aquele no qual a imaginação revelará toda sua potência, a sensibilidade se torna ativa e a consciência aparecerá. Mas, não nos adiantemos.

Já havíamos comentado sobre os momentos de crise que a criança passa. Rousseau retoma essa expressão e agora acrescenta: “essa tempestuosa revolução é anunciada pelo murmúrio das paixões nascentes” (ROUSSEAU, 2014, p.286). E, do mesmo modo, os olhos são retomados como exemplo desse prenúncio:

Seus olhos, esses órgãos da alma que nada disseram até aqui, ganham linguagem e expressão; um fogo nascente os anima, seus olhares mais vivos ainda tem uma santa inocência, mas já não tem sua primeira imbecilidade; já sente que eles podem dizer mais; começa a saber baixá-los e corar; torna-se sensível antes de saber o que sente; inquieta-se sem razão para isso (ROUSSEAU, 2014, p. 286).

Esse segundo nascimento – para o sexo, com as paixões – será a entrada de Emílio na vida social. Agora, tudo que é humano passará a fazer parte dele. As paixões tomam a frente nessa nova fase da vida de Emílio. Relembrando o *Segundo Discurso*, Rousseau começa sua análise das paixões a partir do amor do si:

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 todas as outras não passam, em certo sentido, de modificações. Neste sentido, todas, se quisermos, são naturais. Mas a maior parte dessas modificações tem 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 (ROUSSEAU, 2014, p. 288).

Apesar de extensa, essa descrição sumariza os pontos fundamentais para compreendermos melhor a genealogia das paixões. Já sabemos desde o segundo livro do *Emílio* como a conservação de si desempenha um papel fundamental na gênese do aluno. Por essa razão, Rousseau afirma que precisamos nos amar para que possamos nos conservar: “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” (ROUSSEAU, 2014, p. 288). Por consequência direta, entendemos a proposta de Rousseau sobre os primeiros sentimentos da criança: “O primeiro sentimento de uma criança é amar a si mesma, e o segundo, que deriva do primeiro, é amar os que lhe são próximos, pois no estado de fraqueza em que se encontra não conhece ninguém a não ser pela assistência e pela atenção que recebe” (ROUSSEAU, 2014, p. 289).

O amor de si, portanto, é uma paixão que coloca sempre o próprio indivíduo em primeiro lugar. Se no começo de sua vida o apego do aluno à sua mãe ou à sua ama era apenas um hábito - já que não tinha ainda capacidade para compreender que os outros lhe são úteis e que desejam sê-lo, - na adolescência as paixões abrem caminho para o interesse por outros seres humanos. Esse interesse, entretanto, não pode ser desregado:

As instruções da natureza são tardias e lentas; as dos homens são quase sempre prematuras. No primeiro caso, os sentidos despertam a imaginação; no segundo, a imaginação desperta os sentidos; dá-lhes uma atividade precoce que não pode deixar de irritar e enfraquecer os primeiros indivíduos, depois a própria espécie, a longo prazo (ROUSSEAU, 2014, p. 292).

Na sociedade civil, em que instruímos as crianças de um modo contrário ao proposto pela natureza, a imaginação não possui limites. Já vimos no segundo livro o problema que o mundo imaginário, sem limites, traz consigo. O indivíduo se torna miserável por desejar mais do que suas forças suportam. Se os sentidos forem despertados pela imaginação, ficarão irrefreáveis; os prazeres dos sentidos dominarão e só terá atenção para os prazeres do sexo e da volúpia – teríamos então, no vocabulário da época, um libertino.³⁴

Essa ligação entre paixões e a imaginação é de fundamental importância; a imaginação pode dar uma interpretação aos fatos totalmente contrária ao que realmente são. Sem limites, ela distorce as relações e as diferenças são suprimidas pelo desejo. Se seu processo não for restringido, as paixões tornam-se prejudiciais:

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, até mesmo dos anjos, se é que existem (ROUSSEAU, 2014, p. 298).

³⁴Lemos, por exemplo, na *Enciclopédia: "LIBERTINAGEM, s. m. (Mor.) é o hábito de ceder ao instinto que nos leva aos prazeres dos sentidos "*.

A imaginação, portanto, ganha um papel central na teoria do homem desenvolvida no *Emílio*. Somente com ela é que podemos perceber outro ser humano, pois ela permite que saíamos de nós mesmos e nos coloquemos no mundo. É ela quem permite que ultrapassemos o nível da sensação pura que fora o guia da criança. No caminho da natureza, o primeiro ato próprio da imaginação, portanto, é dar um objeto à sensibilidade que começou a se interessar por outros homens: “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” (ROUSSEAU, 2014, p. 300).

Esse movimento crucial da imaginação é o que permite a abertura para o mundo moral. Emílio, cujas paixões estão bem regradas, não teve seu amor de si transformado em orgulho ou vaidade. Seu amor de si não se converteu totalmente em amor-próprio:

O amor de si, que só a nós mesmo considera, fica contente quando nossas verdadeiras necessidades são satisfeitas, mas o amor-próprio, que se compara, nunca está contente nem poderia estar, pois esse sentimento, preferindo-nos aos outros, também exige que os outros prefiram-nos a eles, o que é impossível. Eis como as paixões doces e afetuosas nascem do amor de si, e como paixões odientas e irascíveis nascem do amor-próprio (ROUSSEAU, 2014, p. 289).

Com Emílio, portanto, vemos que o amor de si pode se expandir pela imaginação e instaurar relações positivas com outros seres. A primeira dela, como lemos em uma citação acima, será a amizade. Esse funcionamento de identificação da imaginação desperta o sentimento de humanidade: “Eis, portanto, outra vantagem da inocência prologanda: tirar proveito da sensibilidade nascente para jogar no coração do jovem adolescente as primeiras sementes da humanidade” (ROUSSEAU, 2014, p. 300) Vejamos como funciona essa identificação através da imaginação. Rousseau explica:

A fraqueza do homem torna-o sociável e nossas misérias comuns levam nossos corações à humanidade; nada lhe deveríamos se não fôssemos homens. Todo apego é sinal de insuficiência; se cada um de nós não tivesse nenhuma necessidade dos outros, não pensaria em unir-se a eles. Assim, de nossa mesma imperfeição nasce nossa frágil felicidade. Um ser realmente feliz é um ser solitário; só Deus goza de uma felicidade absoluta; quem de nós, porém, tem alguma ideia do que seja isso? Se algum ser imperfeito pudesse bastar a si mesmo, de que gozaria ele? Estaria só, seria miserável. Não

posso conceber que quem de nada precisa possa amar algo; não consigo conceber que quem nada ama possa ser feliz. Segue-se daí que nos apegamos a nossos semelhantes menos pelo sentimento de seus prazeres do que pelo de seus sofrimentos, pois vemos muito melhor nisso a identidade de nossas naturezas e as garantias de seu apego por nós (ROUSSEAU, 2014, p.301).

O movimento da imaginação pode ser desmembrado em três momentos: em primeiro lugar, ele possibilita ao jovem circunstâncias em que ele pode se imaginar em outra pessoa; se transportar até esse outro e, por fim, nutrir afecções positivas por ele. Vimos rapidamente o papel que a tristeza deveria desempenhar no transporte da imaginação e, agora, podemos ver mais claramente o motivo.

O guia para a identificação, quando a imaginação nos transporta para o outro, está em signos que podemos identificar. Esses signos são as agitações do espírito. Ora, já sabemos que o estado do homem é o de uma felicidade negativa, pois os males sempre superam os bens; donde a expressão icônica “frágil felicidade”. É claro, poderíamos objetar ao genebrino que isso seria só um desdobramento egoísta; não sofremos como o outro, então obviamente isso nos serve como uma fonte de prazer. É o que Rousseau afirma:

A imaginação coloca-nos no lugar do miserável mais do que no lugar do homem feliz; sentimos que uma dessas condições nos diz respeito mais de perto do que a outro. A piedade é doce, porque ao nos colocarmos no lugar de quem sofre sentimos, no entanto, o prazer de não sofrer como ele (ROUSSEAU, 2014, p. 302).

Ora, não parece algo muito benevolente ter o ‘prazer de não sofrer como ele’. Como podemos dizer que temos compaixão pelo sofrimento alheio se o que sentimos é o prazer de não sofrer? Existe um duplo mecanismo que nos permite explicar essa aparente contradição. Em primeiro lugar, a identificação pela felicidade do outro não é possível; nossa primeira e mais primitiva paixão, o amor de si, tem como principal característica a conservação de si. Ora, Rousseau já dissera ao segundo livro:

A única paixão natural ao homem é o amor de si mesmo, ou o amor-próprio tomado em sentido amplo. Este amor-próprio, em si ou relativamente a nós, é bom e útil, e, como não tem relação necessária com outrem, e a esse respeito naturalmente

indiferente. Só se torna bom ou mau pela aplicação que se faz dele e pelas relações que se dão a ele (ROUSSEAU, 2014, p. 95).

Nosso amor de si visa exclusivamente o que é bom e útil para o próprio indivíduo. Ao notarmos um outro feliz, não iremos nos identificar com ele: iremos sentir inveja, pois ele possui um bem que nos falta: “a inveja é amarga, na medida em que o aspecto de um homem feliz, longe de colocar o invejoso em seu lugar, dá-lhe a tristeza de não estar nele” (ROUSSEAU, 2014, p. 302). Assim, não iremos conseguir identificar que a nossa natureza se assemelha ao outro, pois estaremos nos sentindo tristes por não estarmos felizes como o outro.

Em segundo lugar, precisamos nos ater ao sentido preciso que Rousseau confere à piedade: “Assim nasce a piedade, primeiro sentimento relativo que toca o coração humano conforme a ordem da natureza” (ROUSSEAU, 2014, p. 304). A piedade não se resume em perceber a dor que o outro sofre; é um transporte de sentimento: “só sofremos na medida em que julgamos que ele 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, 2014, P. 304). Na infância, quando a imaginação mal operava, ela apenas possibilitava a formação de imagens; agora, ela apresenta os semelhantes e os torna sensíveis a Emílio.

A imaginação, portanto, abre o mundo moral para Emílio. Ela é a porta de entrada definitiva que permite inseri-lo no mundo humano. Como explica a segunda máxima (um resumo das reflexões acerca da piedade) “só lamentamos no outros os males de que não nos acreditamos isentos” (ROUSSEAU, 2014,p. 305). O nível para que ocorra uma identificação de naturezas semelhantes precisa ser feito em situações em que ambas as partes possam temer. Dado esse primeiro passo, podemos compreender o porquê da piedade ser um ‘sentimento relativo’. A quantidade de mal que o outro sofre dá a possibilidade da minha imaginação de percebê-lo; mas, a partir daí, passado o primeiro nível em que vemos o outro sofrer, é o sentimento que entra em ação. Ao voltarmos para nossa esfera pessoal, nós agora podemos identificar a dor do outro não somente como um mal físico, mas como a dor que outro ser de natureza semelhante sente. Assim, o retorno a si cria o plano moral em que os espíritos se identificam. E é nesse momento que a piedade age: sabemos que aquela dor irá continuar e que poderá

se estender e, então, lamentamos o estado do outro. O sentimento é relativo, pois identifica a dor do outro no plano moral.

Desse modo, caso a imaginação não fosse essa faculdade de transporte, não haveria meios de sairmos de nós e vermos o outro como um semelhante, logo não estabeleceríamos relações morais. A imaginação, nessa comunicação com o exterior, abre o espaço para que a dor do outro se transforme em um sentimento relativo a outrem: sentimentos de comiseração, clemência e generosidade:

A adolescência não é a idade nem da vingança, nem do ódio: é a da comiseração, da clemência e da generosidade. Sim, afirmo-o e não temo ser desmentido pela experiência, uma criança que não teve um mau nascimento e que conservou até os vinte anos a inocência é nessa idade o mais generoso, o melhor, o mais amoroso e o mais amável dos homens (ROUSSEAU, 2014, p. 301).

III. A inquietude da esperança

Vimos, até o presente momento, duas facetas acerca do homem para Rousseau: em um primeiro momento, como foi possível imaginar o homem saindo das mãos da natureza e chegando à vida social e, depois, uma tentativa de compreensão dessa mesma vida social por um viés moral e educacional, no *Emílio*. Nos anos finais da vida de Rousseau, sabemos que o filósofo se dedicou a obras que são conhecidas como autobiográficas e/ou literárias, começando por suas *Confissões*, passando pelos *Diálogos – Rousseau juiz de Jean-Jacques* e que terminam com os *Devaneios do caminhante solitário*.³⁵ Como os nomes já indicam, o tema central dessas obras gira em torno da vida do autor. A frase de abertura das *Confissões* dá o tom: “Desejo mostrar aos meus semelhantes um homem em toda a verdade da natureza; e esse homem, será eu mesmo” (ROUSSEAU, 1959, p.5).

O motivo que leva o genebrino a escrever essas obras é conhecido: Rousseau afirma que existe um complô formado pelos maiores espíritos de sua época que desejam nada mais que sua desgraça. Nosso autor afirma que foi transformado no pior dos homens, descrito como um celerado, um homem baixo, que calunia e que deforma tudo tendo em vista seu proveito. E, em sua defesa, afirma que é um homem bom e virtuoso que caiu em todas as armadilhas de seus inimigos e que tudo é um conluio para deixá-lo na mais completa ignomínia. Mesmo sem nenhuma prova cabal da existência desse complô, Rousseau o descreve nessas obras em seus pormenores e toma mesmo o ponto de vista de seus adversários em seus *Diálogos*, o que resultou em diversas análises psicanalíticas sobre alguma doença mental do autor.³⁶ Mesmo que algumas hipóteses ganhem uma nova luz com essa leitura, subscrevemos ao que nos diz Foucault em seu diálogo fictício sobre homem e obra no prefácio aos *Diálogos*:

A linguagem que prescreve o espaço de uma obra, sua estrutura formal e mesmo sua existência como obra de linguagem, pode conferir à linguagem segunda, que reside ao interior da obra, uma analogia de estrutura com o delírio. É preciso distinguir: a linguagem da obra é, para além dela mesma, para o que ela se dirige, o que ela diz; mas, é também, abaixo dela mesma, é o que ela está a falar. A

³⁵ Doravante, trataremos dessa obra como *Diálogos* e *Devaneios*, respectivamente.

³⁶ Nosso objetivo é examinar essas obras de um ponto de vista estritamente filosófico e, por isso, não trabalharemos com essas hipóteses acerca da vida pessoal do autor. Para os interessados nessa história, recomendamos a obra de Claude Wajcman *Les fous de Rousseau – le cas Rousseau dans l’histoire de la psychopathologie*. Paris: Editions l’Harmattan, 2000.

essa linguagem não podemos aplicar as categorias do normal e do patológico, da loucura e do delírio; pois ela é primeira travessia, pura transgressão // É Rousseau que estava delirando, e toda sua linguagem por via de efeito // Nós falamos da obra. (FOUCAULT, 1994, p. 188).

