

CLAUDIO ARAUJO REIS

UNIDADE E LIBERDADE:

O INDIVÍDUO

SEGUNDO

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Tese de Doutorado apresentada
ao Departamento de Filosofia
do Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas da
Universidade Estadual de
Campinas, sob orientação do
Prof. Dr. Roberto Romano da
Silva. +

Este exemplar corresponde à
redação final da tese defendida
e aprovada pela Comissão
Julgadora em 16/5/97

Banca:

Prof. Dr. Estevão Chaves de Rezende Martins (IH/UnB)

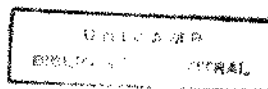
Prof. Dr. José Castilho Marques Neto (Dep. Fil./UNESP - Araraquara)

Prof. Dr. Reginaldo Carmelo de Moraes (IFCH/UNICAMP)

Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani (IFCH/UNICAMP)

Prof. Dr. Roberto Romano da Silva (IFCH/UNICAMP - orientador)

Campinas, março de 1997



UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	
T	Unicamp
R	277 un
V	
PREÇO	281,00
DATA	28/06/97
N.º CPD	

CM-00099226-5

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

R277 un	Reis, Claudio Araujo Unidade e liberdade: o indivíduo segundo Jean-Jacques Rousseau / Claudio Araujo Reis. - - Campinas, SP: [s.n.], 1997. Orientador: Roberto Romano da Silva. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. 1. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778. 2. Filosofia política - Sec XVIII. 3. Ética. 4. Individualismo. 5. Autobiografia. 6. Filosofia francesa. I. Silva, Roberto Romano da. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.
----------------	---

SUMÁRIO

Introdução	1
Capítulo I: <u>Conhecimento de si</u>	
1. Conversão e terapia	6
2. <i>Rentrer en soi</i>	25
3. Conhecer a si mesmo, o homem, os homens	34
Capítulo II: <u>Auto-expressão</u>	
1. " <i>Offrir l'image fidèle...</i> "	64
2. Obstáculos	73
Capítulo III: <u>Interioridade</u>	
1. Espaço interior	86
2. Sentimento	97
3. Sentimento da existência	102
4. Memória, imaginação	109
Capítulo IV: <u>Natureza humana</u>	
1. Bondade natural	126
2. Consciência	132
3. Amor de si	143
Capítulo V: <u>Relação</u>	
1. Paixão	158
2. Piedade	167
3. Amor-próprio	177
4. Relação	198
Conclusão	211
Bibliografia	230

INTRODUÇÃO

Rousseau descrevia a si mesmo como um *homme à paradoxes*, e provavelmente nenhuma outra de suas afirmações sobre si mesmo foi tão levada a sério por todos os seus leitores quanto essa. Os paradoxos da obra parecem refletir-se diretamente na multiplicidade de leituras de que foi objeto a sua obra: dos jacobinos até os teóricos do totalitarismo e os “desconstrucionistas”, todos em algum momento buscaram temas ou modelos em Rousseau. Só como exemplo, lembremos que Kant e Schopenhauer reclamaram uma parte da herança rousseauiana — e o mais desconcertante é que todos têm suas razões.

Há dois motivos fundamentais (e, por assim dizer, “internos”) que justificam essa multiplicidade. Não há só a multiplicidade de leituras: há, antes de qualquer leitor, a multiplicidade da própria obra. Rousseau foi músico antes de tornar-se filósofo, fez um sucesso extraordinário como romancista e terminou sua carreira de escritor dando forma moderna a todo um gênero literário, a autobiografia. Essa diversidade justifica, amplamente, a possibilidade de abordagens múltiplas: pela filosofia, pela antropologia, pela teoria literária, pela teoria política.

Junte-se a isso um dos traços mais característicos de seu pensamento: o fato de organizar-se em torno de fortes oposições — tão fortes que não escapam à ambigüidade. De um lado a natureza, de outro a sociedade; de um lado, o homem, de outro, o cidadão e, entre os dois, oposto a ambos, o “burguês”; de um lado, a “desnaturação”, o remédio no mal, de outro, a corrupção; na superfície, o monstro, submerso, o deus. Rousseau encontra sua maneira de lidar com essas oposições: constantemente em busca das origens, apelando para explicações genéticas, desenvolvimentos, transformações, ele consegue finalmente conciliar os extremos. Mas esses traços são, constantemente, fontes de mais problemas, que terminam por desviar a mira do que realmente importa. Provavelmente, a “filosofia da história” do segundo *Discours*, a “psicologia genética” do *Émile* estão entre os pontos menos interessantes da filosofia rousseauiana. Talvez o melhor (ou, se não o melhor, pelo menos o mais rico) modo de abordar a obra do filósofo genebrino seja aceitar a parte de ambigüidade que a compõe — e, acreditamos, não só em função do olhar do próprio Rousseau, mas da própria constituição de seu objeto, a vida moral, social e política.

Esta tese aceita a multiplicidade e a parte de ambigüidade presente nos textos de Rousseau como uma de suas riquezas. Não nos interessará aqui pôr a questão, tão debatida entre os intérpretes de Rousseau no início deste século, da unidade de seu pensamento ou, o que é mais grave, de sua consistência. Há, de fato, uma tensão que acompanha inseparavelmente as intuições de Rousseau sobre os fenômenos sociais e políticos, tensão que se manifesta claramente em seu tratamento do problema da sociabilidade. Eliminar isso implica descartar também uma boa parte dessas intuições.

Por outro lado, tomamos a obra de Rousseau como um todo: não há nada nela que seja supérfluo ou pouco importante. Acreditamos que a mesma importância deva ser atribuída a obras tão diversas entre si quanto a *Nouvelle Héloïse*, o *Contrat social* e as *Rêveries*. Opiniões que Rousseau exprima no romance, por intermédio de algum dos personagens, no *Émile*, como parte de uma teoria psicológica ou antropológica ou nas *Confessions*, a respeito de si mesmo, receberão a mesma atenção. Isso porque o objeto a que visamos pode ser iluminado a partir de cada uma das perspectivas abertas por essa obra múltipla — e é, na verdade, apenas na convergência dos vários focos representados por esses múltiplos aspectos que ele aparece plenamente iluminado. O objeto desta tese é a maneira como Rousseau representa o indivíduo. A sua intenção primária é articular a maneira como ele concebe o indivíduo, ou seja, descrever e explicitar, através de uma análise de suas imagens, figuras e conceitos, sua compreensão da individualidade humana ou sua maneira de dirigir-se, em seus escritos, a este ente particular chamado aqui de “indivíduo humano”. Com isso, entendemos algo distinto de uma questão genérica que dissesse respeito exclusivamente ao homem “em geral” ou à “natureza humana”, uma vez que vai interessar-nos particularmente a maneira como Rousseau integra, na sua compreensão da individualidade, os traços que compõem aquilo que há de mais singular no indivíduo.

Como articular essa tentativa? Seguimos, de certo modo, uma pista fornecida pelo próprio Rousseau: o estudo que convém ao homem, diz ele, é o de *suas relações*. Assim, um retrato completo do indivíduo deve levar em conta três perspectivas, correspondentes às três relações em cuja interseção ele se constitui: a relação que ele tem consigo mesmo, a que mantém com os outros indivíduos e a que tem com todos os outros representados como um “todo” de algum tipo, como, por exemplo, um “corpo social”. É a partir disso que articulamos as várias partes que compõem esta tese.

Nosso ponto de partida é a idéia de conhecimento de si. O apelo a um movimento “para dentro” de si mesmo é uma das constantes da obra de Rousseau e, podemos dizer, dá forma a toda sua filosofia. Começamos, portanto, perguntando-nos sobre o sentido geral do imperativo rousseauiano de *rentrer en soi*, tanto em sua empresa autobiográfica quanto em seu alcance ético mais geral. Entender isso é, antes de mais nada, compreender a maneira peculiar como Rousseau concebe a filosofia em geral e a relação que ele estabelece com os seus leitores. Como parte dessa concepção, alguns temas relevantes para a maneira como representa o indivíduo já estão presentes — notadamente, o sentido do apelo à sinceridade e sua teoria da persuasão pelo sentimento, que já deixam ver o lugar eminente que ocupa o sentimento em sua compreensão da individualidade. Particularmente importante também é a maneira como Rousseau explora as conexões entre o conhecimento de si mesmo, o conhecimento do outro e o conhecimento do homem em geral.

O tema da sinceridade e da persuasão pelo sentimento introduz de imediato o problema do dar-se a conhecer, da auto-expressão. A empresa autobiográfica de Rousseau não pode ser

dissociada do que ele visualizava como a “missão” ética mais ampla de sua filosofia: mostrar ao homem e a cada um o que ele é em si mesmo. Em certa medida, todo o discurso de Rousseau é um apelo contínuo ao conhecimento de si — mais ainda: cada uma de suas obras, ele próprio o diz explicitamente nos *Dialogues*, pode ser lida como uma espécie de auto-retrato. Não por acaso, a partir das *Confessions*, os problemas da auto-expressão pouco a pouco passam a dominar as preocupações de Rousseau, atingindo um clímax nos *Dialogues*, antes de encontrar um equilíbrio nas *Rêveries*, significativamente a sua última obra. O crescente envolvimento com os problemas da auto-expressão afinam a percepção que tem Rousseau das dificuldades próprias do conhecimento de si e do dar-se a conhecer. Examinaremos neste trabalho quatro conjuntos de aporias, relacionadas genericamente ao problema do desdobramento implicado pelas duas atividades. O primeiro, diz respeito aos desafios próprios do movimento de introspecção. O segundo, refere-se ao ponto de vista sob o qual é possível conduzir uma investigação do *moi*. O problema já tinha sido aflorado por Montaigne: será possível olhar para si mesmo como se olha, por exemplo, para uma árvore? O problema da objetividade (como podemos chamá-lo) é extensivamente tratado por Rousseau nos *Dialogues*. Estreitamente ligado a isso está o terceiro item: os obstáculos oferecidos pelo amor-próprio, tema clássico, que já fornecera aos moralistas dos séculos anteriores um tema infundável de reflexão. Aqui, importa avaliar até que ponto a natureza mesma do *moi* é comprometida pela denúncia do amor-próprio. Por fim, a última dificuldade que nos propomos examinar é a preocupação constante e torturante com a sinceridade. O apelo à sinceridade e a promessa de *tout dire*, aliadas à teoria rousseauiana da persuasão pelo sentimento, finalmente erguem um modelo de comunicação cujas conseqüências para a compreensão da natureza do *moi* são importantes.

Em seguida, após examinar o sentido do movimento “para dentro” e o esforço de expressar a si mesmo na tentativa de dar-se a conhecer, perguntamo-nos sobre a natureza do *moi* e do espaço interior onde é suposto habitar. Aqui é a noção de sentimento que avança para o primeiro plano. De fato, é o sentimento a matéria-prima que preenche esse espaço interior. Essa matéria, por sua vez, moldada por duas forças, constitui o que cada um chama *eu*. Estratégica aqui é a noção de sentimento da existência, noção central para a compreensão rousseauiana do indivíduo.

A interioridade não é apenas o espaço onde habita o eu verdadeiro de cada um: lá é também o lugar onde a natureza humana resiste. Em especial, é lá que Rousseau localiza sua premissa da bondade natural. O sentimento, através da bondade natural, pede, para sua luz completa, uma passagem pela idéia de natureza humana. O que tentamos em nosso quarto capítulo é explorar essa idéia, vinculando-a com o tema da bondade natural e com o problema da motivação das ações. É o lugar de examinar duas das noções-chave da compreensão rousseauiana do indivíduo: consciência e amor de si.

A passagem pela natureza humana serve-nos ainda de transição para a mudança de perspectiva operada no último capítulo, em que examinamos o indivíduo em relação. Aqui surgem

duas outras noções fundamentais, a de piedade e a de amor-próprio. Neste último capítulo, tentamos ver como finalmente a análise rousseauiana do indivíduo em relação completa, atribuindo-lhe uma segunda dimensão, sua imagem do indivíduo e como ela confirma o lugar privilegiado concedido à sensibilidade.

Por fim, como conclusão, propomos algumas reflexões sobre a relação do indivíduo, concebido da forma descrita nos capítulos anteriores, com a comunidade. A maneira como Rousseau vê esse nexos aparece condicionada, por um lado, pelos valores que Rousseau associa ao indivíduo, valores que o tornam, finalmente, um lugar de resistência da natureza. Sugerimos que esses valores são fundamentalmente dois, relacionados diretamente às características da unidade e da liberdade. Outra condicionante é o ponto de vista a partir do qual Rousseau pensa essa relação. Identificamos duas perspectivas, que lançam sobre o tema uma luz a cada vez bastante diferente. A primeira, supõe a idéia de lei, analisada detalhadamente nos dois primeiros livros do *Contrat social*. A segunda, supõe o amor à pátria, cuja explicitação como que introduz finalmente uma terceira dimensão à figura do indivíduo segundo Rousseau.

A maior parte dos assuntos que compõem cada um dos capítulos são clássicos, já objetos de inúmeros estudos. O tema do conhecimento de si é largamente explorado por autores como M. Raymond, P. Burgelin, J. Starobinski e R. Grimsley, por exemplo. Procuramos, em nossa exposição, enfatizar os prismas que vinculam o tratamento desse tema, em Rousseau, com alguns aspectos da ética antiga e desenvolver a idéia, presente já em Burgelin, de que o apelo ao conhecimento de si mesmo está no coração mesmo da filosofia rousseauiana. Da mesma forma, os temas da autobiografia, do sentimento da existência, da consciência, do amor-próprio já foram extensamente estudados, por esses autores e por muitos outros. No entanto, embora seja possível encontrar sínteses sobre a antropologia rousseauiana, não há uma obra que apresente sinteticamente sua visão do indivíduo, enfatizando ao mesmo tempo os aspectos gerais de sua teoria da natureza humana e os aspectos mais singulares que sua autobiografia tenta captar.

Com relação a essas grandes sínteses do pensamento de Rousseau, reconhecemos desde já (e isso vai ficar evidente no texto) nossa dívida para com duas delas. A primeira delas é a obra de P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*. Essa obra, ainda que "datada" por seu viés, teve o mérito de chamar a atenção para a centralidade da idéia de sentimento da existência. Estudos anteriores como os de M. Raymond ou G. Poulet já destacavam a noção, mas Burgelin, pela primeira vez, deu-lhe um lugar de destaque na exposição geral do pensamento rousseauiano. A segunda delas, quarenta anos depois de sua publicação, é ainda referência obrigatória nos estudos rousseauístas: trata-se da obra de J. Starobinski, *La transparence et l'obstacle*. O tipo de leitura proposto por Starobinski integra, hoje, a compreensão da obra do filósofo de Genebra. De Starobinski, no entanto, interessa-nos menos o esquema transparência-obstáculo em geral do que suas análises sobre a questão da linguagem — ou, mais particularmente, sobre os problemas da comunicação, da expressão ou do que ele chama de "poder dos signos". Interessa-nos pouco, igualmente, seu viés psicológico (e mesmo

psicanalítico) e sua tintura sartreana. Mas, para os temas que tratamos aqui, sua exposição das dificuldades inerentes à maneira como Rousseau entende a comunicação e a expressão é sem dúvida muito valiosa.

Limitamo-nos a esses dois débitos mais evidentes, mas a verdade é que, no final de um trabalho como este, a lista de credores é muito mais extensa: após quatro anos de trabalho, contraímos dívidas de todos os tipos, com colegas, amigos, professores, instituições, etc. Agradecemos, em especial ao Prof. Roberto Romano, pela sua orientação sempre luminosa, e ao Prof Jacques Rancière, por sua acolhida e apoio em Paris. E não podemos nunca esquecer que, sem o apoio da CAPES, do CNPq e da FAPESP, em diferentes fases desta pesquisa, esta tese não teria jamais passado de um projeto.

CAPÍTULO I

CONHECTIMENTO DE SI

1. Conversão e terapia

Rousseau repetidas vezes refere-se à sua transformação em filósofo como o resultado de uma espécie de “conversão”. Em 1762, escrevendo a Malesherbes, descreve pela primeira vez a experiência que ficou conhecida como a “iluminação de Vincennes”:

J'allois voir Diderot alors prisonnier à Vincennes; j'avois dans ma poche un *Mercur de France* que je me mis à feuilleter le long du chemin. Je tombe sur la question de l'Academie de Dijon qui a donné lieu à mon premier écrit. Si jamais quelque chose a ressemblé à une inspiration subite, c'est le mouvement qui se fit en moi à cette lecture. (OC I, 1135)¹

Rousseau fala aqui em *inspiration subite*. É assim que, a cada vez que se refere ao que experimentou no caminho de Vincennes, Rousseau enfatiza o caráter transtornador da experiência. Na terceira *Promenade das Rêveries du promeneur solitaire*, refere-se a esse episódio como uma “grande revolução” (OC I, 1015). Descrevendo mais detalhadamente a experiência, fala de uma “viva efervescência” (OC I, 829), de uma “emoção inexprimível” e de um “atordoamento semelhante à embriaguez” (OC I, 1135). A experiência de Rousseau, da maneira como ele parece tê-la interpretado e como a descreve posteriormente, embora ele próprio jamais use este termo, é reconhecidamente uma conversão². Eis como P. Hadot define o fenômeno da conversão:

Selon sa signification étymologique, conversion (du latin, *conversio*) signifie retournement, changement de direction. (...) Le mot latin *conversio* correspond en fait à deux mots grecs de sens différents, d'une part *epistrophê* qui signifie changement d'orientation et implique l'idée d'un retour (retour à l'origine, retour à soi), d'autre part *metanoia* qui signifie changement de pensée, repentir, et implique l'idée d'une mutation et d'une renaissance. Il y a donc, dans la no-

¹ As referências são à edição das Obras Completas, Bibliothèque de la Pléiade. Foram mantidas a ortografia, a acentuação e a pontuação originais.

² É preciso notar, de uma vez por todas, que não estamos aqui afirmando nada sobre a experiência em si mesma, mas, enfatizamos, sobre a maneira como Rousseau a representou para si mesmo subsequentemente e a descreveu em seus textos autobiográficos. Da mesma maneira, as reformas pelas quais passou, impulsionado, segundo ele, pela experiência de Vincennes, seguem-na mais segundo uma ordenação lógica do que cronológica — isto é, estão na lógica da experiência inicial, embora não necessariamente a tenham seguido de imediato. Entre a iluminação de Vincennes, que resultou na redação do primeiro *Discours*, e a reforma moral que descreve no livro oitavo das *Confessions* (que só se iniciou seriamente após a premiação do discurso), passaram-se vários meses; e a reforma intelectual a que alude na terceira *Promenade das Rêveries* só se completou totalmente com a redação final da *Profession de foi du vicaire savoyard*, uma boa década depois da experiência no caminho de Vincennes.

tion de conversion, une opposition interne entre l'idée de 'retour à l'origine' et l'idée de 'renaissance'.³

A experiência de Rousseau apresenta caracteristicamente as duas faces do fenômeno e sua tensão vai deixar marcas duradouras nele⁴. Em especial, vai dar forma em grande parte à sua maneira de conceber e fazer filosofia.