Nosso objetivo, assim, não será analisar a vida de nosso autor, mas sim tentar compreender filosoficamente os conceitos apresentados nessas obras. Por essa mesma razão, iremos privilegiar principalmente as duas últimas obras, a saber, os *Diálogos* e os *Devaneios*, dado que a primeira diz mais respeito a um relato da vida do autor. Nossa teoria é que essas duas obras contém continuações e novos desenvolvimentos acerca de conceitos-chave da teoria de Rousseau, principalmente acerca do homem natural e do homem social.

Ao início do prefácio dos *Diálogos*, Rousseau afirma que o motivo que o leva a continuar a escrever é duplo: por um lado, para salvar a honestidade dos flagelos que o complô disseminava e para o cuidado de sua memória. É fato notável que, após uma primeira tentativa frustrada de se redimir perante seus contemporâneos, Rousseau retome a pena para uma nova empreitada no mesmo sentido. Ele percebe que a narrativa de suas *Confissões* não lhe trazem nenhuma salvação, pois se trata apenas de relatos e que não colocam em xeque nenhuma das opiniões contrárias que o complô disseminava sobre sua pessoa. Rousseau nem mesmo sabia o que exatamente pensavam sobre sua pessoa, apenas que eram opiniões negativas. Sua conduta muda e, agora, ao invés de explicar sua vida e os motivos que o levaram a cada decisão, ele decide não combater quimeras sobre cada fato particular que pode ter sido afirmado sobre ele, mas sim “racionar sobre uma hipótese geral que pode unir todas” as opiniões contrárias sobre ele (ROUSSEAU, 1959, p. 663).

O tom, agora, não é mais de uma confissão. Agora trata-se de utilizar um método já conhecido: raciocínios hipotéticos e condicionais. O método apresentado ao longo do *Segundo Discurso* retoma nos *Diálogos* para que se possa especular acerca de sua pessoa. Mas não Rousseau enquanto pessoa, mas como homem. Ao longo dos *Diálogos*, veremos o debate entre Rousseau-personagem e o Francês discutindo acerca do caráter e do pensamento de Jean-Jacques e não sobre fatos particulares. O objetivo é ver se existe uma unidade entre as obras e o caráter do autor e, depois, concluir se aquilo que lhe é atribuído pelo complô se conforma com o que fora concluído pela observação anterior. O olhar do outro se torna componente do método: “Eu digo de qual olho, se eu fosse outro, eu veria um homem tal como eu sou” (ROUSSEAU, 1959, p. 665). De certo

modo, o conhecimento de si será tratado de forma objetiva, progredindo do visível até a interpretação da vida interior. Para que se possa sair do mundo dos relatos contraditórios e das opiniões, Rousseau-personagem explica que somente “examinando por mim mesmo” é que se pode chegar à verdade:

Que posso fazer em tal situação para desembaraçar a verdade? Rejeitar nesse caso toda autoridade humana, toda prova que dependa do testemunho alheio e de me determinar unicamente sobre o que eu posso ver pelos meus olhos e conhecer por mim mesmo (ROUSSEAU, 1959, p. 769).

Rousseau não pretende apenas expor fatos que seus adversários possam contra-argumentar ou mesmo dizerem que se tratam apenas de mentiras e distorções. É necessário estabelecer um fundamento verdadeiro acerca da essência do homem em questão. É preciso ler o homem para além de sua aparência. Por isso, de modo semelhante ao que vimos no *Segundo Discurso*, os *Diálogos* são abertos com uma hipótese de um mundo ideal que possibilitará discorrer sobre o mundo real:

Imagine, então, um mundo ideal parecido ao nosso e, não obstante, todo diferente. A natureza é a mesma que a da nossa terra, mas a economia é mais sensível, a ordem é mais marcada, o espetáculo mais admirável; as formas são mais elegantes, as cores mais vivas, os odores mais suaves, todos os objetos são mais interessantes. Toda a natureza é tão bela que sua contemplação inflama as almas de um amor por um tão tocante quadro que lhes inspira junto com o desejo de concorrer a esse belo sistema um temor de perturbar a harmonia, e disso nasce uma requintada sensibilidade que dá àqueles que são dotados prazeres imediatos, desconhecidos aos corações que as mesmas contemplações não avivaram. (ROUSSEAU, 1959, p. 668).

Rousseau continua sua análise com afirmações que nos faz lembrar de seu *Segundo Discurso*. Ele marca o primado das ações como móbile de todas as ações humanas, reafirma que todos os primeiros movimentos da natureza são bons e retos, dado que tendem à nossa conservação e à nossa felicidade. Até aqui, nenhuma novidade. Após isso, porém, Rousseau introduz dois elementos novos para explicar os desvios que a alma humana incorre: a força e o desvio. Segundo o filósofo, a fraqueza da alma é uma consequência dos obstáculos que encontramos no porvir humano; ao invés de enfrentá-los, nossa tendência é desviar do objeto que nos atrai, seja por não querer enfrentar a adversidade, seja por um erro de julgamento e isso nos afasta de

nosso verdadeiro fim e “o homem esquece seu primeiro destino” (ROUSSEAU, 1959, p. 669). A explicação, do mesmo modo que no *Segundo Discurso*, atesta a diferença entre o amor de si e o amor-próprio.

No mundo ideal, os homens são mantidos pela natureza e possuem apenas paixões primitivas, isto é, as paixões que são derivadas do amor de si; essas paixões “tendem diretamente à nossa felicidade” e, portanto, visam sempre esse alvo que é a felicidade; no mundo normal ou real, o alvo importa menos que o obstáculo, pois os homens só se preocupam em remover aquilo que os atrapalha, se concentram mais no obstáculo do que no alvo e com isso se tornam irascíveis e odiosos: é o amor-próprio interessado. O amor-próprio não se satisfaz com o próprio bem do indivíduo como o amor de si, pois ele é mediado pelo olhar do outro: é “um sentimento relativo pelo qual se compara ao outro, que demanda preferências e cujo gozo é puramente negativo e que não busca mais a se satisfazer por nosso próprio bem, mas somente pelo mal do outro” (ROUSSEAU, 1959, p. 669).

Rousseau-personagem explica que J.J é “o pintor da natureza e historiador do coração humano” (ROUSSEAU, 1959, p. 728). Historiador, pois vimos como o homem se transforma sob a influência da vida social e das paixões; pintor, pois a natureza é uma forma original (como o estado de natureza do *Segundo Discurso*). O paradigma se mantém aqui, os seres habitantes desse mundo ideal são semelhantes ao selvagem daquela obra. Mas, o destaque aqui recai não tanto sobre o gênero das paixões e sim em sua força:

Essa diferença não vem somente do gênero das paixões mas também de sua força; pois as paixões fortes não se deixam desviar como as outras. Dois amantes, um muito apaixonado e outro mais morno sofrerão, todavia, de uma rivalidade com a mesma impaciência, um por causa de seu amor e o outro por conta de seu amor-próprio. Mas, pode muito bem acontecer que o ódio do segundo, tornada sua paixão principal sobreviva a seu amor e mesmo cresça depois que ele é extinto; ao passo que o primeiro que não odeia senão por que ele ama, deixa de odiar seu rival sobretudo quando ele para de teme-lo. Ora, se as almas fracas e mornas são mais sujeitas as paixões odiosas que são apenas paixões secundárias e desviadas e se as almas grandes e fortes se mantem em sua primeira direção conservam melhor as paixões doces e primitivas que nascem diretamente do amor de si, você percebe como de uma maior energia das faculdades e de uma primeira relação melhor sentida derivam nos habitantes desse outro mundo paixões bem diferentes daquelas que rasgam aqui embaixo as infelicidades humanas. Talvez não se seja mais virtuoso nesses locais do que aqui, mas sabe-se melhor amar a virtude. As verdadeiras inclinações da natureza sendo todas boas, em seguindo-as, eles

mesmos são bons: mas a virtude entre nós nos obriga seguidamente a combater e vencer a natureza (ROUSSEAU, 1959, p. 670).

O embate que vimos outrora é retomado. A separação que a vida social causa entre ser e parecer nos faz procurar a felicidade na aparência das coisas. Os habitantes desse outro mundo são retidos pela fervor da inação: “Estado celeste ao qual aspiram e que faz sua primeira necessidade pela força com a qual ele se oferece aos seus corações lhes faz juntar e tender sem cessar todas as potências de sua alma para alcançar esse objetivo” (ROUSSEAU, 1050, p. 670). Ao invés de lutar contra o obstáculo, o fervor de atingir o objetivo é maior que o desejo de se livrar do obstáculo. O obstáculo não ocupa esses seres. Daí a distinção entre natureza e virtude ao fim da longa citação acima. A vida social implica deveres e obrigações que não fazem parte da natureza. Os deveres seguidamente nos colocam na contramão da voz da natureza, pois coloca os deveres mútuos que nos obrigamos acima de nossas próprias vontades. É o que Rousseau-personagem explica no segundo diálogo:

Disse que J.J não é virtuoso: nosso homem não o será também; e como, fraco e subjugado por suas inclinações poderia ele ser, não tendo sempre por guia que seu próprio coração, nunca o dever nem sua razão? Como a virtude que não é senão trabalho e combate reinará no seio da doçura e dos doces lazeres? (ROUSSEAU, 1959, p. 823).

Homem natural ou um ser de outro mundo, ambos tem a inclinação de seguir a bondade natural. O dever não pode falar a esses seres, pois o dever de cumprir com obrigações pressupõe uma virtude que advém da vontade e não da natureza. Ora, e isso não se aplica também a um homem isolado por um complô composto por todos os homens? Na sexta caminhada lemos um trecho cristalino:

Eis o que modifica muito a opinião que tive por muito tempo sobre minha própria virtude; pois não há virtude em seguir suas inclinações e em ter o prazer de fazer o bem quando elas nos conduzem a fazê-lo. Mas ela consiste em vencê-las quando o dever o ordena, para fazer o que nos prescreve (ROUSSEAU, 1986, p. 83, 1959, p. 1053).

Por isso, poucas linhas abaixo, Rousseau aponta para a oposição entre o dever e o coração. Virtude não é seguir suas inclinações, mas subjugá-las quando o dever comanda. Ao começar a viver em sociedade, o contrato obriga os homens a deveres mútuos entre eles, mesmo que essa não seja sua vontade. E isso é o germe da primazia

do parecer ao invés do ser: constrangidos a seguirem normas sociais definidas, mesmo que a contragosto, os homens fingem estarem contentes com essa situação para poderem tirar mais vantagens para si. Claro que se poderia perguntar se Rousseau-filósofo estaria advogando um estado em que possamos fazer tudo o que desejamos. Na verdade, não se trata de fazer o que se tem vontade, em que os desejos pessoais seriam o mestre; é, como nos indica a quarta caminhada, ou o lema do vigário no *Emílio*, pesar as ações para que ninguém seja prejudicado. Em sociedade, tudo é ignorado, visto que o amor-próprio reina e visa os interesses pessoais acima de tudo. Rousseau afirma: “sei e sinto que fazer o bem é a mais verdadeira felicidade que o coração humano pode experimentar” (ROUSSEAU, 1986,81-2, 1959, p. 1051). Em sociedade, o movimento da natureza é transformado em algo pernicioso, pois o prazer de uma ação feita livremente é diferente de uma ação comandada pelo dever:

Essa tendência foi forte, verdadeira, pura e nada, no mais fundo de alma, a desmentiu jamais. Contudo, senti muitas vezes o peso de minhas próprias boas obras, pelo encadeamento de deveres que traziam consigo: então, o prazer desapareceu e não mais encontrei, na continuação das mesmas atenções, que a princípio me haviam encantado, senão uma obrigação quase insuportável (ROUSSEAU, 1086, p. 82, 1959, p. 1051).

Assim, vemos nesse trecho o mesmo movimento do *Segundo Discurso*: se na sociedade nascente, na época das cabanas, a ajuda mútua era algo benéfico, esse estado dura pouco; ele se transforma em dependência mútua e começa a colocar “correntes de contínuas obrigações” na liberdade humana. E isso somente é percebido pela reflexão: “Vi que para ter o prazer de proceder bem era preciso agir livremente, sem obrigação, e que, para retirar-me toda a doçura de uma boa obra, era suficiente que me tornasse um dever para mim” (ROUSSEAU, 1086, p. 83, 1959, p. 1052).

É por isso que, no primeiro diálogo, Rousseau afirmara que “o estado mais feliz não é o mais honrado pela multidão (*foule*), mas aquele que torna o coração mais contente” (ROUSSEAU, 1959, p. 671). A felicidade não se encontra no reconhecimento do outro, que é uma outra forma de orgulho do amor-próprio. A contradição é inerente a essa paixão, como explica o segundo diálogo: “O amor-próprio, princípio de toda maldade, se aviva e se exalta na sociedade que o fez nascer e onde se está a cada instante forçado a se comparar; ele definha e morre na falta de alimento da solidão.

Qualquer pessoa autossuficiente não deseja prejudicar ninguém” (ROUSSEAU, 1959, p. 789-90).

A dependência mútua transforma as ações que poderiam ser naturalmente boas em obrigações, e esperamos, no mínimo, o reconhecimento do outro de nossa benevolência. O impulso que nos leva à ação, por assim dizer, é que fica contaminado:

Entregue, sem constrangimento, às minhas inclinações naturais, amá-los-ia ainda se nunca se preocupassem comigo. Exerceria sobre eles uma benevolência universal e perfeitamente desinteressada: mas sem nunca apegar-me particularmente e sem o jugo de nenhum dever, lhes faria, livre e espontaneamente, tudo o que tem tanta dificuldade para fazer, incitados por seu amor-próprio e obrigados por todas as suas leis (ROUSSEAU, 1986, p. 87, 1959, p. 1057).

É desse modo que a liberdade negativa do *Segundo Discurso* retorna à cena:

Abstenho-me de agir: pois toda a minha fraqueza se revela diante da ação, toda minha foça é negativa e todos os meus pecados são de omissão, raramente de comissão. Nunca acreditei que a liberdade do homem consistisse em fazer o que quer, mas sim em nunca fazer o que não quer, é esta liberdade que sempre reclamei, que muitas vezes conservei e pela qual provoquei maior escândalo entre meus contemporâneos (ROUSSEAU, 1086, p. 88, 1959, p. 1059).

Tanto os *Diálogos* como os *Devaneios* não são uma simples justificativa de um filósofo para a não ação. O isolamento forçado começa a se mostrar como uma condição de possibilidade de pensamento para o homem social encontrar aquilo que pode lhe trazer felicidade. Porém, as duas obras possuem trajetórias argumentativas diferentes. Na primeira, trata-se de encontrar aquilo que pode subsistir da bondade natural em cada indivíduo e também o que pode subsistir inclusive nas relações sociais. Na segunda, por outro lado, trata-se de um movimento de depuração do homem, de como a adversidade permite ao homem se desligar de tudo o que o conecta à sociedade, sejam crenças, opiniões e, principalmente, o amor-próprio. É o que trataremos de elucidar.