A conversão apresenta ainda um outro aspecto duplo. Por um lado, a conversão está dirigida ao próprio sujeito da experiência: é uma experiência interior, de transformação interior. Mas ela é frequentemente (senão sempre) acompanhada por um movimento para fora, dirigido aos outros: o convertido desdobra-se facilmente em missionário. E vale notar, ainda que só de passagem, que aqui concorrem duas matrizes fundamentais do pensamento de Rousseau para dar forma à maneira como interpretou sua experiência no caminho de Vincennes: de um lado, a tradição judaico-cristã dos profetas e do apostolado; de outro, a visão platônica do conhecimento através de uma conversão intelectual.

Lembremos, inicialmente, a parábola de Jesus: aquele que carrega a palavra de Deus — profeta ou apóstolo — é como o sementeiro. Encarna, deste modo, o aspecto duplo do fenômeno da conversão que estamos tentando ressaltar: como veículo da palavra divina, está ao mesmo tempo voltado para Deus, de quem recebe a palavra, e aos outros, a quem a dirige. E é importante notar que Jesus explica sua parábola recorrendo a uma passagem muito significativa de Isaías⁵. A profecia citada por ele encerra a promessa da salvação — mas essa salvação ou cura está duplamente condicionada: exige a conversão (isto é, o voltar-se de novo para Deus), que, ela própria, só é possível na medida em que os corações estejam prontos a entender.

Platão, por sua vez, desenvolve uma teoria da conversão filosófica em seguida à sua analogia da caverna na *República*. Como conclusão, Sócrates apresenta uma definição de educação como conversão:

Temos então (...) de pensar o seguinte sobre essa matéria, se é verdade o que dissemos: a educação não é o que alguns apregoam que ela é. Dizem eles que arranjam a introduzir ciência numa alma em que ela não existe, como se introduzissem a vista em olhos cegos. (...) A presente discussão indica a existência dessa faculdade da alma e de um órgão pelo qual aprende; como um olho que não fosse possível voltar das trevas para a luz, senão juntamente com todo o corpo, do mesmo modo esse órgão deve ser desviado, juntamente com a alma toda, das coisas que se alteram, até ser capaz de suportar a contemplação do Ser e da parte mais brilhante do Ser. A isso

³ Hadot, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 3ª ed., 1993, p. 175.

⁴ Nas *Confessions*, Rousseau vê retrospectivamente sua carreira e avalia sua situação atual como o resultado de duas "revoluções", a primeira delas a experiência de Vincennes e a segunda a partida para o Ermitage. É essa segunda que interpreta, nessa obra, como um retorno a si mesmo — "si mesmo" que aqui já se confunde com a imagem do homem natural. Mas uma tensão entre as duas "revoluções" — e os dois "si mesmos" que implicam — vai sempre subsistir.

⁵ Na versão de Mateus 13, 14-15: "Ouvindo, ouvireis, e de maneira alguma entenderéis; e, vendo, vereis, e de maneira alguma perceberéis. Porque o coração deste povo se endureceu, e com ouvidos ouviram tardamente, e fecharam os olhos, para que não vejam com os olhos, nem ouçam com os ouvidos, nem entendam com o coração, nem se convertam, e eu os cure". Ver Isaías 6, 8-10. O mesmo trecho é citado ainda por Paulo em Atos 28, 26-27.

chamamos o bem. (...) A educação seria, por conseguinte, a arte desse desejo, a maneira mais fácil e mais eficaz de fazer dar a volta a esse órgão, não a de o fazer obter a visão, pois já a tem, mas, uma vez que ele não está na posição correcta e não olha para onde deve, dar-lhe os meios para isso. (518 c-d)⁶

Essa definição de educação define também, por extensão, o papel do filósofo: como “convertido”, tendo achado seu caminho para fora da caverna, seu dever (mesmo que não seja sua vontade) é ajudar os outros a fazerem o mesmo⁷.

Para além dessas duas correntes que orientam e dão forma à maneira como Rousseau percebe e vive a conversão de Vincennes, sua experiência pode ser decomposta em três momentos que se articulam e que lhe dão uma dinâmica própria — dinâmica que, finalmente, determina a concepção de filosofia que Rousseau vai adotar em suas obras.

O primeiro momento é descrito por Rousseau como a “visão” de um “outro mundo”. No livro oitavo das *Confessions*, referindo-se ao instante em que leu a questão da Academia, diz: “À l’instant de cette lecture je vis un autre univers et je devins un autre homme” (OC I, 351). A idéia é repetida ainda no livro nono das *Confessions*⁸, nos *Dialogues*⁹ e nas *Rêveries*¹⁰. Essa “visão” abre-lhe, por assim dizer, o acesso àquele “mundo ideal” que descreverá nos *Dialogues* e ao qual vai referir-se, seja ficcionalmente, seja conjecturalmente, em todas as suas obras¹¹.

Mas há um outro sentido nessa “visão”. Ela é também uma iluminação, uma revelação da verdade, que tem dois efeitos. O primeiro é um efeito articulador: é nesse momento, diz Rousseau, que o caos em sua cabeça é dissolvido; é nesse momento que vê com clareza (pelo menos com a clareza suficiente para pensar poder fazê-las ver aos demais) as “contradictions du systeme social”, os “abus de nos institutions”. Esse primeiro efeito é seguido imediatamente por

⁶ Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Ver Hadot, Pierre, op. cit. e *Qu'est-ce la philosophie antique?* Paris, Gallimard, 1995, p. 106. Ver tb Cushman, Robert. *Therapeia. Plato's Conception of Philosophy*. Chapel Hill, Univ. of North Carolina Press, 1958, especialmente cap. VI: “Knowledge through conversion”; e Jagger, Werner, *Paidéia*, São Paulo, Martins Fontes, 1986, pp. 608ss.

⁷ Nos *Dialogues*, Rousseau, descrevendo sua experiência, não deixa de evocar um certo tom platônico: “Enflamé par la contemplation de ces grands objets, il les avoit toujours présens à sa pensée, et les comparant à l'état reel des choses il les voyoit chaque jour sous des rapports tout nouveaux pour lui” (OC I, 829).

⁸ “Mon début me mena par une route nouvelle dans un autre monde intellectuel dont je ne pus sans enthousiasme envisager la simple et fière économie” (OC I, 416 — grifo nosso).

⁹ “Une malheureuse question d'Academie qu'il lut dans un *Mercur* vint tout à coup dessiller ses yeux, débrouiller ce cahos dans sa tête, lui montrer un autre univers, un véritable âge d'or, des sociétés d'hommes simples, sages, heureux (...)” (OC I, 828 — grifo nosso).

¹⁰ “Une grande révolution qui venoit de se faire en moi, un autre monde moral qui se devoiloit à mes regards (...)” (OC I, 1015 — grifo nosso).

¹¹ A expressão *monde idéal* aparece no primeiro *Dialogue* (OC I, 668). W. Hutington (*Rousseau and Romantic Autobiography*. London/New York, Oxford UP, 1983) analisa a criação desses mundos de ficção através da obra e seu papel na estratégia argumentativa e retórica de Rousseau.

um segundo: o impulso de mostrar a verdade aos outros. Em um fragmento biográfico, Rousseau põe lado a lado os dois efeitos:

Que de préjugés et d'erreurs et de maux je commençai d'appercevoir dans tout ce qui fait l'admiration des h[ommes] cette vue me touchoit de douleur et m'enflammoit le courage, je crus me sentir animé d'un plus beau zele que celui de l'amour propre, je pris la plume et resolu de m'oublier moi même j'en consacrai les productions au service de la vérité et de la vertu. (OC I, 1113)

É esse, então, o segundo momento da “conversão” de Rousseau: a intuição, o reconhecimento distinto dos elementos responsáveis pelo mal, o que lhe permite formular uma série de teses precisas sobre o homem, a sociedade e os estados que resultam da relação entre os dois; ao que se segue imediatamente o impulso de dizer essa verdade.

Por fim, o terceiro momento é o que nos permite falar mais precisamente em uma verdadeira conversão: trata-se da reforma pessoal, da transformação moral e intelectual que se seguiu ao momento de articulação de uma nova visão do mundo. “Je devins un autre homme”, diz Rousseau — e não parece exagerado dizer que esse é justamente o ponto decisivo da sua experiência. Ver a verdade (e é preciso ressaltar que essa não é qualquer verdade: ela diz respeito diretamente ao homem, ao que ele é e ao que deve ser, à sua felicidade ou infelicidade), como dissemos, vem acompanhado da injunção de dedicar-se a ela — *vitam impendere vero* é a divisa que Rousseau escolhe alguns anos mais tarde — e essa dedicação, por sua vez, pede uma transformação pessoal. Mas qual é o caráter dessa transformação? Em certa medida, o tipo de verdade que se mostra a Rousseau, por sua força própria, impõe uma transformação. Rousseau, no trecho já citado, não diz ter decidido tornar-se um outro homem ao ver um outro universo: ver um outro universo é tornar-se um outro homem. Os dois fenômenos são simultâneos e, podemos dizer, indiscerníveis no momento preciso da iluminação. No entanto, por outro lado, a transformação operada nesse momento preciso não vai muito mais além do que a intuição do que resta a fazer:

Après avoir passé 40 ans de ma vie ainsi mécontent de moi meme et des autres je cherchois inutilement à rompre les liens qui me tenoit attaché à cette société que j'estimois si peu, et qui m'enchainoient aux occupations le moins de mon goût par des besoins que j'estimois ceux de la nature, et qui n'étoient que ceux de l'opinion. Tout à coup un heureux hasard vint m'éclairer sur ce que j'avois à faire pour moi meme, et à penser de mes semblables sur lesquels mon cœur étoit sans cesse en contradiction avec mon esprit, et que je me sentois encore porté à aimer avec tant de raisons de les haïr. (OC I, 1135)

E mais adiante:

Après avoir decouvert ou crû decouvrir dans les fausses opinions des hommes la source de leurs miseres et de leur mechanceté, je sentis qu'il n'y avoit que ces memes opinions qui m'eussent rendu malheureux moi meme, et que mes maux et mes vices me venoient bien plus de ma situation que de moi meme. (OC I, 1136)

A visão da verdade, ao mesmo tempo em que permite a identificação do que há de falso nas opiniões — *na* opinião —, fornece um preceito prático. Sua força é inicialmente sentida na

dimensão singular dos meus males, da minha felicidade ou infelicidade, o que põe o imperativo de uma reforma (mas note-se que há igualmente uma preocupação com a atitude que se deve tomar diante do outro, com a maneira como o outro deve ser visto e julgado na minha relação com ele). Há um retorno do geral ao estritamente singular, movimento que vai estar sempre presente no coração mesmo do pensamento de Rousseau¹². Não se trata aqui de uma conversão intelectual: Rousseau percebe que é a felicidade pessoal que está em jogo. E é interessante notar o desdobramento que já implica esse investimento pela verdade: de um lado, “minha situação”; de outro, “eu mesmo”.

O ponto mais importante é que a transformação tem que se desdobrar em reforma, sob pena de perder-se (na medida em que a experiência excepcional da iluminação não se repete). E a execução da reforma exige um grande envolvimento da vontade, um esforço sustentado de posse de si mesmo. Esses dois aspectos, um que acentua o caráter quase imposto, compulsório, da transformação e outro que destaca o caráter ativo de posse de si mesmo, constituem (não sem alguma tensão) a experiência de Rousseau¹³. Em especial, sua atitude frente a esse aspecto ativo, voluntário da reforma e do resultado a que chega flutua entre a confiança e o ceticismo¹⁴.

Mas ainda não captamos totalmente o caráter da transformação pela qual passa Rousseau na (e após a) iluminação de Vincennes. Um trecho do nono livro das *Confessions*, cujo início já citamos acima, dá-nos algumas outras indicações:

Mon début me mena par une route nouvelle dans un autre monde intellectuel dont je ne pus sans enthousiasme envisager la simple et fière économie. Bientôt à force de m'en occuper je ne vis plus qu'erreur et folie dans la doctrine de nos sages, qu'oppression et misère dans notre ordre social. Dans l'illusion de mon sot orgueil je me crus fait pour dissiper tous ces prestiges; et jugeant que pour me faire écouter, il falloit mettre ma conduite d'accord avec mes principes je pris l'allure singulière qu'on ne m'a pas permis de suivre, dont mes prétendus amis ne m'ont pu pardonner l'exemple, qui d'abord me rendit ridicule, et qui m'eut enfin rendu respectable, s'il m'eut été possible d'y persévérer. (OC I, 416)

Esse trecho condensa exemplarmente os três elementos que distinguimos acima: em primeiro lugar, a visão de um “outro mundo”; em segundo lugar, a demarcação nítida entre o que é erro e o que é verdade, entre a verdadeira sabedoria e a sabedoria daqueles que, na expressão de

¹² Numa direção um pouco diferente, Starobinski já havia ressaltado este ponto: “Après avoir posé les problèmes dans la dimension historique, Rousseau en vient à les vivre dans la dimension de l'existence individuelle”. *La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971, p. 50.

¹³ De um modo geral, essa tensão pode ser vista como característica do fenômeno da conversão. É o que faz P. Hadot: “À tous ces niveaux, le phénomène de la conversion reflète l'irréductible ambiguïté de la réalité humaine. D'une part il témoigne de la liberté de l'être humain, capable de se transformer totalement en réinterprétant son passé et son avenir; d'autre part, il révèle que cette transformation de la réalité humaine résulte d'une invasion de forces extérieures au moi, qu'il s'agisse de la grâce divine ou d'une contrainte psychosociale” (op. cit., 175).

¹⁴ Como deixa claro o relato das *Confessions* sobre as duas “revoluções” de Vincennes e do Ermitage. Ver OC I, 416ss. Sua insistência posterior na distinção entre bondade e virtude também é um reflexo dessa tensão resultante da experiência de Vincennes.

S. Paulo, dizendo-se sábios tornaram-se estultos; e tudo isso seguido pelo impulso de dissipar as ilusões; finalmente, a necessidade de transformar-se pessoalmente. No entanto, da forma como está posta aqui, a reforma que se deve seguir à iluminação pela verdade parece responder a uma necessidade externa: parece estar subordinada à necessidade de fazer-se ouvir. Rousseau freqüentemente denuncia a decalagem entre o que se diz e o que se faz, entre os princípios que se pregam e as ações que deveriam decorrer deles. O filósofo deve ser antes de tudo um exemplo — um exemplo, sobretudo, de integridade, de inteireza. Mas essa inteireza, por assim dizer, tem graus: quem quer dar um exemplo pode estar simplesmente representando um papel. Rousseau, ainda que, no relato das *Confessions*, mantenha um certo ceticismo quanto à profundidade e a extensão dos efeitos transformadores da iluminação de Vincennes (sem falar no acordo entre esses efeitos e o que gostava de identificar como sua natureza mais profunda), diz: “J’étois vraiment transformé; mes amis, mes connoissances ne me reconnoissoient plus” — mas não antes de ter observado: “Je ne jouai rien; je devins en effet tel que je parus” (OC I, 416). O efeito aqui é comparável com o produzido por suas leituras infantis, em particular — o que é significativo — das *Vidas* de Plutarco. Eis como Rousseau relembra os efeitos de suas leituras precoces de Plutarco:

De ces intéressantes lectures, des entretiens qu’elles occasionnoient entre mon pere et moi, se forma cet esprit libre et républicain, ce caractère indomptable et fier (...). Sans cesse occupé de Rome et d’Athènes; vivant, pour ainsi dire, avec leurs grands hommes, né moi-même Citoyen d’une République, et fils d’un pere dont l’amour de la patrie étoit la plus forte passion, je m’en enflamois à son exemple; je me croyois Grec ou Romain; je devenois le personnage dont je lisois la vie. (OC I, 9)

E Rousseau prossegue relatando como o pequeno Jean-Jacques, possuído pelo personagem de Scevola, estava prestes a expor sua mão ao fogo para representar a ação do herói¹⁵.

Ora, a mesma experiência de incorporação de personagem, com o mesmo pano de fundo da antiguidade, irá repetir-se no caminho de Vincennes (não nos esqueçamos de que, segundo o próprio Rousseau, o resultado imediato da inspiração foi a redação da prosopopéia de Fabricius). E se há um elemento, digamos, idiossincrático nessas experiências, há um outro que age de forma igualmente profunda e que tem um alcance muito mais importante, porque se reflete diretamente na concepção de filosofia e do papel do filósofo que Rousseau vai adotar em suas grandes obras do período de Montmorency. Esse elemento está relacionado diretamente a um aspecto típico da ética antiga¹⁶. Pierre Hadot evoca bem esse aspecto:

¹⁵ Ver ainda sobre isso Rousset, Jean, “Qu’est-ce le talent du comédien?”, *ASJR*, 1966-1968, 37, 19-34; e Roussel, Jean, “Le phénomène de l’identification dans la lecture de Rousseau”, *ASJR*, 1977-1981, 39, 65-77.

¹⁶ Mais do que uma apropriação de temas, figuras, idéias, Rousseau apropria-se de um determinado tom e de um “espírito”, presentes, por exemplo, na corrente cínico-estóica e no gênero diatribico. Ver Pire, Georges, “Du bon Plutarque au Citoyen de Genève”, *Revue de Littérature Comparée*, 32, n° 4, oct-dec 1958, 510-547; Oltramare, André, “Plutarque dans Rousseau”, em *Mélanges d’histoire littéraire et de philologie offerts à Bernard Bouvier*, Genève, Slatkine, 1972, pp. 185-196.

L'acte philosophique ne se situe pas seulement dans l'ordre de la connaissance, mais dans l'ordre du "soi" et de l'être: c'est un progrès qui nous fait plus être, qui nous rend meilleurs. C'est une conversion qui bouleverse toute la vie, qui change l'être de celui qui l'accomplit. Elle le fait passer d'un état de vie inauthentique, obscurci par l'inconscience, rongé par le souci, à un état de vie authentique, dans lequel l'homme atteint la conscience de soi, la vision exacte du monde, la paix et la liberté intérieures.¹⁷

É esse apelo à transformação que, podemos dizer, o pequeno Jean-Jacques já sentia de alguma forma nas suas leituras infantis e que o Rousseau maduro vai recuperar no caminho de Vincennes. A reforma pessoal segue-se naturalmente à conversão. Está, por assim, dizer, na lógica do desenvolvimento da idéia de filosofia que Rousseau formava para si mesmo — ou, antes, recuperava do fundo de suas leituras. A percepção das "contradições do sistema social" e, mais ainda, o sentimento de estranheza e a consciência peculiar de singularidade provocados pela experiência (que implicava, como já notamos, o sentimento da separação entre "eu" e "minha situação") vão-se cristalizar em torno deste núcleo herdado da filosofia antiga, ao mesmo tempo em que ganham uma forma tipicamente rousseauiana, ao combinar-se, por exemplo, com sua filosofia do sentimento.

Essa herança torna-se especialmente manifesta em alguns pontos. Podemos identificá-la já na reivindicação de exemplaridade que Rousseau ergue freqüentemente para si mesmo. O exemplo liga-se, por um lado, ao apelo à transformação característico também da pregação moral antiga, e, por outro lado, às novas necessidades de comunicação impostas pelo impulso "missionário" que, como sugerimos, resulta da experiência de Vincennes. Já nos referimos rapidamente a esse segundo aspecto: Rousseau acredita que é em seu próprio comportamento que poderia estar seu argumento mais persuasivo. Encarnar o exemplo do virtuoso é condição de sucesso de sua nova função de filósofo-guia moral¹⁸. O primeiro aspecto é um ponto de contato importante com a pregação moral antiga. Tomemos, apenas a título de ilustração, um exemplo que faz autoridade para Rousseau: Sêneca, nas suas *Cartas a Lucílio*.