No primeiro diálogo, em uma resposta ao francês que afirmara que as obras de J.J eram produtos de uma cabeça exaltada e de um coração hipócrita, Rousseau-personagem retruca que deve haver alguma contradição, pois “essas obras que me dão

sincera vontade de ser melhor” não podem ser a obra de uma pessoa baixa, como a que o francês pinta e, em seguida, enuncia a impressão que os escritos lhe causaram:

[Fala] a mais enérgica língua da virtude, a ter pena das misérias humanas, mostrar a fonte nos erros, nos prejuízos dos homens, a traçar a rota da verdadeira felicidade, aprender a entrar nos seus próprios corações para encontrar o germe das virtudes sociais que eles sufocam sob um falso simulacro no progresso mal entendido das sociedades, a consultar sempre sua consciência para corrigir os erros de sua razão, a escutar no silêncio das paixões essa voz interior que todos nossos filósofos tem tanto no coração de sufoca-la e que eles tratam como uma quimera pois ela não lhes diz mais nada (ROUSSEAU, 1959, p.687).

A um leitor com certa proximidade com a obra de Rousseau-filósofo percebe-se que encontramos aqui um sumário que já fora feito pelo genebrino em algumas ocasiões ao longo de sua obra. O objetivo de Rousseau-personagem será de demonstrar que todos esses fatos, presentes na obra do filósofo estão em acordo com o caractere de J.J pintado como um monstro pelo francês, que está sob a influência das opiniões do complô. Rousseau-personagem tem plena consciência de que seu confronto se dá no campo das opiniões e, por isso mesmo, faz uma crítica virulenta à autoridade e à não-leitura dos textos:

Enquanto você continuar a sustentar que um fato é verdadeiro sobre a autoridade de outrem, a opinião contrária a minha, nós não poderemos estar de acordo. Quando você puder julgar por você mesmo, nós poderemos então comparar nossas razões e escolher a opinião melhor fundamentada. Em uma questão de fato como essa, eu não vejo motivo que eu seja obrigado a crer sem nenhuma razão probante que outros viram melhor do que eu (ROUSSEAU, 1959, p. 698).

Como vimos, a polêmica sobre o valor das obras de Rousseau-filósofo é posta em debate por certos filósofos que diziam ser a obra de uma pessoa celerada. Porém, Rousseau-personagem insiste sobre o fato de que a justa avaliação só pode ser feita pelos próprios olhos. É por isso que Rousseau-personagem cita o “testemunho do coração” (689): a evidencia interior possui uma força maior que qualquer opinião de terceiros e até mesmo sobre raciocínios que não convencem a alma. Rousseau-personagem insiste que o francês deve ler as obras de J.J, pois o movimento que elas causarão pode ser maior que qualquer outra impressão:

Leia todas essas passagens sentindo o que elas apresentam naturalmente ao espírito do leitor e que eles tem naquele do autor escrevendo-as, leia-as com o que precede e o que segue, consulte a disposição de coração onde essas leituras o levam; é essa disposição que irá esclarece-lo sobre seu verdadeiro sentido (ROUSSEAU, 1959, p. 695).

A obra, de certo modo, não é somente uma expressão racional de conceitos elaborados e bem encadeados. Não é um manual. A leitura aqui se expressa não apenas como um aprendizado, mas como almas diferentes em contato e, daí, o apelo à disposição interior. Se proscrito pela sociedade e interdita a comunicação entre almas na vida social, a escrita ainda pode exprimir a subjetividade do genebrino, pois seu espírito está ali. É outra expressão do método usado pelo vigário na *Profissão de fé*: “Decidido a admitir como evidentes todos aqueles a que, na sinceridade de meu coração, não possa recusar meu consentimento” (378). O vigário explicava que, por vezes, a razão pode apresentar motivos que nos surpreendem, mas que a persuasão da consciência (383) vale mais que uma dúvida implantada pela malícia. No *terceiro devaneio*, Rousseau explica que fixou a idade de 40 anos para “submeter meu íntimo a um exame severo que o determinasse para o resto de minha vida assim como desejaria encontrá-lo no momento de minha morte” (ROUSSEAU, 1986, p. 44, 1959, p. 1015) pela plena consciência de que suas razões e crenças estariam sempre abertas a novas críticas e distorções pelos seus contemporâneos. E explica:

Não me haviam persuadido mas me haviam inquietado. Seus argumentos me haviam abalado sem nunca me terem convencido; para isso, não encontrava uma boa resposta, mas sentia que devia havê-la. Acusava-me menos de erro do que de inaptidão e meu coração lhes respondia melhor do que minha razão (ROUSSEAU, 1986, p. 45, 1959, p. 1016).

Os discursos metafísicos de seu tempo pouco esclareciam ao homem sobre eles mesmos, sobre seus deveres. Eram discursos feitos para soarem como sábios, mas que não atingiam nenhum objetivo. Esclarecer, conhecer a si mesmo, descobrir qual o lugar que ocupa o homem na economia do mundo é a finalidade da filosofia para Rousseau:

Tal sentimento, alimentado desde a minha infância pela educação, e reforçado, durante toda a minha vida, por esse longo encadeamento de infelicidades e infortúnios que a preencheu, me fez procurar conhecer, em diferentes épocas, a natureza e o destino de meu ser, com maior interesse e cuidado do que jamais encontrei em nenhum outro homem. Vi muitos que filosofavam bem mais doutamente do que eu, mas sua

filosofia lhes era, por assim dizer, estranha. Querendo ser mais sábios do que outros, estudavam o universo para saber como era organizado, como teriam estudado, por pura curiosidade, alguma máquina que tivessem encontrado. Estudavam a natureza humana para dela poderem falar sabiamente, mas não para se conhecerem; trabalhavam para instruir os outros, mas não para se elucidarem por dentro (ROUSSEAU, 1986, p. 42, 1959, p. 1012-13).

Não à toa, Rousseau explica em uma carta a Franquières que a razão não consegue criar sistemas desvinculados das paixões.³⁷ As paixões, em especial o amor-próprio, imiscui sempre um orgulho, uma necessidade de reconhecimento, deseja que o olhar do outro se volte para si e o estime. Com isso, tem-se uma prudência necessária ao não se querer o melhor sistema, mas aquele mais crível em si mesmo. O olhar para dentro de si é o movimento, a tentativa de descobrir aquilo ao que a consciência aquiesce:

A partir de então, tendo permanecido tranquilo dentro dos princípios que adotara [na *Profissão de fé*] após uma meditação tão longe e tão refletida, fiz deles a regra imutável de minha conduta e de minha fé, sem mais me preocupar nem com as objeções que não pudera resolver nem com as que não pudera prever e que se apresentavam, havia pouco, de tempos em tempos, ao meu espírito. Elas me inquietaram algumas vezes mas nunca me abalaram. Sempre disse a mim mesmo: tudo isso são apenas argúcias e sutilezas metafísicas que não tem nenhum peso ao lado dos princípios fundamentais adotados pela minha razão, confirmados por meu coração e que trazem todos o selo do assentimento interior no silêncio das paixões (ROUSSEAU, 1986, p. 47, 1959, p. 1018).

No *primeiro diálogo*, vemos uma passagem em que Rousseau-personagem discorre sobre os fatores necessários para que uma sociedade não seja uma dissimulação de virtudes, que apenas existem no reino do parecer: a retidão e a verdade. Mas, ao não encontrar essas características, Rousseau começa a perceber que um outro movimento é necessário: “Retornei para o meu interior, e vivendo entre eu e a natureza, gozei de uma doçura infinita pensando que não estava sozinho, que não conversava com um ser insensível e morto” (ROUSSEAU, 1959, p. 727). As duas características que podem fundar uma relação social verdadeira não se encontram mais nos homens senão em aparência. A intersubjetividade que funda essas relações começa a ser sufocada, pois não existe um suporte para elas (a retidão e a verdade). E, continua nosso personagem:

Os meus males sendo contados, minha paciência medida e que todas as misérias de minha vida não eram disposições de compensações e

³⁷ *Correspondence Générale*, T. XIX, p. 51-52.

gozo por um estado melhor. Jamais adotei a filosofia dos felizes desse século; ela não é feita para mim. Eu procuro uma mais apropriada ao meu coração, mais consolante na adversidade, mais encorajadora para a virtude. Eu a encontrei nos livros de J.J (ROUSSEAU, 1959, p. 727).

É por essa razão que vemos Rousseau-personagem dizer “reconheço nos seus escritos o homem que eu encontro em mim” (ROUSSEAU, 1959, p. 728). Somente a sinceridade permite a comunicação de almas. A escrita é um vínculo para elas; a intersubjetividade, se sufocada na vida social, pode ainda respirar pela escrita, mesmo que o autor esteja isolado. Mesmo solitário, escrita e leitura ainda proporcionam ao homem “as doçuras de uma amizade sincera” (ROUSSEAU, 1959, p. 729). Esse é um dos motivos que leva o genebrino a compor os *Diálogos*, pois como já dizia desde o seu prefácio, ainda tem como objetivo o cuidado de sua memória.

A propagação de mentiras ou opiniões negativas acerca de um homem é de difícil reversão, pois diversas forças atuam, em diferentes frentes para desfigurar o homem em todas as suas ações. No reino da opinião “cada um vê e admite tudo o que confirma seu julgamento, rejeita ou explica a seu modo tudo o que o contraria” (ROUSSEAU, 1959, p. 741). Rousseau-personagem segue sua explicação segundo a qual é uma tendência natural do nosso orgulho justificar nossas opiniões, pois estar errado sobre outrem é algo que não queremos admitir. Leiamos a admissão do francês ao final do primeiro diálogo:

Cruelmente, tenha certeza disso. Sinto que estimando e rendendo-lhe justiça, eu o odiarei talvez mais ainda pelos meus erros do que o odeio agora por seus crimes: eu não lhe perdoarei jamais minha injustiça para com ele. Eu censuro essa minha disposição, eu coro; mas a sinto no meu coração apesar de mim mesmo (ROUSSEAU, 1959, p. 761).

Qual o valor da admissão de um erro de julgamento acerca de um terceiro, quando não temos uma relação próxima com ele? Não é mais fácil simplesmente concordar com a opinião pública, se todos dizem que ele é um monstro? O orgulho individual não abre brechas para o perdão, para a admissão do erro. E Rousseau-personagem retorque: “Console-se dessa disposição, pois ela é um dos desenvolvimentos mais naturais do amor-próprio” (ROUSSEAU, 1959, p. 761). Quando muitas opiniões são ditas ao vento, “deseja-se adivinhar, deseja-se ser penetrante, é o jogo natural do amor-próprio: vê-se o que se crê e não o que se vê” (ROUSSEAU, 1959, p. 742).

No segundo diálogo, vemos as descrições de Rousseau-personagem acerca de J.J após uma longa visita que o primeiro fez do segundo. Sabendo das dificuldades que uma explicação pura e simples dos fatos, como fizera o genebrino nas *Confissões*³⁸, não são suficientes para dissipar a opinião comum, a estratégia será dupla: em um primeiro momento, o personagem Rousseau irá utilizar o método explicativo de causa e efeito para poder definir o caractere de J.J e, depois, adotará um método dedutivo no qual se discorre sobre o caractere de um ser fictício. Em outras palavras, o trabalho em questão agora pretende começa por uma análise do temperamento³⁹ de J.J e, de posse dessa informação, compará-la a um ser fictício, um homem natural, mas esclarecido pela razão; os *Diálogos*, portanto, fornecem uma nova tentativa de explicação do homem natural que se desenha – agora, porém, no meio social - e essa será a hipótese de leitura que nos guiará.

A descrição que o personagem Rousseau irá empreender se divide em dois momentos. No primeiro, veremos uma descrição da parte física, como observações sobre os hábitos e os modos de J.J, enquanto que, na segunda parte, veremos uma descrição acerca da moral. A soma da descrição física com a moral fornecerá o temperamento presente na passagem acima citada que possibilitará a comparação com um ser fictício que possua apenas o temperamento extraído dos dados. Rousseau-personagem começa suas observações com a seguinte remarca:

Atento a tudo que podia manifestar aos meus olhos seu interior, atento contra todo julgamento precipitado, resolvido a julgar não por qualquer palavras esparsas nem sobre quaisquer circunstancias particulares, mas sobre o concurso de seus discursos, de suas ações, de seus hábitos e sobre essa constante maneira de ser, que sozinha identifica um caractere, mas que demanda para ser percebida mais perseverança e menos confiança ao primeiro golpe de olho (ROUSSEAU, 1959, p. 792).

A ideia, portanto, que deve guiar o olhar é a de um observador científico, que visa analisar nos pormenores e os meandros do hábito: aquilo que realmente compõe o caractere do objeto a ser estudado. É, em outras palavras, uma tentativa de estudo sem nenhuma projeção subjetiva:

³⁸ Para detalhes sobre o relato coletado por Rousseau-personagem sobre a publicação dessa obra e como ele pode ter se virado contra ele, ver ROUSSEAU, 1959, p.902-3.

³⁹ O verbete *Temperament* da *Enciclopédia* nos dá a seguinte definição: “O temperamento, na Medicina, refere-se mais particularmente à *constituição natural* do corpo humano, ou ao estado de espírito de cada sujeito”. Grifo nosso.

Seguir os detalhes de sua vida, a inclinação de seu humor, de vê-lo agir ao ouvi-lo falar, de penetra-lo, se possível, dentro dele mesmo, em uma palavra, de o observar menos por signos equívocos e rápidos do que por sua constante maneira de ser; única regra infalível para bem julgar do verdadeiro caractere de um homem e de suas paixões que ele pode esconder no fundo de seu coração (ROUSSEAU, 1959, p. 783-4).

Ora, o “bem julgar” é uma atenção especial ao objeto. É o que lemos no verbete *Observação*: “A observação é o fundamento primeiro de todas as ciências (...) Fatos diversos, tomados em separado, são secos, estéreis e infrutíferos; reunidos, adquirem uma espécie de ação, ganham uma vida que é resultado do encadeamento que os liga entre si” (CHAMBAUD, *Enciclopédia*, vol, 6, p. 436). O personagem Rousseau visa, desse modo, não somente uma descrição mais detalhada, mas verdadeiramente buscar uma ciência do homem baseada na observação. Nosso observador, assim, passa a morar com J.J para que possa perceber, em pequenas situações, onde “o homem ardente não tem tempo de se disfarçar e onde o primeiro movimento da natureza impede toda reflexão” (ROUSSEAU, 1959, p. 795). Em outras palavras, no momento em que se baixa a guarda que podemos observar a natureza em ação: “É na familiaridade de um comércio íntimo, na continuidade da vida privada que um homem, no passar do tempo, se deixa ver tal como ele é; quando o foco da atenção sobre si se afrouxa e que, esquecendo do resto do mundo, se livra à impulsão do momento” (ROUSSEAU, 1959, p. 794).

O objetivo, portanto, é tentar apreender mesmo os movimentos que podem ser involuntários e quase que maquinais, pois é uma ação cuja causa é a própria natureza e não o amor-próprio tentando esconder ou parecer outra coisa que não é. É por isso que o personagem faz uma longa descrição da variação de humores que J.J pode experimentar para poder definir o que de fato é de sua natureza. A descrição de J.J é a de um amante da música, mas que não passa de um mero copista, ou amante da botânica, mas fatigado para fazer suas coletas de plantas. Começa-se a mostrar que existe uma contradição entre sua parte física e moral:

Tal inépcia já era muito surpreendente em um homem suficientemente esperto para ter enganado todos aqueles que se aproximaram dele por quarenta anos com falsas aparências; mas isso não é tudo. Esse mesmo homem, cujo olho morno e fisionomia apagada parecem, nas conversas indiferentes, não anunciar senão estupidez, muda totalmente de ares quando uma matéria interessante a ele o tira de sua letargia. Vê-se sua fisionomia apagada se animar, se vivificar, tornar-se falante,

expressiva e cheia de espírito. A julgar pelo brilho que agora tem seus olhos, eles deviam lançar raios em sua juventude. Em seu gesto impetuoso, sua capacidade agitada vê-se que seu sangue borbulha, acredita-se ver traços de fogo sair de sua boca; toda essa efervescência produz apenas comentários comuns, confusos, mal ordenados que, sem ser mais expressivos que o normal, são somente mais imprudentes (ROUSSEAU, 1959, p. 801).

Assim, se por um lado vemos um físico letárgico, notamos no seu olhar um brilho de rara cena. Corpo e alma não trabalham na mesma sintonia em J.J. Por isso, à soma de todas essas observações, Rousseau-personagem conclui que J.J possui um temperamento misto:

Eis o preciso das observações de onde retirei o conhecimento de sua constituição física e por conseqüências necessárias, confirmadas por sua conduta em toda coisa, aquela de seu verdadeiro caractere. Essas observações e as outras que se relacionam oferecem por resultado um temperamento misto formado de elementos que parecem contrários: um coração sensível, ardente e muito inflamável; um cérebro compacto e pesado, cujas partes sólidas e massivas que só podem ser agitadas por uma agitação do sangue viva e prolongada (ROUSSEAU, 1959, p. 804).

Assim, a observação científica de J.J permite concluir que existe uma contradição essencial nele. O aspecto físico, essa parte que mal pode ser agitada, é descrita em diversos momentos como parte da inércia de J.J, da não-ação: a passividade marca o local da ação. O moral, por outro, é visto como ativo, inflamável. Como explicar essa contradição? É o motivo pelo qual e, na sequência de sua fala, nosso personagem começa uma explicação acerca da sensibilidade.

A análise começa com a distinção entre dois tipos de sensibilidade: a física ou orgânica e a ativa ou moral. A primeira basicamente corresponde aos nossos sentidos, é puramente passiva e tem por finalidade a conservação do nosso corpo e da nossa espécie, sendo guiada pelas direções do prazer e da dor. A sensibilidade ativa, por outro lado, é descrita como a faculdade de conectar nossas afecções a seres que nos são estranhos. A distinção, em outras palavras, é entre sensação (sensibilidade passiva) e o sentimento (sensibilidade ativa).

O primeiro ponto interessante a ser notado é como a parte moral é proveniente de um sentimento que, já sabemos desde o *Segundo Discurso*, é a piedade, sentimento que nos leva a perceber o outro e possibilita o início das relações morais. No *Segundo*

Discurso, a piedade fora descrita como uma virtude inata do homem que possibilita que percebamos outros seres e que é degenerada no meio social pelo amor-próprio. Nos *Diálogos*, o personagem Rousseau as explica através da física. A força do sentimento funciona como “um ímã e seus polos”. É a força do sentimento que baliza nossa relação com o outro: “Sua força é em razão das relações que sentimos entre nós e os outros seres” (ROUSSEAU, 1959, p. 805) e ela pode ser tanto negativa (repulsa) como positiva (atração). O sentimento em questão é o mesmo nas duas obras, mas o campo em que elas se apresentam é diferente. No *Discurso*, o genebrino tinha de explicar a gênese das paixões e como é possível uma relação entre dois seres selvagens que não tem nenhuma necessidade um do outro. Agora, Rousseau-personagem explica como uma sensibilidade pode funcionar em uma sociedade real e o uso da lei da atração e da repulsa é um modo de explicar que a ação do sentimento é natural como a força do ímã: “Ação positiva ou atrativa é o simples trabalho da natureza que busca ampliar e fortalecer o sentimento do nosso ser. O negativo ou repulsivo, que comprime e encolhe a dos outros, é uma combinação que a reflexão produz” (ROUSSEAU, 1959, p. 805).

Estabelecido que a ação da sensibilidade ativa é natural, Rousseau-personagem afirma que a ação positiva advém do amor de si, onde não há reflexão e trata-se de um puro caso de sentimento, ao passo que a negativa é a degeneração do amor de si em amor-próprio comparativo, que tem aversão a qualquer coisa que possa ser melhor ou que nos impeça de atingir nosso objetivo. O personagem retoma classificações já vistas desde o *Segundo Discurso*: o amor-próprio “nasce das relações sociais, do progresso das ideias e da cultura do espírito”; retoma, então, a distinção entre as verdadeiras necessidades, aquelas que um homem sozinho pode provê-las todas (alimentação, repouso e sexo) e as necessidades mútuas, em que os homens não vivem sem o trabalho do outro e de onde surgem necessidades fictícias. Até aqui, nenhuma novidade. A novidade encontra-se na descrição do passeio de J.J:

Jean Jacques pareceu-me ter um grau bastante elevado de sensibilidade física. Depende muito dos seus sentidos e depende muito mais deles se a sensibilidade moral muitas vezes não a desviar; e é mesmo através deles que o outro a afeta tão fortemente. Belos sons, um belo céu, uma bela paisagem, um belo lago, flores, perfumes, belos olhos, um olhar doce, tudo isso reage tão fortemente aos seus sentidos só depois de ter trespassado de algum lado ao seu coração. Vi-o tomar duas léguas por dia durante quase uma primavera inteira para ir ouvir em Berci, o rouxinol, à sua vontade. É preciso água, vegetação, solidão e bosques para fazer com que o canto deste pássaro toque a sua orelha, e o próprio campo seja menos encantador para ele

se não vir nele os cuidados da mãe comum que gosta de adornar a estadia de seus filhos. *O que há de misto na maioria de suas sensações as tempera, e excluindo aquelas que são puramente materiais, a atração sedutora das outras faz com que todas atuem sobre ele com mais moderação* (ROUSSEAU, 1959, p. 807. Grifo nosso).

O personagem Rousseau, assim, dá uma definição acerca de J.J e de como as sensações o afetam. Esse passeio de J.J é a ilustração de como as duas sensibilidades podem agir conjuntamente e, assim, moderar a ação de uma pela outra. É por essa razão que Rousseau-personagem afirma que a sensualidade precisa ser temperada, pois do contrário ocorrerão excessos de seu desregramento. Entendemos que é preciso definir precisamente esse conceito:

é verdade que é preciso limitar essa palavra sensualidade à acepção que lhe dou, e não a estender a esse cortejos voluptuosos que compõe a vaidade do ser ou que, por querer ultrapassar os limites do prazer, caem na depravação ou que, nos refinamentos do luxo procuram menos os charmes da fruição do que aqueles da exclusão, desdenham dos prazeres dos quais todos os homens tem acesso e se limitam àqueles que causam inveja no povo (ROUSSEAU, 1959, p. 808)

Sensualidade, assim, é usufruir dos prazeres sensíveis sem excesso, dando atenção àqueles que a natureza fornece. Na depravação da sensualidade, o que se encontra não é mais o prazer sincero, mas aquele determinado pelo amor-próprio, o desejo de despertar inveja e tirar seu proveito dessa infelicidade do outro. Os efeitos da sensibilidade física sobre o homem dão origem, assim, a dois tipos de sensibilidades: uma sensibilidade moral e uma sensibilidade repulsiva. A primeira é aquela cujas emoções “são naturais e simples como seu caractere”. A segunda, entretanto, é a que mais se vê em sociedade. O caráter pessoal das ações se mescla em nosso olhar sobre a ação por conta do amor-próprio. Uma das maiores consequências desse desregramento da sensibilidade é a perda da tolerância:

Mas o que encontrei nele de mais raro para um autor e mesmo para todo homem sensível, é a tolerância mais perfeita em fatos de sentimentos e de opiniões e o distanciamento de todo espírito de partido, mesmo em seu favor; falando com liberdade sua opinião e suas razões quando o assunto demanda e mesmo quando seu coração esquentado e mescla paixões (...) e dando a mesma liberdade de pensar a quem a reclama para si” (ROUSSEAU, 1959, p. 811).

Essa tolerância só pode ser alcançada quando os elementos que compõem a sensibilidade estão em uma justa medida, onde o amor-próprio inflamado não tenha a prioridade. Sem o orgulho pessoal, é possível se opor e falar sobre seus inimigos, pois nada de pessoal é imiscuído na opinião. Ao seguir os impulsos da natureza é possível se desvencilhar de certas ferramentas como a “prudência, razão, precaução, previdência que são apenas palavras sem efeito” (ROUSSEAU, 1959, p. 812), nos explica Rousseau-personagem, pois todas essas capacidades nada mais são do que efeitos do amor-próprio interessado em calcular a maior vantagem possível para o indivíduo. Essa disposição torna o homem “mais sensível à emoção e menos formado para a ação”.

Os homens, direcionados pelo amor-próprio, perdem a vivência do tempo presente. A percepção do tempo é deslocada para o futuro, pois ao obter qualquer vestígio de uma felicidade, rapidamente pensam em como podem estendê-la por mais tempo. É, de certo modo, uma perda ou enfraquecimento da imaginação, cuja função é pervertida. Ao invés de criar seres agradáveis, doces para o homem, ela o irrita ao criar cenários em que perderá tudo aquilo que acabou de obter:

Enfim, tal é em nós o império da imaginação e tal é sua influencia, que dela nascem não somente as virtudes e os vícios, mas os bens e os males da vida humana e que é principalmente a maneira pela qual se livra à ela que torna os homens bons ou maus, felizes ou infelizes aqui embaixo (ROUSSEAU, 1959, p. 815-6).

É por isso que Rousseau-personagem faz uma consideração sobre a solidão em que J.J se encontra. Ele afirma que “a solidão absoluta é um estado triste e contrário à natureza: os sentimentos afetuosos nutrem a alma, a comunicação de ideias aviva o espírito. Nossa mais doce existência é relativa e coletiva e nosso verdadeiro *eu* não está inteiro em nós” (ROUSSEAU, 1959, p. 813). O homem é um ser coletivo, ele se completa e pode encontrar prazeres essenciais na comunicação de almas. A intersubjetividade humana proporciona uma fruição, fruição que é um efeito natural do movimento da piedade. Assim, mesmo com a perda da vida coletiva, o homem ainda pode encontrar consolação se sua conformação for moderada:

Despojado por mãos cruéis de todos os bens desta vida, a esperança compensa-o no futuro, a imaginação devolve-lhes ao mesmo tempo: ficções felizes tomam o lugar da verdadeira felicidade. O que digo? Ele somente é solidamente feliz, pois os bens terrestres podem a cada instante escapar de mil maneiras daquele que acredita tê-los: mas nada pode subtrair aqueles da imaginação a quem saiba aproveitá-los. Ele

os possui sem risco e sem medo; a fortuna e os homens não poderão despojá-lo (ROUSSEAU, 1959, p. 814).

O homem social se interessa apenas por aquilo que seus olhos enxergam e esquece que o mais importante é “sentir vivamente”. Aquilo que deve atrair o homem deve vir desse movimento de nossa consciência. As coisas principais que chama nossa atenção devem advir “da pura curiosidade” (ROUSSEAU, 1959, p. 809). Ao nos concentrarmos somente naquilo que agrada nosso amor-próprio, a razão se torna, por assim dizer, sinônimo de interesse:

coloco a palavra *interesse* ao lado da palavra *razão*, que no fundo significam aqui a mesma coisa: pois o que é que a razão pratica, se não o sacrifício de um bem presente e passageiro por meios de encontrar bem maiores e mais sólidos, e o que é o interesse senão o aumento e a extensão continua desses mesmos meios? O homem interessado sonha menos em usufruir que a multiplicar para ele os instrumentos dessa fruição (ROUSSEAU, 1959, p. 818).

Entende-se, assim, como pode um caractere contraditório como de J.J ter ainda esperança e encontrar felicidade mesmo no isolamento. Certos impulsos podem levar esse homem a querer realizar ações grandiosas; mas, complementa nosso personagem, esses sentimentos em J.J são rápidos e fugidios, a preguiça e a timidez rapidamente a sucedem. Os sentimentos são grandiosos, mas não a ação. A contradição, assim, é entre essa inação no plano físico e essa ação no plano moral. A sensibilidade moral positiva (atração) é, não nos esqueçamos, derivada diretamente do amor de si. É o amor de si que domina a sensibilidade de J.J e o que possibilita que ele não se reduza ao plano material.

Até aqui, entretanto, temos apenas um relato, tal como já acontecera nas *Confissões*. Mesmo com essa tentativa de superar toda opinião subjetiva e de observar do modo mais científico possível, ainda assim trata-se do personagem apresentando o relato daquilo que viu. Como transformar esse relato em uma hipótese que não seja reduzida ao campo da opinião?

As causas tiradas dos acontecimentos de sua vida poderiam sozinhas terem-lhe feito fugir da multidão e buscar a solidão. As causas naturais tiradas de sua constituição teriam sozinhas produzido o mesmo efeito. Julgue se ele podia escapar ao concurso dessas

diferentes causas para se tornar o que ele é hoje. Para melhor sentir essa necessidade, descartemos um momento todos os fatos e *suponhamos conhecido apenas o temperamento* que lhe descrevi e vejamos o que deve naturalmente resultar em um ser fictício do qual nos não teríamos nenhuma outra ideia (ROUSSEAU, 1959, p. 820. Grifo nosso.).

Rousseau-personagem retoma o método do *Segundo Discurso* segundo o qual deve-se afastar os dados empíricos para que se possa formular uma hipótese lógica acerca do homem no estado de natureza. Lá, a intenção era formular uma teoria acerca de um estado hipotético que talvez nunca tenha existido. Porém, o objeto aqui é um homem em sociedade. Agora, o temperamento misto será o único elemento dado a um ser fictício que funcionará como modelo de dedução para explicar como pode existir um caractere contraditório como esse.