Nas *Cartas a Lucílio*, o papel do exemplo esclarece-se em conexão com duas necessidades impostas pelo tipo de progresso espiritual e moral que Sêneca está pregando. Liga-

¹⁷ Hadot, Pierre. *Exercices spirituelles et philosophie antique*, p. 16.

¹⁸ Em certa medida, o grande paradigma desse papel foi estabelecido por Sócrates. Sobre Rousseau e o personagem de Sócrates, ver *Profession de foi...* (OC IV 626/627), *Fiction ou Morceau allégorique sur la révélation* (OC IV, 1044ss), *Lettre à Franquières* (OC IV, 1145/46), *Parallèle de Socrate et Caton* (OC III, 1896ss) e os comentários de Starobinski, Jean, *La transparence et l'obstacle*, cap. IV; Burgelin, Pierre, *La philosophie de l'existence ...*, p. 62; Gouhier, H., *Les méditations métaphysiques...*, pp. 62-64; Leduc-Fayette, D. *JJR et le mythe de l'antiquité*. Ver particularmente Trousson, Raymond, "Grandeur et décadence de Socrate chez JJR", *SVEC*, 58, 1967, 1659-1669 e *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau*, tb Pichois, C. & Pintard, R. *JJ entre Socrate et Caton*. Embora Rousseau não admirasse Sócrates com o mesmo fervor (nem no mesmo sentido) que, por exemplo, Diderot e os Enciclopedistas, seus contemporâneos não deixaram de estabelecer a analogia entre a vida do cidadão de Genebra e a história de Sócrates julgado e condenado por Atenas — sobretudo após a condenação do *Émile* pelo parlamento de Paris, em 1762. Mas, para muitos, a comparação que se impunha era com o cínico Diógenes. Voltaire, em particular, gostava de comparar os dois filósofos, sempre, naturalmente, com intenção satírica.

se, por um lado, à necessidade de um guia (ou, se quisermos, de um terapeuta). Como lembra Sêneca, “ninguém por si só tem força para emergir das águas: é preciso que alguém estenda-lhe a mão, que alguém o conduza para fora”¹⁹. O guia é, antes de mais nada, alguém que dita os preceitos, que diz como se deve viver e qual é a vida que vale ser vivida. Mas, nessa função, o guia deve ser, sobretudo, um exemplo. De fato, diz ainda Sêneca, “longo é o caminho dos preceitos, curto e eficaz o dos exemplos”²⁰.

Por outro lado, o exemplo liga-se à necessidade de um observador, de um supervisor, alguém que pudesse repreender, corrigir, admoestar e fazer lembrar o que somos e o que devemos ser. No que diz respeito ao ajuste do caráter e da conduta, a força do exemplo só é sentida na medida em que ele é incorporado não apenas como uma forma ou um padrão, mas como uma testemunha. “Não há dúvida”, diz Sêneca, “é útil impor-se uma sentinela, ter alguém a quem volver os olhos, que julguemos testemunha de nossos pensamentos”²¹. O exemplo, erguido à categoria de testemunha, funciona associando-se à idéia de sanção. A testemunha, com sua aprovação ou desaprovação, fornece um limite claro à ação e um critério fácil para a determinação do que seja um ato virtuoso: é virtuosa a conduta que ganharia a aprovação do virtuoso. Essa internalização do exemplo põe-no em uma posição absolutamente central na estrutura moral do indivíduo. Não se trata mais de imitação: seguir um exemplo não é só imitar seus atos e é um pouco mais do que agir como ele eventualmente agiria; é agir de tal modo a garantir sua aprovação. Comentando um preceito de Epicuro, diz Sêneca:

É uma sentinela, é um educador que ele nos dá, e tem razão. O erro é, na maior parte, suprimido, se diante daquele que vai cometê-lo ergue-se uma testemunha. É preciso alguém a nossa alma, alguém que lhe inspire respeito e cuja autoridade santifique-a até seu mais secreto. Feliz o homem cuja presença, cuja simples idéia torna melhor. Feliz quem leva o respeito pelo modelo ao ponto de criar em si harmonia e ordem apenas lembrando-se dele. Quem leva a este ponto o respeito pelo modelo não esperará mais para ser respeitável. Para isto, escolhe Catão; se ele te parece demasiadamente rígido, escolhe um homem de alma mais branda, um Lúlio. Escolhe aquele de quem tudo agrada-te, sua vida, sua linguagem e mesmo seu rosto onde se lê sua alma: tem-no constantemente diante de ti, como uma sentinela ou um exemplo. Nós temos necessidade de alguém por cujo padrão nosso caráter venha a se ajustar²².

¹⁹ 52, 2: “Nemo per se satis ualet ut emergat: oportet manum aliquis porroget, liquid educat”.

²⁰ 6, 5: “(...) longum iter est per precepta, breue et efficax per exempla”.

²¹ 25, 5: “Prodest sine dubio custodem sibi impossuisse et habere quem respicias, quem interesse cogitationibus tuis iudices”. A testemunha é, antes de tudo, o espírito (ou o deus) que nos habita: “sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorum nostrorum observator et custos” (41,2).

²² 11, 9-10: “Hoc, mi Lucili, Epicurus praecepti; custodem nobis et paedagogum dedit, nec immerito: magna pars peccatorum tollitur, si peccaturis tertis adsistit. Aliquem habeat animus, quem uereatur, cuius auctoritate etiam secretum suum sanctius faciat. O felicem illum, qui non praesens tantum, sed etiam cogitatus emendat! O felicem, qui sic aliquem uereri potest, ut ad memoriam quoque eius se componat atque ordinet! Qui sic aliquem uereri potest, cito erit uerendum. Elige itaque Catonem; si hic tibi uidetur nimis rigidus, elige remissionis animi uirum Laelium. Elige eum, cuius tibi placerit et uita et oratio et ipse animum ante se ferens uultus: illum tibi semper ostende uel custodem uel exemplum. Opus est, inquam, aliquo, ad quem moris nostri se ipsi exigant: nisi ad regulam praua non corriges”.

Mas Rousseau, se acompanha em linhas gerais a posição de Sêneca, faz uma ressalva importante à função do exemplo, uma que já marca claramente sua posição. Uma passagem do livro IV do *Émile*, se não desmente, ao menos relativiza o que afirmamos acima. Diz Rousseau.

Je vois à la manière dont on fait lire l'histoire aux jeunes gens qu'on les transforme, pour ainsi dire, dans tous les personnages qu'ils voyent; qu'on s'efforce de les faire devenir, tantôt Ciceron, tantôt Trajan, tantôt Alexandre, de les décourager lorsqu'ils rentrent dans eux-mêmes, de donner à chacun le regret de n'être que soi. Cette méthode a certains avantages dont je ne disconviens pas; mais quant à mon Émile, s'il arrive une seule fois dans ces parallèles qu'il aime mieux être un autre que lui, cet autre fut-il Socrate, fut-il Caton, tout est manqué; celui qui commence à se rendre étranger à lui-même ne tarde pas à s'oublier tout-à-fait. (OC IV, 534-535)

Rousseau faz aqui duas afirmações. Na primeira, condena a “transformação” superficial à maneira do ator representando um papel. Os jovens tornam-se Alexandre, mas apenas, por assim dizer, exteriormente: ao entrarem em si mesmos, já não é mais Alexandre que encontram. A segunda afirmação é mais importante. Não é em si mau, diz ele, querer ser Sócrates ou Catão; mas o preceito moral mais alto diz que cada um deve ser, antes e acima de tudo, si mesmo. Querer ser Sócrates ou Catão, desse modo, só pode querer dizer uma coisa: saber encontrar, dentro de si mesmo, os recursos e a força que caracterizavam a sabedoria e a virtude desses homens. O exemplo não deve servir para que eu me torne outro: só é válido na medida em que pode servir para que eu avance alguns passos no conhecimento que tenho de mim mesmo (e possa, assim, tornar-me um pouco mais “eu mesmo”). É o que Saint-Preux ensina a Julie:

Si tôt qu'on veut rentrer en soi-même, chacun sent ce qui est bien, chacun discerne ce qui est beau; nous n'avons pas besoin qu'on nous apprenne à connoître ni l'un ni l'autre, et l'on ne s'en impose là-dessus qu'autant qu'on s'en veut imposer. Mais les exemples du très bon et du très beau sont plus rares et moins connus, il les faut aller chercher loin de nous. La vanité, mesurant les forces de la nature sur notre foiblesse, nous fait regarder comme chimériques les qualités que nous ne sentons pas en nous-mêmes; la paresse et le vice s'appuyent sur cette prétendue impossibilité, et ce qu'on ne voit pas tous les jours l'homme foible prétend qu'on ne le voit jamais. C'est cette erreur qu'il faut détruire. Ce sont ces grands objets qu'il faut s'accoutumer à sentir et à voir, afin de s'ôter tout prétexte de ne pas les imiter. L'ame s'élève, le cœur s'enflamme à la contemplation de ces divins modèles; à force de les considérer on cherche à leur devenir semblable, et l'on ne souffre plus rien de médiocre sans un dégoût mortel. (OC II, 58-59)²³

O modelo oferecido pelo exemplo aparece assim como um intermediário entre mim e mim mesmo: imitando os exemplos do “muito bom” e do “muito belo” não estou deixando de ser fiel a mim mesmo. A exemplaridade buscada por Rousseau, em sua vida e em sua obra, responde a essa intenção de fazer avançar o conhecimento que o homem tem de si mesmo. A exemplaridade que reivindica nas *Confessions*, se tem muito de um desafio orgulhoso lançado contra os que, segundo ele, teimavam em julgá-lo falsamente, é também, por um lado, parte do apelo ao

²³ Ver o comentário de P. Burgelin a essa passagem: “Cette méthode s'appuie elle-même sur une sorte de paradigmatisme: tournons-nous vers notre propre fonds, nous y discernons les modèles des vertus, mais notre vanité ou notre paresse nous empêcheront d'atteindre facilement le meilleur et le plus beau. (...) Il y a donc comme une influence des essences morales qui reposent en nous et nous poussent à l'imitation” (*La Philosophie de l'existence...*, p. 167).

autoconhecimento que é, em última análise, o sentido fundamental da sua obra. Ser um exemplo é ser como um espelho: reconhecendo-me nele eu posso finalmente tornar-me o que eu sou realmente — e o que eu sou realmente é, posto geralmente, o que eu devo ser.

Seja como for, em Sêneca, como em Rousseau, a importância relativa que adquiriu o exemplo (como aquele que vive a virtude, e não apenas fala sobre ela) decorre de uma determinada maneira de conceber a filosofia e sua função — e é esse o ponto importante. Sêneca diz muito simplesmente: “Queres saber o que a filosofia promete ao gênero humano? Conselho”²⁴. A filosofia que importa visa à eficácia, não é mera especulação nem, ainda menos, erudição. A filosofia ensina a viver bem e é ela própria parte da boa vida. Sêneca e Rousseau concordam e insistem no mesmo ponto: a filosofia não deve ensinar a falar, mas a agir. Comparemos:

Tous les livres nous parlent du souverain bien, tous les philosophes nous le montrent, chacun enseigne aux autres l'art d'être heureux, nul ne l'a trouvé pour lui même. Dans ce dedale immense des raisonnemens humains vous apprendrez à discourir et point à vivre, vous vous perdrez dans les subtilités metaphisiques, les perplexités de la philosophie vous assiègeront de toutes parts, vous verrez par tout des objections et des doutes, et à force de vous instruire vous finirez par ne rien savoir. Cette methode exerce à parler de tout, à briller dans un cercle; elle fait des savans, des beaux esprits, des parleurs, des disputeurs, des heureux au jugement de ceux qui écoutent, des infortunés si tot qu'ils sont seuls. Non, ma chère enfant, l'étude que je vous propose ne donne point un savoir de parade qu'on puisse étaler aux yeux d'autrui, mais elle remplit l'ame de tout ce qui fait le bonheur de l'h[omme]; elle rend contents d'elle non les autres mais nous-mêmes, elle ne porte point des paroles à la bouche mais des sentimens au cœur. (OC IV, 1087-88)

E Sêneca, por sua vez:

A filosofia não é uma arte de agradar ao público nem uma ostentação de parada. Ela não consiste em palavras, mas em uma realidade. Não recorremos a ela para passar o tempo agradavelmente, para afugentar a náusea do ócio. Ela forma e forja a alma, ordena a vida, regulamenta as ações, mostra o que se deve fazer, o que se deve largar, permanece no leme e dirige o curso dos navegantes através das rochas. Sem ela, nenhuma coragem firme, nenhuma segurança na vida. Uma infinidade de acidentes sobrevêm a toda hora, exigindo aconselhamento, e é a ela que o devemos pedir.²⁵

A lição de Jean-Jacques a Sophie é a mesma de Sêneca a Lucílio: a filosofia é eminentemente “prática” e vale na medida em que tem um retorno imediato sobre o indivíduo. A questão realmente importante não é o que devo saber, mas o que devo ser.

Mas Rousseau dá um passo a mais na delimitação da filosofia que importa fazer. A melhor maneira de apreender essa delimitação é acompanhar a tentativa de Rousseau de destacar-se, de singularizar-se com relação ao grupo dos *philosophes*.

²⁴ 48, 7: “Vis scire, quid philosophia promittat generi humano? Consilium”. Ver ainda 38, 1.

²⁵ 16, 3: “Non est philosophia populare artificium nec ostentationi paratum: non in uerbis, sed in rebus est. Nec in hoc adhibetur, ut cum aliqua oblectatione consumatur dies, ut dematur otio nausea: animum format et fabricat, uitam disponit, actiones regit, agenda et omittenda demonstrat, sedet ad gubernaculum et per ancipitia fluctuantium dirigit cursum. Sine hac nemo intrepide potest uiuere, nemo secure: innumerabilia accidunt singulis horis, quae consilium exigant, quod ab hac petendum est”. Ver ainda 20, 2.

Possivelmente, o século XVIII foi o último que viu o título de “filósofo” ter um sentido preciso — ou, mais simplesmente, ter um sentido *tout court*, independente da definição óbvia do filósofo como aquele que se ocupa de filosofia. Pertencer ao grupo dos *philosophes* — ser, portanto, um *philosophe* — era algo que significava muito mais do que a descrição de uma atividade: implicava o comprometimento com valores e causas precisos, e também, em certa medida, um modo de vida determinado. Rousseau nunca esconde seu desconforto com o título de *philosophe*: não sem ironia, apresenta-se diante de Voltaire como “un ami de la vérité qui parle à un Philosophe” (OC IV, 1059)²⁶. E esse desconforto repousa sobre uma crítica que se dirige tanto aos *philosophes* quanto à própria filosofia em geral.

Na terceira *Promenade des Rêveries*, recordando a época em que ainda se encontrava sob a influência dos *philosophes*, Rousseau diz:

J'en ai beaucoup vu qui philosophoient bien plus doctement que moi, mais leur philosophie leur étoit pour ainsi dire étrangère. Voulant être plus savans que d'autres, ils étudioient l'univers pour savoir comment il étoit arrangé, comme ils auroient étudié quelque machine qu'ils auroient apperçue, par pure curiosité. Ils étudioient la nature humaine pour en pouvoir parler savamment, mais non pas pour se connoître; ils travailloient pour instruire les autres, mais non pas pour s'éclairer en dedans. (OC I, 1012/1013)

A crítica da filosofia começa, assim, com a oposição de duas qualidades distintas de que pode revestir-se a atividade filosófica. De um lado, uma qualidade “técnica”, ligada supostamente à habilidade de raciocínio e argumentação. De outro, uma relação não mais com a matéria filosófica e a forma como deve ser tratada, mas, sim, uma relação direta com o sujeito que reflete, suas necessidades e seus interesses. Escolher entre uma e outra, naturalmente, não é indiferente: a escolha entre uma filosofia estranha e outra sensível às necessidades e interesses daquele que filosofa envolve tomadas de posição que comprometem toda a vida do indivíduo — que põem em jogo sua felicidade ou infelicidade. Escrevendo a Dom Deschamps, Rousseau diz: “La vérité que j'aime n'est pas tant métaphysique que morale”²⁷. O que distingue exatamente uma de outra? A verdade moral, diz mais adiante, é a verdade que nos é útil. O critério da utilidade impõe-se por duas razões. Em primeiro lugar, porque o que mais importa, já dissemos, é o que eu devo ser. Os problemas que dizem respeito à vida que devo viver são, por consequência, os mais importantes e também os mais próximos do meu interesse — sobretudo se lembrarmos que uma boa resposta determina minha felicidade ou infelicidade. Em segundo lugar, o critério da utilidade finalmente impõe-se em função da própria limitação do espírito humano. É assim que o vigário saboiano, refletindo sobre a “insuficiência do espírito humano”, conclui:

²⁶ A Dom Deschamps, Rousseau escreve: “Vous croyez vous adresser à un philosophe, et vous vous trompez; je suis un homme très-peu instruit et qui ne s'est jamais soucié de l'être, mais qui a quelquefois du bon sens et qui aime toujours la vérité” (Pour Monsieur Du Parc, 8 de maio de 1761, em *Lettres Philosophiques*, p.63).

²⁷ Op. Cit., p. 66 (carta de 25 de junho de 1761). Já um pouco antes, dirigindo-se a Malesherbes a propósito dos cortes impostos pela censura à *Nouvelle Héloïse*, Rousseau escrevia: “Jusqu'ici j'ai cherché de bonne foi la vérité, préférant cependant des vérités utiles” (carta de março de 1761, op. cit., p. 59).

Le premier fruit que je tirai de ces réflexions fut d'apprendre à borner mes recherches à ce qui m'intéressoit immédiatement; à me reposer dans une profonde ingorance sur tout le reste, et à ne m'inquiéter jusqu'au doute que des choses qu'il m'importoit de savoir. (OC IV, 569)

A alternativa a isso, pensa Rousseau, é o dogmatismo típico dos *philosophes*, que, nas *Réveries*, qualifica hiperbolicamente de “ardens missionaires d'Atheisme et très impérieux dogmatiques” (OC I, 1016)²⁸. Entre a insuficiência do espírito humano, o extremo do dogmatismo e a necessidade de eliminar a dúvida nos assuntos que interessam diretamente à felicidade ou infelicidade, é preciso estabelecer um espaço onde se possa “fixar as opiniões”. O critério da utilidade, restringindo a extensão das questões pertinentes, estabelece os seus limites. Mas como preencher efetivamente esse espaço? De que maneira escolher entre duas opiniões conflitantes que pretendem ambas enunciar a verdade sobre uma dessas questões que importam? O raciocínio é útil mas limitado: há questões que ultrapassam seu alcance e põem a nu aquelas insuficiências do espírito humano — e muitas vezes são as questões decisivas. A isso Rousseau responde que há um momento, quando os dois lados da questão estão em perfeito equilíbrio, em que é preciso deixar de lado a razão e escutar a natureza, que se exprime sob a forma do que chama de sentimento interior. Quando a razão prova seus limites, ainda resta aberto o caminho da prova pelo sentimento²⁹. Ainda teremos que nos ocupar disso mais detalhadamente. Pelo momento, gostaríamos apenas de assinalar as conseqüências disso para a concepção rousseauiana de filosofia. Sobre isso, dois pontos merecem ser destacados. O primeiro é o caráter consolador que Rousseau vê como característica de sua filosofia e que não deixa freqüentemente de afirmar. O segundo é a sua afirmação do valor pessoal da reflexão e das opiniões que resultam dela como a qualidade mais eminente de sua filosofia.