Esse ser fictício, descrito como dotado de um “coração muito sensível e de uma imaginação viva” (ROUSSEAU, 1959, p. 820,) encontrará seus prazeres ao degustar dos charmes da natureza, pois nela seu desejo consegue encontrar aquilo que procura. Um coração amante como esse percebe, mesmo que ao longo de uma vida, que os homens não enxergam senão aquilo que querem ver e isso cria um desnível entre o que o coração e a razão desejam. A contradição está entre dois modos de se ver a vida: “a vida contemplativa desgosta da ação” (ROUSSEAU, 1959, p. 822). Há uma oposição entre contemplação e ação. Porque procurar algo incessantemente nos prazeres sensíveis, que são facilmente destruídos, se “um delicioso devaneio pode suprir toda a felicidade que se sente em si a potência e a necessidade?” (ROUSSEAU, 1959, p. 822). Esse ser fictício mostra que a felicidade não está fora de nós, mas dentro. O mundo da reflexão e da ação nos colocam mais distante de nós mesmos, pois estamos vivendo através do olhar do outro. Viver em sociedade é “olhar os deveres prescritos como indispensáveis” e isso vai na contramão de tudo aquilo que a natureza prescreve. É, novamente, a prudência que começa a se mesclar em nosso ser: “cultiva sua razão para aprender a se conduzir prudentemente entre os homens” (ROUSSEAU, 1959, p. 822). A prudência aqui não é descrita como uma virtude que preve certos perigos; é uma marca negativa, um cuidado de não se transparecer o que se é de fato. É a oposição entre desejo e dever ou virtude e natureza:

Disse que J.J não era virtuoso; nosso homem não o é também. E como seria, fraco e subjugado por suas inclinações poderia o ser, não tendo por guia senão seu próprio coração, nunca o dever nem a razão? Como

a virtude que é apenas o trabalho e combate reinará no meio da doçura e dos doces lazeres? Ele será bom, pois a natureza o fez assim; ele fará o bem, pois lhe será doce fazê-lo; mas se se trata de combater os mais caros desejos e de rasgar seu coração para preencher seu dever, fará do mesmo jeito? Duvido. A lei da natureza, sua voz mesmo não se estende tanto. É preciso uma outra voz que comande e que a natureza se cale (ROUSSEAU, 1959, p. 823).

A contradição entre o que é prescrito pelo dever e pela nossa consciência é um efeito da passagem de um homem que se basta a si mesmo à dependência mútua do estado social. Invariavelmente, para cumprir com aquilo que se é esperado de um homem em sociedade, é calculado pela razão e pelo amor-próprio para que se obtenha a maior vantagem possível no cumprimento da obrigação. O bem-estar do outro não é levado em consideração nesse cálculo, pois nosso olhar está voltado apenas para nosso próprio interesse. É por isso que esse ser fictício, se deseja ouvir seu coração, não conseguirá sobreviver em sociedade: “Ele se encontra naturalmente submisso a esse grande preceito de moral, mas destrutivo de toda ordem social, de jamais se colocar em posição de poder ter vantagem no mal de outro” (ROUSSEAU, 1959, p. 824). O bem de um faz necessariamente o mal do outro, já nos dizia o preceptor no *Emílio* e mesmo nosso personagem afirma: “A primeira arte de todos os males é a prudência, isto é, a dissimulação” (ROUSSEAU, 1959, p. 861). Ser virtuoso não é cumprir com os deveres, pois o interesse pessoal pode estar escondido atrás de qualquer ação. Ser virtuoso é reinar sobre seu próprio coração:

Aquele que sabe reinar sobre seu próprio coração, ter todas as paixões sob seu jugo; onde o interesse pessoal e os desejos sensuais não tem nenhuma potência e que, seja em público ou sozinho e sem testemunha faz somente o que é justo e honesto, sem considerar as vozes secretas de seu coração: esse é o único homem virtuoso (ROUSSEAU, 1959, p. 863).

Segundo nosso personagem, ouvir esse preceito da moral, dominar seu coração e suas paixões, leva invariavelmente o homem a se retirar da sociedade, pois a contradição não pode ser superada:

Nosso homem não será virtuoso, pois ele não tem necessidade de sê-lo e pela mesma razão ele não será vicioso nem mal. A indolência e a ociosidade, que na sociedade são um grande vício, não o são para quem soube renunciar suas vantagens para não suportar seus trabalhos. O mal é mal pela necessidade que ele tem dos outros, pois eles não o favorecem, lhe fazem obstáculo e ele não pode empregá-los nem os descartar como gostaria (ROUSSEAU, 1959, p. 824)

De modo semelhante ao processo que explica a degeneração do homem selvagem no *Segundo Discurso*, que não podia ser mal por não saber o que é bom, o homem que deseja ouvir sua consciência irá se isolar para não ser levado a cometer um mal. Esse homem se torna nulo:

Tal é o homem dotado do temperamento do qual havia falado, tal é o homem que estudo. Sua alma, forte pois não se deixa desviar de seu objeto, mas fraca para ultrapassar os obstáculos, quase não toma más direções, mas segue vagamente a boa. Quando ele é alguma coisa, ele é bom, mas mais frequentemente ele é nulo, e é por isso que mesmo sem ser perseverante ele é firme, que os traços da adversidade tem menos efeito sobre ele do que sobre os outros homens e, malgrado todas suas infelicidades, seus sentimentos são mais afetuosos que dolorosos (ROUSSEAU, 1959, p. 825)

É por essa razão que a solidão se abre como um caminho para J.J ou para esse ser fictício. No homem em que o interesse pessoal não reduziu a imaginação a uma faculdade de conjecturas sobre o futuro, desejar e desfrutar ainda podem ser sinônimos:

Ao cuidar do objeto que cobiça, ao cuidar de seus desejos, sua imaginação benéfica chega ao fim saltando sobre os obstáculos que o impedem ou o assustam. Faz mais; ao retirar do objeto tudo o que ele tem que é estranho à sua luxúria, ele só o apresenta a ele como apropriado de todos os pontos de vista ao seu desejo. Assim, as suas ficções tornam-se mais doces do que as próprias realidades; elas removem os seus defeitos com dificuldades, entregam-lhes preparados especialmente para ele e fazem com que o desejo e o prazer sejam uma só coisa para ele (ROUSSEAU, 1959, p. 857).

O homem que segue a voz da natureza compreende que o pensar e o devaneio tem objetos diferentes. O pensar está intimamente ligado ao ato de calcular a ação que se deve tomar e, por isso, Rousseau-personagem a descreve como uma dor; o devaneio, entretanto, é quando a alma deixa que seus pensamentos fluam do modo que lhe convém. É uma oposição entre razão e imaginação, entre sociedade e solidão:

Um coração ativo e uma naturalidade preguiçosa devem inspirar o sabor do devaneio. Este sabor rompe-se e torna-se uma paixão muito viva, desde que seja suportado pela imaginação. Demasiado submisso aos seus sentidos para se livrar do jugo nos seus próprios jogos, ele não subiria facilmente a meditações puramente abstratas e não se sustentaria por muito tempo. Mas essa fraqueza de entendimento é

talvez mais vantajosa para ele do que uma cabeça mais filosófica. A competição de objetos sensíveis torna suas meditações menos secas, mais macias, mais ilusórias, mais adequadas para ele como um todo. A natureza veste-se para ele nas formas mais encantadoras, pinta-se em seus olhos com as cores mais vivas, povoa-se para seu uso de seres de acordo com seu coração; e quem é mais reconfortante em desgraças, concepções profundas que cansam, ou risonhas ficções que deleitam, e transportam aqueles que se entregam a elas para dentro do seio da felicidade? ele pensa menos, é verdade, mas ele desfruta mais: ele não perde um momento de gozo, e sobretudo quando está sozinho ele é feliz (ROUSSEAU, 1959, p.816).

É o mesmo movimento que lemos no *sétimo devaneio* na oposição entre meditação e devaneio:

Algumas vezes pensei com bastante profundidade; mas raramente com prazer, quase sempre contra minha vontade e como à força: o devaneio me descansa e me diverte, a reflexão me cansa e me entristece; pensar foi sempre para mim uma ocupação penosa e sem encanto. Algumas vezes, meus devaneios acabam pela meditação, mas, mais frequentemente, minhas meditações acabam pelo devaneio e durante tais divagações minha alma vagueia e plana no universo sobre as asas da imaginação, em êxtases que ultrapassam qualquer outro gozo (ROUSSEAU, 1986, p. 92, 1959, p. 1062).

Na areia movediça que são as coisas humanas, onde amor-próprio e o interesse pessoal dão as cartas, o objetivo de nosso filósofo é o de encontrar algo que possa ser constante e que possa trazer felicidade. A oposição sociedade/solidão é, também, outra expressão da dualidade entre corpo e alma:

Tais giros do espírito, que só dizem respeito a nosso interesse material, que fazem procurar por toda a parte proveito ou remédios e que fariam olhar com indiferença toda a natureza, se tivéssemos sempre saúde, nunca foram os meus. Nesse ponto, penso exatamente o contrário dos outros homens: tudo o que diz respeito ao sentimento de minhas necessidades entristece e deteriora meus pensamentos e nunca encontrei verdadeiro encanto nos prazeres do espírito senão perdendo completamente de vista o interesse de meu corpo. Assim, mesmo que acreditasse na medicina e mesmo que seus remédios fossem agradáveis, nunca experimentaria, ao me ocupar deles, estas delícias que traz uma contemplação pura e desinteressada e minha alma não poderia se exaltar e planar sobre a natureza, enquanto a sentisse ligada aos laços de meu corpo (ROUSSEAU, 1986, p. 95, 1959, p. 1065)

Na vida social, tudo é reduzido ao interesse material. São os prazeres sensuais é que ditam as regras e os prazeres da alma são deixados em segundo plano. O corpo sempre possui necessidades e as paixões não irão parar seu movimento e novas necessidades sempre irão surgir. A imaginação fica povoada de temores, em busca de soluções e isso afasta o homem de qualquer felicidade, pois está sempre preocupado. Assim, compreendemos que J.J ou esse ser fictício não segue sua inclinação pura e simplesmente por ser um caminho mais fácil ou menos oneroso. É um movimento de resistência.⁴⁰ No constante embate que a vida social nos coloca, em que de um lado temos nossa inclinação natural, a voz da consciência e, do outro, a voz do amor-próprio, os deveres que somos constrangidos, a abstenção, o isolamento se mostra como um movimento de resistência contra o abuso de nossos semelhantes. Somos invariavelmente levados a cometer vícios para que possamos ter as benesses da vida social. Todos os movimentos da natureza ou da consciência são degenerados em sociedade:

Foi então que tive a oportunidade de saber que todas as tendências da natureza, sem excetuar a própria beneficência, usadas ou seguidas na sociedade, sem prudência e indiscriminadamente, mudam de natureza e se tornam muitas vezes tão prejudiciais quanto eram úteis em sua primeira orientação (ROUSSEAU, 1986, p. 82, 1959, p. 1052).

Vimos, entretanto, que Rousseau falava que nossa existência é relativa e coletiva. É possível, então, conciliar a solidão com a existência relativa do eu? Afinal, “nosso verdadeiro *eu* não está inteiro em nós”. É o movimento que tentaremos entender a partir dos *Devaneios*.

O *Devaneios do caminhante solitário* é a última obra de Rousseau, composta de dez caminhadas. Muito se discute até hoje se elas formam uma unidade, se há um fio condutor que as liga entre si e também se, apesar do falecimento do filósofo, elas são de fato uma obra inacabada ou se podemos enxergar a décima caminhada como a conclusão de fato. Essa discussão, de difícil solução, já mostra o caráter único dessa

⁴⁰ “Sua força não está na ação, mas na resistência” (ROUSSEAU, 1959, p.818).

obra. Não iremos propor aqui uma solução para elas. Gostaríamos de salientar o fato que, apesar dessas discussões, podemos afirmar sem sombra de dúvida que os *Devaneios* retomam quase todos os temas que Rousseau trabalhara ao longo de sua vida, como a liberdade, Deus, as paixões e a felicidade. Ao contrário de todos os seus trabalhos anteriores, o contraste se dá aqui pela visão do autor, que desde as linhas de abertura afirma que está sozinho no mundo. A pergunta que guia a primeira caminhada (e todo o restante dessa obra) se encontra no parágrafo inicial: “Mas eu, afastado deles e de tudo, que sou eu mesmo?” (ROUSSEAU, 1986, p.23, 1959, p. 995). O movimento que rege essa obra é o distanciamento; como se pode chegar de todos os homens ao eu? É possível, se assim podemos dizer, descobrir um eu que não é misturado com o outro?

Desde a *primeira caminhada*, Rousseau está de certo modo resignado com seu destino. Ele afirma claramente: “sentindo enfim inúteis todos os meus esforços e atormentando-me inutilmente, tomei a única decisão que me restava, a de me submeter à minha sorte, sem mais resistir contra o destino” (ROUSSEAU, 1986, p.24, 1959, p. 996). Não há mais uma tentativa, como havia nos *Diálogos*, de explicar ou justificar sua existência. O filósofo percebe que tudo lhe fora retirado e que nada mais sobrou senão indiferença:

Arrancaram de meu coração todas as doçuras da sociedade. Nele não poderiam mais germinar, ainda uma vez, na minha idade; é demasiadamente tarde. Que me façam agora bem ou mal, tudo me é indiferente, vindo de sua parte, e o que quer que façam, meus contemporâneos nunca serão nada para mim (ROUSSEAU, 1986, p.25, 1959, p. 998)

Ao lermos a citação acima, somos levados, em um primeiro momento, a refletir sobre a tristeza desse estado. Rousseau parece descrever uma condição apática, em que nada mais importa. É o sentimento que resta ao lermos suas confissões ou seus diálogos, essa tentativa renovada diversas vezes de ainda retomar o lugar na sociedade que já tivera outrora. É o que afirma Rousseau na *História do precedente escrito*, espécie de posfácio aos *Diálogos*: “Separado de toda afecção terrestre e mesmo de toda inquietude da esperança aqui embaixo, não vejo mais como eles possam ainda incomodar o repouso de meu coração” (ROUSSEAU, 1959, p. 986). Esse sentimento de possibilidade de habitar novamente os corações dos homens causou apenas inquietude e sofrimento. E é isso que Rousseau afirma conseguir ter esquecido:

Contava ainda com o futuro e esperava que uma geração melhor, examinando com maior cuidado seus julgamentos sobre a minha pessoa e seu procedimento para comigo, viesse esclarecer facilmente a fraude dos que a dirigem e me visse finalmente como sou. Foi essa esperança que me fez escrever meus *Diálogos* e que me sugeriu mil loucas tentativas para as fazer chegar à posteridade. Essa esperança, embora longínqua, mantinha minha alma na mesma agitação de quando procurava ainda no mundo um coração justo, e minhas esperanças, que em vão dirigia ao longe, me transformavam igualmente no brinquedo dos homens de hoje. Disse em meus *Diálogos* em que baseava essa espera. Enganava-me. Felizmente, senti-o com suficiente antecipação para encontrar ainda, antes de minha hora extrema, um intervalo de plena quietude e de repouso absoluto (ROUSSEAU, 1986, p.25, 1959, p. 998).

A dor, os males, o horror de sua situação só foram presentes em Rousseau até o momento em que ele ainda tinha esperança: “nesse estado, livre de todo novo medo e isento da inquietude da esperança, só o hábito poderá tornar-me a cada dia mais suportável minha situação que nada pode agravar e, à medida que o sentimento enfraquece pela duração, não possuem mais os meios de o reanimar” (ROUSSEAU, 1986, p.24, 1959, p. 997). Na nova situação de Rousseau, o hábito substitui a imaginação. A imaginação, essa poderosa faculdade é ativa enquanto há esperança. Ela imagina situações em outro tempo que poderiam amenizar ou mesmo aniquilar as dores do presente. Entre o medo e a imaginação, os males sempre ganham, pois continuam sendo projetados no futuro. O hábito, aqui, é a vivência no tempo presente e, por isso, que “desde que me resignei sem reserva eu encontrei a paz” (ROUSSEAU, 1986, p.25, 1959, p. 997). Sem esperança, a imaginação se aquieta.