A insistência de Rousseau no aspecto consolador do seu “sistema” chama a atenção para um ponto importante de sua concepção de filosofia. Já vimos que os limites do entendimento fazem necessário o recurso ao sentimento interior como último critério de aceitação ou rejeição de uma crença ou opinião indecível pelo puro raciocínio. Mas como age efetivamente essa prova pelo sentimento? O vigário saboiano dá-nos uma indicação:

Je ne veux pas argumenter avec vous, ni même tenter de vous convaincre; il me suffit de vous exposer ce que je pense dans la simplicité de mon cœur. Consultez le vôtre durant mon discours; c'est tout ce que je vous demande. (OC IV, 565-566)³⁰

²⁸ Ver também *3e Dialogue*, OC I, 967 e *Discours sur les sciences et les arts*, OC III, 3. Ver ainda OC I, p. 1016, nota 1.

²⁹ A expressão *preuve de sentiment* é usada na carta a Voltaire de 18 de agosto de 1756 (OC IV, 1071).

³⁰ Mesma idéia na segunda *Lettre Morale*: “Telle est la philosophie dont je cherche à vous instruire; c'est dans le silence de votre cabinet que je veux converser avec vous. Pourvu que vous sentiez que j'ai raison, je me soucie peu de vous le prouver; je ne vous apprendrai point à résoudre des objections mais je tâcherai que vous n'ayez point à me faire; je me fie plus à votre bonne foi qu'à mes argumens et sans m'embarrasser des règles de l'école, je n'appellerai que votre cœur seul au témoignage de tout ce que j'ai à vous dire” (OC IV, 1088). No

“Consultar o coração” é o teste decisivo. Em certa medida, o critério último para a aceitação ou a rejeição de uma crença é o efeito que ela produz no sujeito que a examina, o estado em que fica ao aceitá-la ou rejeitá-la. Rousseau busca constantemente produzir um efeito em seus leitores: sua ambição é fazer com que o seu leitor sinta seu próprio coração através da reação às suas idéias. Também aqui, podemos dizer que sua intenção básica é fazer avançar o conhecimento que o indivíduo tem de si mesmo. Mais uma vez, o vigário saboiano dirigindo-se ao seu jovem ouvinte desvela as intenções de Rousseau: “Je vous ai déjà dit que je ne voulois pas philosopher avec vous, mais vous aider à consulter vôtre propre cœur” (OC IV, 599).

Esse mesmo teste foi incorporado ao método de leitura que Rousseau, através do personagem do “Francês”, recomenda no terceiro *Dialogue*. Diz ele:

Pour juger du vrai but de ces livres, je ne m'attachai pas à éplucher çà et là quelques phrases éparses et séparées, mais me consultant moi-même et durant ces lectures et en les achevant, j'examinai comme vous l'aviez désiré, dans quelles dispositions d'âme elles me mettoient et me laissoient, jugeant comme vous que c'étoit le meilleur moyen de pénétrer celle où étoit l'Auteur en les écrivant, et l'effet qu'il s'étoit proposé de produire. (OC I, 930)

Esse apelo ao efeito produzido pelas idéias funciona também, como transparece no contexto do terceiro *Dialogue*, no plano da justificação e da polêmica. É assim que um dos pontos que Rousseau levanta contra os *philosophes* é que suas idéias não só não convencem, mas ainda produzem inquietação (ver, p. ex., OC I, 1016). Já na sua polêmica com Voltaire, por ocasião da leitura do poema sobre o desastre de Lisboa, Rousseau dizia:

Tous mes griefs sont donc contre votre poème sur le désastre de Lisbonne, parce que j'en attendois des effets plus dignes de l'humanité qui paroît vous l'avoir inspiré. Vous reprochez à Pope et à Leibnitz d'insulter à nos maux, en soutenant que tout est bien, et vous amplifiez tellement le tableau de nos misères, que vous en aggravez le sentiment; au lieu des consolations que j'espérois, vous ne faites que m'affliger. On diroit que vous craignez que je ne voye pas assez combien je suis malheureux; et vous croiriez, ce semble, me tranquilliser beaucoup en me prouvant que tout est mal.

Ne vous y trompez pas, Monsieur; il arrive tout le contraire de ce que vous vous proposez. Cet optimisme, que vous trouvez si cruel, me console pourtant dans les mêmes douleurs que vous me peignez comme insupportables.

Le poème de Pope adoucit mes maux et me porte à la patience, le vôtre aigrit mes peines, m'excite au murmure, et m'ôtant tout, hors une espérance ébranlée, il me réduit au désespoir. Dans cette étrange opposition qui regne entre ce que vous établissez et ce que j'éprouve, calmez la perplexité qui m'agite, et dites-moi, qui s'abuse, du sentiment, ou de la raison. (OC IV, 1060)

Qual a razão, afinal, de escolher Pope e Leibniz contra Voltaire? Em grande parte, é preciso reconhecer, Rousseau está convencido de que, argumentativamente, é possível defender razoavelmente a causa de Pope e Leibniz. Mas está igualmente convencido de que essa argumentação jamais seria definitiva. Em certo momento, vai-se impor uma escolha — e uma escolha que vai envolver necessariamente a vontade. E por mais que as razões equilibrem-se de

trecho citado da *Profession de foi* aparece o verbo *convaincre*. A distinção entre *persuader* e *convaincre* aparece com frequência nos contextos em que está em questão o apelo ao sentimento interior ou à prova pelo sentimento. Notadamente, é tarefa do Legislador, lembra o *Contrat Social*, “persuader sans convaincre” (OC III, 383).

um lado e de outro, os efeitos que as alternativas produzem são diferentes. Em função dessas diferenças pode-se estabelecer uma preferência.

Esse apelo à prova pelo sentimento está justificado, em última análise, pela escolha fundamental, como vimos, em favor da “verdade moral”, contra a “verdade metafísica”. A verdade moral determina diretamente a ação — “ce qu’on doit faire dépend beaucoup de ce qu’on doit croire”, lembra Rousseau (OC I, 1013) — e um estado de suspensão ou de dúvida, no que diz respeito à ação, é impossível: não agir não é o mesmo que suspender o juízo e negar o assentimento a uma opinião; a omissão pode ser tão condenável quanto a má ação. Mas, ainda assim, alguns problemas “teóricos” surgem. A que *status* pode pretender o assentimento baseado no sentimento interior? Não estaríamos aqui na mesma esfera do preconceito, entrando em um novo tipo de dogmatismo? Rousseau sente a força da objeção e procura uma resposta a ela recorrendo finalmente às noções de boa fé e de sinceridade. Mas deixaremos a análise dessas noções para outro lugar. Aqui gostaríamos apenas de notar, para finalizar, que a prova pelo sentimento, se relativiza o valor do raciocínio, não o elimina ou o substitui. E os perigos do preconceito e do dogmatismo, se nunca podem ser afastados totalmente, são atenuados de duas maneiras: escrevendo a Voltaire, Rousseau diz não querer oferecer sua “opiniâtreté de croyance comme modèle” (OC IV, 1071); em outros termos, Rousseau sempre hesita em oferecer o detalhe de suas crenças e de suas opiniões como o sistema mesmo da verdade (embora veja sua atitude geral com relação a esses tópicos como de fato exemplar). Mas isso não implica, por outro lado, que seu sistema tenha um valor meramente subjetivo. Ao contrário, Rousseau está convencido de que seus princípios estão perfeitamente conformes à natureza, isto é, obedecem finalmente a um critério de objetividade; para garantir isso, o esforço pessoal e sincero de escutar seu próprio coração deve, antes de mais nada, levar em conta a distinção entre os “as inclinações secretas de nosso próprio coração”, as paixões, os interesses particulares, sobretudo o amor-próprio, e “este dictamen mais secreto, mais interno ainda”, que é a voz da natureza ou, se quisermos, a consciência (OC IV, 1138).

Isso nos leva ao segundo ponto da concepção rousseauiana de filosofia que gostaríamos de destacar aqui: a reflexão filosófica tem um valor eminentemente pessoal — isto é, um valor que é sentido na esfera singular da existência individual — ao mesmo tempo em que mantém seu alcance universal, na medida em que é também reflexão sobre a natureza humana e escuta da voz da natureza. Mas este é o ponto decisivo: dentro desse domínio da existência individual, pessoal, a filosofia não pode ser uma “estrangeira”. “Leur philosophie leur étoit pour ainsi dire étrangère” — eis a acusação que resume as queixas de Rousseau contra os *philosophes*. “Estranha”, antes de mais nada, por ignorar o que importa realmente ocupar a atenção do filósofo. E, sobretudo, “estranha” porque motivada pelo impulso de “parecer”, de distinguir-se — em outros termos, porque é fruto do amor-próprio. “Leur philosophie est pour les autres”, diz ainda Rousseau; “il

m'en faudroit une pour moi" (OC I, 1016)³¹. Saint-Preux compara essa filosofia "estrangeira" com a atividade comercial:

Si nous voulions, ma charmante amie, nous charger d'un étalage d'érudition, et savoir pour les autres plus que pour nous, mon système ne vaudrait rien; car il tend toujours à tirer peu de beaucoup de choses, et à faire un petit recueil d'une grande bibliothèque. La science est dans la plupart de ceux qui la cultivent une monnoye dont on fait grand cas, qui cependant n'ajoute au bien être qu'autant qu'on la communique, et n'est bonne que dans le commerce. Otez à nos Savans le plaisir de se faire écouter, le savoir ne sera rien pour eux. Ils n'amassent dans le cabinet que pour répandre dans le public; ils ne veulent être sages qu'aux yeux d'autrui, et ils ne se soucieraient plus de l'étude s'ils n'avoient plus d'admirateurs. Pour nous qui voulons profiter de nos connoissances, nous ne les amassons point pour les revendre, mais pour les convertir à notre usage, ni pour nous en charger, mais pour nous en nourrir. (OC II, 57)

Contra uma filosofia que é pura palavra — ou puro palavrório —, Saint-Preux opõe uma outra que é alimento. Mas a crítica da "filosofia tagarela" vai um pouco mais longe. No prefácio a *Narcisse*, Rousseau desenvolve outra face da mesma crítica, uma ligada diretamente à sua crítica mais geral às artes e às ciências: trata-se da denúncia de uma espécie de hipocrisia presente na dissociação entre o discurso e a ação dos pretensos sábios:

Long-tems séduit par les préjugés de mon siècle, je prenois l'étude pour la seule occupation digne d'un sage, je ne regardois les sciences qu'avec respect et les savans qu'avec admiration. Je ne comprenois pas qu'on pût s'égarer en démontrant toujours, ni mal faire en parlant toujours de sagesse.