A indiferença, portanto, não é uma apatia ou uma falta de ânimo; é um movimento da alma impedida de se expandir para fora de si, que se volta para dentro de si mesma e aprende a se bastar a si mesma. É uma nova construção do “cuidado de si” tão caro aos antigos. É, na filosofia de Rousseau, quase um retorno a um estado de natureza; uma possibilidade de ouvir novamente a voz da consciência:

Agora, tudo o que é exterior a mim me é estranho (...) Afastemos, portanto, de meu espírito, todos os objetos penosos com os quais me ocuparia tão dolorosa quanto inutilmente. Sozinho pelo resto de minha vida, visto que somente em mim encontro a consolação, a esperança e a paz, não devo e nem quero mais ocupar-me senão consigo mesmo (...) Entreguemo-nos inteiramente à doçura de conversar com minha alma, já que é a única coisa que os homens não me podem tirar (...) Os lazes de minhas caminhadas diárias foram frequentemente preenchidos por contemplações encantadoras das quais tenho o desgosto de ter perdido a lembrança. Fixarei pela escrita as que ainda

poderei ter; cada releitura me devolverá sua alegria (ROUSSEAU, 1986, p.26, 1959, p. 999)

É quando o exterior se torna estranho é que o filósofo pode perceber que outro caminho existe. A felicidade é sempre buscada no exterior, efeito do amor-próprio que deseja que o outro nos estime mais que a si mesmo. A conversa com a própria alma, o movimento de escrita é uma outra forma de intersubjetividade; mesmo que autor e leitor sejam a mesma pessoa, mesmo que só leitores futuros possam perceber a essência real do escritor, é ainda a escrita uma forma de diálogo. Fixar pela escrita, o prazer de se reler é ainda uma espécie de diálogo.

É por isso que, no segundo parágrafo da *segunda caminhada*, Rousseau explica:

O hábito de entrar em mim mesmo me fez perder enfim o sentimento e quase a lembrança de meus males; aprendi assim, por minha própria experiência, que *a fonte da verdadeira felicidade está em nós* e que não depende dos homens tornar verdadeiramente infeliz aquele que sabe querer ser feliz (ROUSSEAU, 1986, p.31, 1959, p. 1002-3. Grifo nosso)

A adversidade é o que permitiu esse caminho para dentro de si e perceber que o objeto da vida humana é a felicidade. Ela não pode residir senão dentro de nós mesmos.⁴¹ A *quinta caminhada* é o local onde Rousseau melhor exemplifica a felicidade que o solitário pode sentir.

Nessa caminhada, Rousseau reconta o período que viveu na ilha de Saint-Pierre. A descrição do local é peculiar. Um local isolado, poucos moradores, uma natureza selvagem, toda essa atmosfera é descrita em detalhes. O primeiro sentimento de Rousseau sobre ela é contado da seguinte maneira:

Foi nessa ilha que me refugiei após a lapidação de Motiers. A estada me foi tão agradável, levava uma vida tão adequada ao meu humor que, resolvido a nela acabar meus dias, tinha uma única inquietação, a de que não me deixassem executar esse projeto, o qual não se harmonizava com o de me levarem para a Inglaterra, cujos primeiros indícios começava a sentir. Nos pressentimentos que me inquietavam, teria desejado que me tivessem feito, desse refúgio, uma prisão perpetua, que nela me tivessem confinado por toda a vida, e que, retirando-me todo o poder e toda a esperança de a deixar, me tivessem proibido toda comunicação com a terra firme, de maneira que, ignorando tudo o que acontecesse no mundo, tivesse esquecido sua

⁴¹ “O meu coração purificou-se na taça da adversidade” (ROUSSEAU, 1986, p.27, 1959, p. 1000)

existência como teriam esquecido também a minha (ROUSSEAU, 1986, p. 72, 1959, p. 1041).

Ora, após lermos sobre a inquietude que a esperança causa em um homem que é visto como um monstro para a sociedade, não nos admira tanto que o isolamento da ilha lhe traga conforto. Porém, nessa época Rousseau ainda não estava determinado, como diz em seus *Devaneios*, a viver só. A experiência da ilha é como que um prenúncio, um local onde ele pode experimentar pela primeira a paz da solidão. A calma e a quietude que experimentou nesse local abrem a via para que ele possa bastar-se a si mesmo. Apesar de ter vivido nesse local apenas por dois meses, ele é descrito como “o tempo mais feliz de minha vida e de tal forma feliz que ter-me-ia bastado durante toda a minha existência, sem fazer nascer, por único instante, em minha alma, o desejo de um outro estado” (ROUSSEAU, 1986, p. 72, 1959, p. 1042). É nesse local que Rousseau pode experimentar, pela primeira vez em sua vida, as diferenças entre aquilo que a vida social lhe obrigava a realizar e aquilo que sua natureza desejava fazer. É o estado de um homem “que se consagrou à ociosidade” (ROUSSEAU, 1986, p. 72, 1959, p. 1042).

É nessa ilha que surge a paixão pela botânica. Rousseau descreve o surgimento dessa paixão ao mesmo tempo que aponta seu desgosto pelo trabalho forçado: “Não desejando mais obra trabalhosa, precisava de uma que me distraísse (*amusement*), que me agradasse e que me desse apenas o trabalho de que gosta um preguiçoso” (ROUSSEAU, 1986, p. 73, 1959, p. 1043). A descrição de seus passeios é peculiar: “Nada é mais singular do que esses entusiasmos, esses 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 então completamente novo para mim” (ROUSSEAU, 1986, p. 73, 1959, p. 1043). Ora, parece haver um paradoxo ao lermos na descrição de uma paixão e as sentenças acerca de um conhecimento mais científico acerca das plantas. A *sétima caminhada* pode ajudar a nos iluminar isso.

Nessa caminhada, Rousseau afirma que a botânica é “um [elemento] natural bem depurado de todas as paixões” (ROUSSEAU, 1986, p. 92, 1959, p. 1061) e que toda a natureza para ele não era vista senão em sua totalidade. A botânica permitiu uma observação atenta ao detalhe que é oposta à contemplação do todo. A paixão pela

botânica é sancionada pela razão, que concorda em seguir uma inclinação pessoal; mas, a mesma razão duvida dessa paixão, pois ela é vazia de motivo, não há ganho:

Sim, sem dúvida, a razão me permite, me prescreve mesmo entregar-me a toda inclinação que me atrai e que nada me impede de seguir; mas ela não me ensina por que essa inclinação me atrai e que atrativo posso encontrar num vão estudo feito sem proveito, sem progresso (ROUSSEAU, 1986, p. 92, 1959, p. 1061)

A razão, produto do amor-próprio, não tem interesses na contemplação. Tudo na natureza é submetido a seu escrutínio para que possamos encontrar algo que nela seja vantajoso para nossa pessoa. Por isso, a crítica de Rousseau é sempre virulenta à medicina, aos boticários, que querem enxergar na natureza apenas plantas com propriedades medicinais: “Tais giros do espírito, que só dizem respeito a nosso interesse material, que fazem procurar por toda a parte proveito ou remédios e que fariam olhar com indiferença toda a natureza, se tivéssemos sempre saúde” (ROUSSEAU, 1986, p. 95, 1959, p. 1065). Razão e contemplação são modos distintos de ver o mundo:

Quanto maior for 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. Então, todos os objetos individuais lhe escapam; nada vê, nada sente senão no todo. É preciso que alguma circunstancia particular comprima suas ideias e circunscreva sua imaginação para que possa observar por partes esse universo que se esforçava por abarcar (ROUSSEAU, 1986, p. 93, 1959, p. 1062-3).

Com a imaginação quieta, existe uma inclinação natural a procurar nos objetos prazerosos um repouso, uma identificação. Na vida social, quase não há espaço para esse tipo de contemplação, pois a todo momento só se busca a utilidade das coisas. “O devaneio me descansa e me diverte”, diz Rousseau, “a reflexão me cansa e me entristece” (ROUSSEAU, 1986, p. 92, 1959, p. 1062). Na *quinta caminhada*, portanto, podemos inferir que o conhecimento das plantas não se trata de uma busca científica movida por interesses materiais, mas sim em um olhar para os detalhes da natureza, o esquecimento do trabalho e a busca por algo que agrada ao espírito. É um primeiro nível de contentamento consigo mesmo, esse ócio sadio. O “*far niente*”⁴² não é um estado de

⁴² “Qual era então essa felicidade e em que consistia seu deleite? Deixo que imaginem todos os homens desta época, pela descrição da minha vida na ilha. O precioso *far niente* foi o primeiro e o principal desses deleites que quis apreciar em toda a sua doçura” (ROUSSEAU, 1986, p. 72, 1959, p. 1042).

prostração, mas o de ouvir sua natureza. A razão, sem interesse material, pode obter prazeres, mas a contemplação será sempre maior, como ilustra uma passagem da *segunda caminhada*:

Após ter examinado detalhadamente várias outras plantas que via ainda em flor e cuja vista e catalogação, que me eram familiares, contundo, sempre me davam prazer, abandonei pouco a pouco essas pequenas observações para me entregar à impressão não menos agradável, mas mais tocante, que me dava o conjunto do todo (ROUSSEAU, 1986, p. 32, 1959, p. 1003-4)

Essa consideração da botânica serve como um preâmbulo, um primeiro nível da descrição dessa contemplação e do devaneio cujo ápice é atingido algumas linhas abaixo com o famoso episódio do lago de Bienne:

La me atirar, sozinho, num barco, que conduzia ao centro do lago, quando a água estava calma, e lá, 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, e que, sem nenhum objeto bem determinado nem constante, não deixavam de ser, na minha opinião, cem vezes preferíveis a tudo o que encontrara de mais doce no que chamam os prazeres da vida (ROUSSEAU, 1986, p. 74, 1959, p. 1044)

Novamente, o devaneio é oposto aos prazeres da sociedade. A calma e a tranquilidade do lago permitem uma profusão de sentimentos que só é possível quando se está sozinho, tranquilo, sem inquietude. Não à toa Rousseau afirma que sua estadia na ilha poderia ser sua prisão perpétua, pois é a primeira vez que a calma e a quietude tomam conta de seu ser. Rousseau dá uma explicação detalhada dos sentimentos que tinha nesse momento solitário no lago:

Lá, o ruído das vagas e a agitação da água fixando meus sentidos e expulsando de minha alma qualquer outra agitação, a mergulhavam num devaneio delicioso, em que a noite me surpreendia muitas vezes sem que o tivesse percebido. O fluxo e o refluxo dessa água, seu ruído contínuo mas crescente por intervalos, atingindo sem repouso meus ouvidos e meus olhos, supriam os movimentos internos que o devaneio extinguiu em mim e bastavam para me fazer sentir com prazer minha existência sem ter o trabalho de pensar. De tempos em tempos, nascia alguma fraca e curta reflexão sobre a instabilidade das coisas deste mundo do qual a superfície das águas me oferecia a imagem: mas, em breve, essas impressões leves se apagavam na uniformidade do movimento contínuo que me embalava, e que, sem nenhuma ajuda ativa de minha alma, não deixava de me fixar, a tal

ponto que, chamado pela hora e pelo sinal combinado, não podia arrancar-me de lá sem esforço (ROUSSEAU, 1986, p. 75, 1959, p. 1045)

Como nota Marcel Raymond⁴³, essa descrição é composta por três preceitos (sem perceber, sem pensar, sem concurso ativo da alma) nos quais há uma certa sobreposição entre o mundo real, o mundo da sensação e o mundo do devaneio. Uma experiência semelhante a essa não é encontrada nos chamados prazeres da vida, pois eles são rápidos e passageiros. O fluxo do tempo é, por assim dizer, inimigo da felicidade:

Tudo vive num fluxo contínuo na terra: nela, nada conserva uma forma constante e definitiva e nossas afecções, que se apegam às coisas exteriores, passam e se transformam necessariamente como elas. Sempre à nossa frente ou atrás de nós, lembram o passado, que não mais existe ou antecipam o futuro que, muitas vezes, não deverá existir: nada há de sólido a que o coração se possa apegar. Assim, na terra, temos apenas um pouco de prazer que passa; quanto à felicidade duradoura, duvido que seja conhecida (ROUSSEAU, 1986, p. 76, 1959, p. 1046)

A vida social, que incluiu diversas novas necessidades e paixões no homem, também lhe deu a percepção do tempo. Com a capacidade de apreender o fluxo do tempo, quando o homem está na história empírica, para relembrarmos do *Segundo Discurso*, há uma interconexão entre esses elementos. Nossos desejos nunca podem parar, irão sempre mudar de objeto, pois a própria história continua se escrevendo. Tudo está em constante transformação e, portanto, a felicidade não pode ser senão algo passageiro, pequenos momentos. Ora, se a felicidade duradoura não pode ser obtida, Rousseau afirma que ainda podemos encontrar ao menos uma felicidade suficiente:

Mas se há um estado em que a alma encontra um apoio bastante sólido para descansar inteiramente e reunir todo o seu ser, sem precisar lembrar o passado nem avançar para o futuro; em que o tempo nada é para ela, em que o presente dura sempre sem contudo marcar sua duração e sem nenhum traço de continuidade, sem nenhum outro sentimento de privação nem de alegria, de prazer nem de dor, de desejo nem de temor, a não ser o de nossa existência e em que esse único sentimento possa preenche-la completamente, enquanto este estado dura, aquele que o vive pode ser chamado de feliz, não de uma felicidade imperfeita, pobre e relativa, como a que se encontra nos prazeres da vida, mas de uma felicidade suficiente, perfeita e plena,

⁴³ OC, I, p. 1798.

que não deixa na alma nenhum vazio que sinta a necessidade de preencher (ROUSSEAU, 1986, p. 76, 1959, p. 1046).

“Reunir o ser”, isto é, conseguir encontrar um momento no devir da vida em que não estejamos cindidos no tempo; que o futuro e o passado sejam esquecidos e que o homem possa se concentrar somente em seu presente. Os prazeres do sentido nos ligam aos objetos exteriores, então o devaneio surge como uma possibilidade em que o eu pode se concentrar no presente, pois não está ligado a um objeto particular. O “sentir com prazer minha existência sem ter o trabalho de pensar” vai remeter, assim, a uma separação fundamental nessa busca por felicidade: uma separação entre consciência de si e consciência de sua individualidade. Essa separação tem sua melhor descrição e ilustração no acidente de Ménilmontant.

Rousseau passeava próximo ao Galant Jardinier quando o acidente aconteceu. Um cão dinamarquês vinha em alta velocidade se atirou em frente a uma carruagem e, não tendo tempo de desviar nem mesmo de frear, acaba por atropelar Rousseau. O genebrino conta que o impacto do choque fez com que seu corpo levantasse e que sua cabeça caísse para frente, indo abaixo de seus pés, fazendo com que seu maxilar batesse em uma laje áspera, o que podemos entender que seu corpo fez um giro de cento e oitenta graus antes da queda. Rousseau detalha o estado em que se encontrava quando foi amparado:

Anoitecia. Percebi o céu, algumas estrelas e um pouco de verdura. Esta primeira sensação foi um momento delicioso. Era somente através dela que começava a sentir minha existência. Nascia nesse instante para a vida e parecia-me preencher, com minha leve existência, todos os objetos que percebia. Vivendo inteiramente o momento presente, de nada me lembrava; não tinha nenhuma noção distinta da minha individualidade, nem a menor ideia do que acabava de me acontecer; não sabia nem quem era nem onde estava; não sentia nem dor, nem medo, nem inquietude. Via correr meu sangue como teria visto correr um regato, sem mesmo pensar que esse sangue me pertencia de algum modo. Sentia, em todo o meu ser, uma calma maravilhosa à qual, cada vez que a relembro, nada encontro de comparável em toda a atividade dos prazeres conhecidos (ROUSSEAU, 1986, p. 34, 1959, p. 1005)

Vale observar em seus detalhes os diversos elementos que compõem essa descrição. Rousseau começa a sentir pelas percepções exteriores; logo após, afirma que está somente no momento presente, isto é, não há lembrança, memória, é uma pura

existência no tempo atual; afirma que não há noção distinta de sua individualidade: não há uma consciência presente que religue a primeira sensação exterior a um eu subjetivo e, do mesmo modo, afirma não saber nem o que era nem onde estava: não há percepção tempo-espacial. Descreve que nesse estado tampouco havia paixões e isso lhe dava uma unidade: “sentia em todo meu ser” uma calma maravilhosa, distinta de tudo o que experimentara. Ao afirmar que “só me sentia através delas”, Rousseau faz uma separação entre ter consciência de si e ter consciência de si enquanto indivíduo. Ao se perceber somente pela sensação, o eu ativo que julga e liga interior e exterior, subjetividade e exterioridade não está presente. Nesta primeira sensação não há um eu que possa religá-la à consciência pessoal e, assim, inserir o indivíduo na linha temporal e espiritual. Sem o eu, não há uma cisão entre interior e exterior. Somente a subjetividade pessoal é que pode perceber os dois pólos como mundos distintos.

É apenas em um outro lugar da obra de Rousseau que vemos uma espécie de sensação ainda não ligada ao eu pessoal, ao pensamento da individualidade, da subjetividade pessoal, que é na descrição da piedade natural no *Segundo Discurso*. Leiamos novamente o trecho em questão:

Virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem quando nele precede o uso de qualquer reflexão, e tão natural que as próprias bestas às vezes dão dela alguns sinais perceptíveis. Sem falar da ternura das mães pelos filhinhos e dos perigos que enfrentam para garanti-los, comumente se observa a repugnância que tem 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 (ROUSSEAU, 1978, p. 253, 1964, p. 154).

A piedade natural, essa virtude inata como o amor de si, não precisa de um pensamento racional, de um eu objetivo que perceba as sensações e faça as conexões e julgamentos. Ela é um movimento natural da consciência que vai em direção ao outro. No *Emílio*, Rousseau é ainda mais taxativo: “Só sofreremos na medida em que julgamos que ele sofre; não é em nós, mas nele que sofreremos. Assim, ninguém se torna sensível a não ser quando sua imaginação se excita e começa a transportá-lo para fora de si” (ROUSSEAU, 2014, p. 304, 1969, p. 960). No *segundo diálogo*, o personagem Rousseau explica:

A ação positiva ou atrativa é obra simples da natureza que procura estender e reforçar o sentimento de nosso ser (...) A sensibilidade positiva deriva imediatamente do amor de si. É muito natural que aquele que se ama procura estender seu ser e seus prazeres (*jouissances*) e a se apropriar pela ligação o que ele sente dever ser um bem para ele: isso é um puro caso de sentimento onde a reflexão não entra por nada (ROUSSEAU, 1959, p. 805-6).

Sentir sua existência fora de si só é possível graças a capacidade que o amor de si e a piedade têm de nos levar para fora de nós; esse movimento é natural, é um sentimento que não precisa de nenhuma capacidade racional para ser executado. Lemos no *Emílio* que “o reconhecimento é um sentimento natural” (322). Ora, a imaginação tem uma capacidade de identificação que permite ao homem espalhar seus sentimentos aos seus semelhantes:

Para excitar e nutrir essa sensibilidade nascente, para guia-la ou segui-la em sua inclinação natural, que temos então de fazer, a não ser oferecer ao jovem objetos sobre os quais possa agir a força expansiva de seu coração, que o dilatam, que o estendam para os outros seres, que o façam por toda parte achar-se fora de si (304)

Ainda assim, como podemos entender uma separação entre consciência de si e consciência de si como indivíduo? Qual o estatuto do eu na sensação? Vejamos o discurso do vigário que é revelador sobre essas relações. O vínculo entre interior e exterior é articulado a partir da seguinte questão:

Existo e tenho sentidos pelos quais sou afetado. Eis a primeira verdade que me atinge e com a qual sou forçado a concordar. Terei um sentimento próprio de minha existência, ou só a sinto por minhas sensações? Eis a minha primeira dúvida (...) Pois sendo continuamente afetado por sensações, ou imediatamente, ou pela memória, como posso saber se o sentimento do *eu* é alguma fora dessas mesmas sensações e se pode ser independente delas? (ROUSSEAU, 2014, 378-9).

Assim, a pergunta inicial do vigário acerca da existência é a de saber se é possível sentir a existência fora de alguma sensação; o *eu* que julga é algo independente da sensação? O vigário nota que as sensações se passam no interior do homem e o fazem perceber sua existência; porém, a causa é estranha. O homem é afetado independentemente de sua vontade. Por isso, afirma o vigário “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” (ROUSSEAU, 2014, 379).

Uma vez separado os objetos distintos, o vigário atesta que outros seres além dele mesmo existem, pois são o objeto de suas sensações. O que age sobre os sentidos do corpo e a matéria reunida num mesmo ser é um corpo. Dessas definições iniciais, ele passa ao exame segundo o qual perceber e comparar são faculdades distintas:

Perceber é sentir; comparar é julgar; julgar e sentir não são a mesma coisa. Pela sensação, os objetos oferecem-se a mim separados, isolados, tais como existem na natureza; pela comparação, movimento-os, transporte-os, por assim dizer, coloco-os uns sobre os outros para julgar sua diferença ou sua semelhança e geralmente todas as suas relações. A meu ver, a faculdade distintiva do ser ativo ou inteligente é poder dar um sentido à palavra *é*. Busco em vão no ser puramente sensitivo a força inteligente que superpõe e depois sentencia; não seria capaz de vê-la em sua natureza. Esse ser passivo sentirá cada objeto separadamente, ou até sentirá o objeto total formado pelos dois; não tendo, porém, nenhuma força para dobrá-los um sobre o outro, nunca os comparará, não os julgará.

Assim, as sensações dos objetos exteriores se oferecem separadamente, de modo individual. A sensibilidade não possui a capacidade de movimentar ou mesmo de aproximar sensações diferentes e julgar as distinções e semelhanças. Assim, de um modo semelhante ao que dizia Condillac, o vigário colocará a distinção da capacidade intelectual na capacidade de exprimir um pensamento articulado através do verbo *ser*.

Assim sendo, é necessário que exista algo para além da matéria no homem, algo além de seu corpo que permita esse pensamento articulado. Ou teremos que afirmar que toda matéria pensa.⁴⁴ E por isso completa o vigário: “nenhum ser material é ativo por si mesmo, e eu o sou. Por mais que me contradigam quanto a isso, sinto-o, e esse sentimento que fala a mim é mais forte do que a razão que o combate” (ROUSSEAU, 2014, p 395). Da mesma maneira, que sentimos nossa vontade, percebemos nossa liberdade e nosso entendimento. Não há como negar que essas capacidades estejam presentes em nós pela própria experiência do julgamento:

Só conheço a vontade pelo sentimento que tenho da minha, e o entendimento não me é mais bem conhecido. Quando me perguntam qual é a causa que determina minha vontade, pergunto por minha vez qual é a causa que determina meu juízo, pois é claro que essas duas causas são apenas uma e, quando se compreende bem que o homem é

⁴⁴ “Acho que, longe de dizer que os rochedos pensam, a filosofia moderna descobriu que os homens não pensam. Ela só reconhece seres sensitivos na natureza, e a única diferença que ela vê entre um homem e uma pedra é que o homem é um ser sensitivo que tem sensações, e a pedra um ser sensitivo que não as tem. Mas, se é verdade que toda matéria sinte, onde conceberei estar a unidade sensitiva ou o eu individual?” (ROUSSEAU, 2014, p. 393).

ativo em seus juízos, que seu entendimento é apenas o poder de comparar e julgar, vê-se que sua altivez não passa de um poder semelhante ou derivado daquele; ele escolhe o bom como julgou o verdadeiro; se julga falsamente, escolhe o mal. Qual é, então, a causa que determina sua vontade? É o seu juízo. E qual é a causa que determina seu juízo? É sua faculdade inteligente, é sua potencia de julgar; a sua determinante está nele mesmo. Além disso, nada mais entendo. (ROUSSEAU, 2014, p. 395).

E assim, o vigário pode afirmar “O homem, portanto, é livre em suas ações e, como tal, animado de sua substância imaterial: este é o meu terceiro artigo de fé” (ROUSSEAU, 2014, p. 396). Garantida a alma, podemos compreender melhor o estatuto do *eu*:

Sinto minha alma, conheço-a pelo sentimento e pelo pensamento, sei que ela existe sem saber qual é sua essência; não posso raciocinar sobre ideias que não tenho. O que sei é que a identidade do *eu* só se prolonga pela memória e, para ser o mesmo de fato, é preciso que me lembre de ter sido (ROUSSEAU, 2014, p. 400)

A alma é o nosso princípio ativo e sua expressão é nossa consciência:

A consciência é a voz da alma, as paixões são a voz do corpo. Será espantoso que muitas vezes essas duas linguagens se contradigam? E então, qual das duas devemos escutar? Vezes demais a razão nos engana (...) mas a consciência nunca engana. Ela é o verdadeiro guia do homem; ela está para a alma assim como o instinto está para o corpo (ROUSSEAU, 2014, p. 405)

Podemos agora compreender a separação que vimos no acidente de Ménilmontant. A queda de Rousseau demonstra que o corpo é uma das partes ativas de nosso ser, mas que nossa existência é mais do que isso. O corpo é parte que nos liga aos objetos materiais, mas podemos sair de nós pela piedade, essa virtude, essa expansão em direção a nossos semelhantes. Esse movimento de expansão só pode ser dirigido a um outro ser; ao perder a consciência de sua individualidade (“nenhuma noção de minha individualidade”) Mesmo na perda da individualidade, Rousseau pode experimentar um prazer. O sentimento de existência é o maior prazer, ele é esse prazer inicial, um prazer puro em que nos conectamos com o mundo. A identidade não se forma no corpo, mas no movimento intersubjetivo que me leva para fora e retorna.

Relembrando a citação do segundo diálogo, “aquele que se ama procura estender seu ser e seus prazeres”. É o movimento do amor de si, esse movimento natural e prazeroso da alma que permite que nos liguemos àquilo que amamos. O devaneio possibilita ao homem perceber o que é essencial em sua natureza. E Rousseau percebe que já havia se livrado do comércio do homens que o afligia, mas que não tinha conseguido se livrar do amor-próprio:

É muito ter chegado até este ponto mas não é tudo se nele nos detivermos. É bom ter cortado o mal mas isto significa ter deixado a raiz. Pois essa raiz não se encontra nos seres que nos são estranhos, ela está em nós mesmos e é aí que é preciso trabalhar para arrancá-la completamente. Eis o que senti perfeitamente no momento em que comecei a voltar a mim. Como minha razão não me mostrava senão absurdos em todas as explicações que procurava dar para o que me acontece, compreendi que, como as causas, os instrumentos, os meios de tudo isso me eram desconhecidos e inexplicáveis, deviam ser inexistentes para mim. Que eu devia olhar todos os detalhes de meu destino como outros tanto atos de uma pura fatalidade em que não devia supor nem direção, nem intenção, nem causa moral, que devia submeter-me sem raciocinar e sem resistir porque seria inútil, porque, como a única coisa que tinha a fazer ainda na terra era a de me considerar como um ser puramente passivo, não devia usar, para resistir inutilmente ao meu destino, a força que me restava para o suportar. Eis o que dizia a mim mesmo; minha razão, meu coração concordavam e todavia sentia que este coração ainda protestava. De onde vinha este protesto, procurei-o, encontrei-o, vinha do amor-próprio que, após ter-se indignado contra os homens, levantava-se ainda contra a razão (ROUSSEAU, 1986, p. 108-9, 1959, p. 1078-79).

Rousseau percebe tardiamente que o amor-próprio sempre procura um culpado para a infelicidade que sente, por não ter seu desejo realizado com sucesso. Antes o amor-próprio acusava os homens; depois, acusou a razão de não encontrar soluções satisfatórias à aflição. Somente quando o laço é totalmente cortado com o exterior é que o amor-próprio pode se acalmar e, assim, retornar a ser amor de si mesmo.

Entretanto, Rousseau tem consciência de que cortar todos os laços exteriores poderia parecer apenas uma atitude passiva, de um homem que aceitou a derrota. Porém, ao final da *oitava caminhada*, vemos uma afirmação elucidadora:

Tudo me traz de volta à vida feliz e doce para a qual nascera. Passo três quartas partes da minha vida ocupado com objetos instrutivos e mesmo agradáveis, aos quais entrego com prazer meu espírito e meus sentidos, com os filhos e minha fantasia, que criei como os desejava meu coração e do qual nutrem os sentimentos, ou somente comigo, contente comigo mesmo e já imerso na felicidade que, sinto, me é

devida. Em tudo isso, o amor de mim mesmo faz tudo, o amor-próprio nada tem a fazer (ROUSSEAU, 1086, p. 110, 1959, p. 1081).

Parece, assim, que Rousseau toma ciência de que já fizera todos os esforços possíveis para que o amor-próprio fosse aplacado na vida social e percebe que somente dificilmente surgirão homens como Emílio ou legisladores que possam unir as vontades como explicara no *Contrato Social*.

O devaneio, esse rememorar as experiências do sentimento de existência, como ocorre no lago de Bienne ou após o acidente de Ménilmontant, se mostra como a possibilidade de uma felicidade para o homem que consegue silenciar a voz do amor-próprio:

De que desfrutamos numa tal situação? De nada de exterior a nós, de nada a não ser de nós mesmos e de nossa própria existência; enquanto este estado dura bastamo-nos a nós mesmos como Deus. O sentimento de existência, despojado de qualquer outro apego é por si mesmo um sentimento precioso de contentamento e de paz, que sozinho bastaria para tornar essa existência cara e doce a quem soubesse afastar de si todas as impressões sensuais e terrenas que vêm continuamente nos afastar dela e perturbar, na terra, sua suavidade (ROUSSEAU, 1986, p.76, 1959, p. 1047).

Se a felicidade duradoura é exclusiva do outro mundo, ainda é possível encontrar uma felicidade suficiente no mundo terrestre, experiência possibilitada pelo devaneio e pelo sentimento de existência. Isso explica também os constantes ataques de Rousseau ao materialismo e o conseqüente esvaziamento de conceito de próxima vida que essa doutrina acarreta.⁴⁵

A consciência de si após o acidente com o cão dinamarquês também nos ilumina a sentença de Rousseau no *segundo diálogo*: “Nossa mais doce existência é relativa e coletiva e nosso verdadeiro *eu* não é inteiro em nós” (ROUSSEAU, 1959, p. 813). A alma, ao ultrapassar os limites do corpo através da piedade e do amor de si, pode se conectar com o mundo e em seu retorno começar a formar a identidade do homem. Se a *décima caminhada* não foi concluída, ao menos sabemos que Rousseau filósofo poderia usufruir com ajuda de sua memória, mesmo na solidão, os bens que teve em um

⁴⁵OC, I, p. 9680-9.

momento de sua vida, os bens mais preciosos que perdera em seu isolamento: a amizade, o campo e a liberdade:

Precisava da amiga que meu coração desejava, eu a possuía. Desejara o campo, obtivera-o; não podia suportar a submissão, era perfeitamente livre, e, mais do que livre, pois dominado somente por minhas afeições, só fazia o que queria fazer (ROUSSEAU, 1986, p. 132, 1959, p. 1099)

CONCLUSÃO

Ao longo desse trabalho, tentamos entender como se constrói o homem de Rousseau, desde sua análise inicial no *Segundo Discurso* até os momentos finais da vida de nosso filósofo em suas obras autobiográficas. Vimos, assim, como o amor de si e a piedade são peças fundamentais no desenvolvimento do pensador genebrino.

Podemos afirmar, assim, que desde a saída do estado de natureza até a busca por uma felicidade no isolamento perpassa um nível de relação entre o eu e o mundo que pode construir a identidade do homem. O movimento de expansão e retração da alma, que sai de si em busca daquilo que a toca, daquilo que se ama, permite a construção do homem enquanto tal e, portanto, a intersubjetividade desempenha papel fundamental na teoria de Rousseau.

Dito isso, é interessante lembrarmos como temas como paixão, verdade e justiça se conectam em sua obra. A busca por uma ordem, em que a opinião tivesse pouco peso, permeia toda as buscas e dissabores tanto na obra quanto na vida de nosso autor. A fala do francês, no *terceiro diálogo*, diz muito sobre essa luta:

Mas esta mania do ateísmo é um eminente fanatismo da moda, que será destruído por ele, e podemos ver, pela raiva com que o povo se envolve, que é apenas um motim que contradiz sua consciência, da qual eles sentem o murmúrio com despeito. Esta filosofia conveniente dos felizes e dos ricos que fazem o seu paraíso neste mundo não pode ser duradoura para a multidão vítima das suas paixões e que, sem felicidade nesta vida, precisa de encontrar nela pelo menos a esperança e a consolação que esta doutrina bárbara lhes tira (ROUSSEAU, 1959, p. 971).

O gosto e as crenças podem ser corrompidos, mas Rousseau ainda crê que a verdade poderá triunfar e que o materialismo, o fanatismo, o ateísmo, que retiram todas as esperanças e fazem com que nenhuma ação tenha consequências, seja superado.

Muito se discute até o hoje sobre o caráter das últimas obras de Rousseau, sobretudo os *Devaneios*. Autores como Victor Gourevitch afirmam categoricamente que essa é uma obra escrita de uma “perspectiva explicitamente não-política”.⁴⁶ Concordamos apenas parcialmente com essa colocação. Do lado positivo, sabemos que

⁴⁶ GOUREVITCH, V – *A provisional Reading of Rousseau’s Reveries of the solitary Walker*. The Review of politics 74, 2012. University of Notre Dame.

Rousseau não trabalha de um modo político como, por exemplo, no *Contrato Social*. Porém, a dimensão intersubjetiva que o devaneio e o sentimento de existência explicitam como a vida social é parte fundamental do pensamento de Rousseau. O próprio genebrino afirma em sua *nona caminhada* que ainda sente prazer em estar em sociedade quando não é reconhecido. O complô, as mentiras, o dever, a obrigação, o parecer-ser é que rapidamente sufoca esse sentimento e faz com que ele prefira manter-se isolado. Assim, dificilmente podemos atribuir uma radicalidade como o Gourevitch o faz. Dito isso, não nos alinhamos também com alguns intérpretes, como Albert Schinz⁴⁷ e sua primazia ao sentimento. Rousseau não é um sentimentalista como ele deixa entender, tampouco é racionalista como afirma Robert Derathé⁴⁸. Nossa posição, na verdade, é a de pensar Rousseau do mesmo modo que Rousseau-personagem descreve J.J ao longo dos *Diálogos*: um homem de temperamento misto, isto é, um pensador que pretende mostrar que o homem não é só razão nem paixão, mas uma simbiose dos dois.

Visto como um celerado por seus contemporâneos, o grande objetivo da vida e dos escritos de Rousseau foram eles mesmos vítimas do jogo do ser e do parecer. Novamente, o francês elucida o jogo a que Rousseau fora submetido:

Não se trata, portanto, de levar os muitos povos e os grandes Estados de volta à sua primeira simplicidade, mas apenas de parar se for possível o progresso daqueles cuja pequenez e situação os preservaram de uma marcha tão rápida rumo à perfeição da sociedade e à deterioração das espécies. Estas distinções merecem ser feitas e não foram feitas. Ele tem sido acusado de querer destruir as ciências, artes, teatros, academias e mergulhar o universo de volta em seus começos bárbaros, e sempre insistiu, ao contrário, na preservação das instituições existentes, argumentando que sua destruição só eliminaria os paliativos deixando vícios e substituindo o roubo pela corrupção (ROUSSEAU, 1959, p. 935).

Em tempos como os atuais de intolerância religiosa e política, essas leituras de Rousseau não se fazem em vão. Rousseau fora desprezado por suas opiniões políticas e morais, quando na verdade estava tentando encontrar soluções para que os homens pudessem viver de modo livre e felizes, sem subjugar suas vontades a outrem; que a

⁴⁷ SCHINZ, A. *La pensee de J.J Rousseau*.

⁴⁸ DERATHE, R. *Le rationalisme de Rousseau*

divisão da sociedade entre ricos e pobres fosse suavizada; o que ele lhe acarretou, enfim, apenas desprezo e escárnio. Como hoje, ainda valorizamos mais o que queremos ver do que aquilo que realmente se encontra na frente dos nossos olhos. A verdade só é atrativa quando nos interessa; o interesse pessoal fala mais alto do que nunca. E por isso, as palavras de Rousseau sobre nossa razão, nosso amor-próprio e nossa piedade não devem ser esquecidos.

Mesmo isolado, quase que em uma prisão, vemos que a escrita ainda forma uma aliança com o escritor. Se Rousseau escrevera pensando na felicidade do gênero humano, como lemos nos *Diálogos*, seus *Devaneios* nos mostram que a própria escrita é um móvel contra a solidão e um caminho para se recuperar a felicidade de momentos passados.

A humanidade, assim, ainda precisa se desvencilhar do mundo das aparências. Rousseau tinha plena consciência dos limites da razão. Suas críticas tinham como objetivo mostrar que o homem não fora feito apenas para viver segundo sua racionalidade, na busca por conhecimentos. A natureza fornece preceitos segundo os quais deve-se seguir nossas inclinações e cumprir com a nossa vontade. Precisamos, assim, descobrir métodos que permitam que a nossa vida social não se torne apenas uma falsidade. Devemos agir pela felicidade pública e não pelo nosso interesse pessoal. É por isso que Rousseau insiste sobre o fato de que a consciência é o guia do homem, que amor de si e a piedade são inatas ao homem. Elas precedem o uso da razão. A razão deve estar de acordo com os ditames do coração, não o contrário. Se conseguirmos superar esse orgulho pessoal, a humanidade pode caminhar para uma existência mais pacífica. Do contrário, tudo que nos resta é o adeus à verdade:

Vi esse tipo de pessoas que em sociedade chamamos sinceras. Toda sua sinceridade se esgota em conversas inúteis, para citar fielmente os lugares, as datas, as pessoas, em não se permitir nenhuma ficção, em não alterar nenhuma circunstância, em nada exagerar. Em tudo o que não toca seu interesse, são, em suas narrações, da mais inviolável fidelidade. Mas, se for preciso tratar de algum assunto que lhes diga respeito, de narrar algum fato que as toque de perto, todos os artifícios são empregados para apresentar as coisas sob a aparência que lhes for mais vantajosa e, se a mentira lhes for útil, e elas mesmas se abstêm de dizê-la, favorecem-na com habilidade e agem de maneira que venha à baila, sem que lhe possam imputar. Assim o quer a

prudência: adeus à sinceridade (ROUSSEAU, 1986, p. 60, 1959, p. 1031).

Bibliografia básica

Obras de Rousseau

Obra de referência:

ROUSSEAU, J-J. *OEuvres Complètes de Jean Jacques Rousseau*. Cinq volumes. Paris : Gallimard, 1959-1995.

_____. **Émile ou de l'éducation**. Présentation et notes par André Charrak. Paris : Éditions Flammarion, 2009.

_____. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Présentation et notes par Bruno Bernardi et Blaise Bachofen. Paris: Éditions Flammarion, 2012.

Traduções :

ROUSSEAU, J-J. *Emílio*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____. **Cartas escritas da Montanha**. Tradução de Maria Constança Peres Pissarra. São Paulo: EDUC e UNESP, 2006.

_____. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. In: Coleção Os Pensadores. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. **Discurso sobre as ciências e as artes**. In: Coleção Os Pensadores. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural: 1999.

Outras obras:

DESCARTES, R. **Les passions de l'âme**. Paris : Vrin, 2010.

DIDEROT, D'ALEMBERT (org). *Encyclopédia*, ou dictionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios. 6 volumes. Edição organizada por Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 2015-2018.

CONDILLAC. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris : Vrin, 2014.

CONDILLAC. *Traité des Animaux*. In: Oeuvres philosophiques de Condillac, tome I. Paris: PUF, 1947.

HÉLVETIUS. *De l'esprit*. Belgique : Marabout Université, 1978.

LA METTRIE. *Oeuvres philosophiques*, tome I. Paris: Fayard, 1984.

Comentadores

AUERBACH, E. *Mimesis*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

_____. *Le culte des passions – Essais sur le XVII siècle français*. Paris : Macula, 1998.

BACZKO, B. *Rousseau – Solitude et communauté*. Traduit du polonais par Claire Brendel-Lamhout. Paris : Ecole Pratique des Hautes Etudes et Mouton, 1974 .

BENICHO, P; CASSIRER, E; DERATHE, R et all. *Pensée de Rousseau*. Paris: Éditions du Seuil, 1984.

CASSIRER, E. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Hachette, 1987.

CHARRAK, A. *Rousseau – de l'empirisme à l'expérience*. Paris: Vrin, 2013.

COOPER, L. *Rousseau, Nature and the problem of the good life*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1999.

DERATHE, R. *Le Rationalisme de J.-J. Rousseau*. Paris: PUF, 1948.

DESJARDINS, L. *Le corps parlant – Savoirs et représentation des passions au XVII siècle*. Canada : Les Presses de l'Université Laval et L'Harmattan, 2000.

- DUCHET, M. *Anthropologie et Histoire au siècles des lumières. Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot*. Paris: François Maspero, 1971.
- FORTES, L. R. S. **Paradoxo do Espetáculo: política e poética em Rousseau**. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.
- FRANZINI, E. **A estética do século XVIII**. Lisboa: Editorial Estampa, 1999.
- GAUKROGER, S (ed.). *The soft underbelly of reason – The passions in the seventeenth century*. London and New York: Routledge, 1998.
- GOLDSCHMIDT, V. *Anthropologie et Politique – Les principes du système de Rousseau*. Paris: Vrin, 1974.
- _____. *Le problème de la Civilization chez Rousseau*. In: *Écrits II*. Paris: Vrin, 1984.
- _____. *Rousseau et le Droit*. In: *Écrits II*. Paris: Vrin, 1984.
- GOUHIER, H. *Les Méditations Métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Vrin, 1984.
- GOUHIER, H. **Rousseau et Voltaire**. *Portraits dans deux miroirs*. Paris: Vrin, 1983.
- GOUVERITCH, V. *A provisional Reading of Rousseau's Reveries of the solitary Walker*. The Review of politics 74 University of Notre Dame: 2012.
- GROETHUYSEN, B. **J.-J. Rousseau**. Paris: Gallimard, 1949.
- HAZARD, P. **O pensamento europeu no século XVIII**. Lisboa: Editorial Presença, s/d.
- IGLESIAS, C. *Razón y sentimiento en el siglo XVIII*. Madrid: Real Academia de la historia, 2001.
- JAMES, S. *Passion and action. The Emotions in seventeenth-century philosophy*. New York: Oxford University Press, 1997.
- KAWAUCHE, T. *Religião e política em Rousseau – o conceito de religião civil*. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2013.
- LEBRUN, G. *O conceito de paixão*. In: **A filosofia e sua história**. São Paulo: CosacNaify, 2006.

- LEDUC-FAYETTE, D. **Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'antiquité**. Paris :Vrin, 1974.
- MELZER, A. **RousseauLa Bonté Naturelle de l'homme**. *Essai sur le système de Rousseau*. Paris: Belin, 1998.
- MOREL, J. *Recherches sur les sources du Discours d l'inegálite*. In : **Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau**, nº5, 1909.
- NAMER, G. **Le système social de Rousseau**. *De l'inégalité économique à l'inégalité politique*. Paris: Anthropos, 1979.
- NASCIMENTO, L. A imitação das paixões: a origem das línguas em Rousseau. In: **Rapsódia**, São Paulo, v. 2, p. 57-84, 2002.
- PRADO JUNIOR, B. **A retórica de Rousseau e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- SCHINZ, A. *La pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Alcan, 1929.
- SOUZA, M. G. **Ilustração e História** – O pensamento sobre a história no iluminismo francês. São Paulo:Discurso Editorial, 2001.
- STAROBINSKI, J. **Jean-Jacques Rousseau: La transparence et l'obstacle**. *Suivi de sept essais sur Rousseau*. Paris: Gallimard, 1971.
- _____. **Jean-Jacques Rousseau et les pouvoirs de l'imaginaire**. *Revue internationale de Philosophie*. Vol 14, no 51 (1), 1960 : p. 43-67.
- STIKER-MÉTRAL, C-O. **Narcisse contrarié** – *L'amour propre dans le discours moral en France (1650-1715)*. Paris: Honoré Champion, 2007.
- TODOROV, T. **Fragil felicidad** – *un estudio sobre Rousseau*. Traducción: María Renata Segura. Barcelona: Editorial Gedisa, 1997.