E, em nota, completa:

Je ne lisois pas un livre de Morale ou de Philosophie, que je ne crusse y voir l'ame et les principes de l'Auteur (OC II, 962).

Apenas por um momento, retornemos a Sêneca: esse também é um dos temas recorrentes de suas *Cartas a Lucílio*:

A filosofia ensina a agir, não a falar. Ela exige que cada um viva segundo a lei que ele próprio deu-se; que a vida não seja discordante da linguagem ou discordante dela mesma; que haja entre todos os atos uma unidade de cor. Eis o principal ofício e o principal índice da sabedoria: que as palavras e as obras concordem, que o homem seja em toda parte igual e idêntico a si mesmo³².

³¹ A maneira como os filósofos defendem seus sistemas parece também implicar um forte envolvimento pessoal com as idéias que propõem. Mas, por assim dizer, a "pessoa" que está nesses casos envolvida é a imagem pública nutrida pelo amor-próprio. Por detrás do interesse do filósofo em suas idéias não está o interesse legítimo de conhecer a si mesmo e buscar a realização da felicidade, mas o desejo corrompido e corruptor de distinguir-se. Ver prefácio a *Narcisse*, OC II, 965. O vigário saboiano também denuncia o interesse ilegítimo dos filósofos movidos pelo desejo de distinguir-se: "Chacun sait bien que son système n'est pas mieux fondé que les autres; mais il le soutient parce qu'il est à lui" (OC IV, 569).

³² 20, 2: "Facere docet philosophia, non dicere, et hoc exigit, ut ad legem suam quisque uiuat, ne orationi uita dissentiat aut ipsa inter se uita, ut unus sit omnium actionum color sit. Maximum hoc est et officium sapientiae et indicium, ut uerbis opera concordent, ut ipse ubique par sibi idemque sit". Ver ainda carta 71, 6, onde Sêneca compara os filósofos a crianças — o que também faz Rousseau na terceira *Lettre Morale*: "Laissons un si puerile travail à ces enfans qu'on appelle des philosophes" (OC IV, 1099).

Por detrás desta reflexão sobre a filosofia e sua natureza surge, afinal, o tema fundamental da reflexão de Rousseau sobre o indivíduo e também aquilo que aparecerá finalmente como o valor mais alto, como a pedra de toque de tudo o que possa afetar o indivíduo: sua integridade, sua unidade.

Mas aqui outro problema surge. Dissemos no início que na dinâmica mesma da experiência de Rousseau no caminho de Vincennes está inscrito um momento de abertura para os outros, um impulso de comunicar a verdade que se desvelara naquele momento. Mas será que esse impulso “missionário” concilia-se com a ênfase no caráter pessoal que, como vimos, Rousseau ressalta como talvez o maior valor de sua filosofia? Será que uma filosofia para mim pode ser ao mesmo tempo uma filosofia para os outros? Se sim, como parece ser a resposta de Rousseau, o que permite afirmar seu valor para os outros e qual o caráter que ela vai ter na relação com os outros que não eu mesmo?

O sentido fundamental da filosofia de Rousseau, já sugerimos, é o de um apelo ao conhecimento de si mesmo. O sentido de sua “mensagem” consiste revela-se sobretudo nas injunções de “entrar em si mesmo” e escutar a natureza. E quando oferece auto-interpretações de sua obra e propósitos, enfatiza sempre os mesmos pontos. Comparemos três dessas auto-interpretações que ele faz em momentos diferentes da sua carreira. A primeira, de 1756, está na carta a Voltaire sobre a Providência:

en peignant les miseres humaines, mon but étoit excusable, et même louable, à ce que je crois; car je monstrois aux hommes comment ils faisoient leurs malheurs eux-mêmes, et par conséquent comment ils pouvoient les éviter. (OC IV, 1061)

Em 1762/63, respondendo ao mandamento do arcebispo de Paris contra seu *Émile*, Rousseau apresenta resumidamente sua posição na tentativa de defendê-la. Retenhamos o seguinte trecho:

Le principe fondamental de toute morale, sur lequel j'ai raisonné dans tous mes Ecrits, et que j'ai développé dans ce dernier avec toute la clarté dont j'étois capable, est que l'homme est un être naturellement bon, aimant la justice et l'ordre; qu'il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain, et que les premiers mouvemens de la nature sont toujours droits. (...) J'ai montré que tous les vices qu'on impute au cœur humain ne lui sont point naturels; j'ai dit la manière dont ils naissent; j'en ai, pour ainsi dire, suivi la généalogie, et j'ai fait voir comment, par l'altération successive de leur bonté originelle, les hommes deviennent enfin ce qu'ils sont. (OC IV, 935-936)

Por fim, aproximadamente dez anos depois, por volta de 1772, nos *Dialogues*, Rousseau volta a apresentar um resumo de suas opiniões fundamentais, com a intenção de estabelecer claramente a maneira como gostaria de ser lido. Diz o “Francês” sobre a obra de Rousseau, que acabara de ler:

j'y vis par tout le développement de son grand principe que la nature a fait l'homme heureux et bon, mais que la société le déprave et le rend misérable. L'*Émile*, en particulier, (...) n'est qu'un traité de la bonté originelle de l'homme, destiné à montrer comment le vice et l'erreur, étrangers à sa constitution, s'y introduisent du dehors et l'altèrent insensiblement. Dans ses premiers écrits il s'attache davantage à détruire ce prestige d'illusion qui nous donne une admiration stupide

pour les instrumens de nos misères et à corriger cette estimation trompeuse qui nous fait honorer des talens pernicieux et mépriser des vertus utiles. Par tout il nous fait voir l'espèce humaine meilleure, plus sage et plus heureuse dans sa constitution primitive, aveugle, misérable et mechante à mesure qu'elle s'en éloigne. Son but est de redresser l'erreur de nos jugemens pour retarder le progrès de nos vices, et de nous montrer que là où nous cherchons la gloire et l'éclat, nous ne trouvons en effet qu'erreurs et misères. (OC I, 934-935)

Nos três momentos, Rousseau insiste no mesmo ponto: o seu princípio fundamental diz que o homem é originalmente bom, que o mal é exterior à sua natureza, vem de fora (ainda que seja ele próprio produção humana). É a partir daí que se deve buscar entender o sentido de sua filosofia. Rousseau dirige-se aos homens como quem quer restituir-lhes a memória. E essa restituição produz um efeito particular: recuperando a memória da natureza original, reconhecendo o deus sob o monstro, o indivíduo vai estar, ele próprio, transformado. Não vai estar simplesmente livre de um erro teórico, de uma falsa representação: vai estar como que curado. Rousseau dirige-se aos seus leitores com uma intenção finalmente terapêutica.

Quatro pontos definem a intenção e o aspecto terapêutico da filosofia de Rousseau³³. Ao primeiro já viemos fazendo referência ao longo desta análise da concepção rousseauiana de filosofia. Já notamos que, para Rousseau, a verdadeira filosofia deve ter um alcance prático, isto é, deve ocupar-se fundamentalmente com a questão de como se deve viver e de como se deve ser. Isso já põe em uma relação especial o filósofo e aquele a que se dirige. Essa relação não é simplesmente “escolar”, no sentido em que entenderíamos normalmente uma relação “escolar”. Mais do que transmitir um saber fazer (no caso, o saber viver), o filósofo põe àquele a quem se dirige a necessidade de uma transformação pessoal. A filosofia compreendida assim põe o indivíduo diante do imperativo máximo de ocupar-se de si mesmo, de seu estado, e adota decididamente a intenção de fazer mudar esse estado na medida em que é percebido como inadequado. Isso define uma intenção terapêutica: conduzir o indivíduo de um estado de não-saúde a um outro saudável³⁴. Como é óbvio, isso implica dois outros pontos. Por um lado, é preciso desenvolver um técnica de “diagnóstico”, de descrição do estado doentio, de modo a apresentar claramente ao indivíduo uma representação do seu estado como não-saudável. A apresentação do diagnóstico é particularmente importante, porque frequentemente o indivíduo não se dá conta de seu estado — e, no entanto, reconhecer a doença é a primeira condição (e condição necessária, no caso das “doenças da alma”) para a cura³⁵. Também a forma como esse

³³ Sobre esses pontos, ver Nussbaum, Martha, *The Therapy of Desire*, Princeton, University Press, 1996, pp. 28/29.

³⁴ A filosofia como terapia vale-se recorrentemente da analogia com a medicina. Nas escolas helenísticas, como se sabe, a comparação, já antiga, tornou-se um lugar comum. Sobre isto, ver Pigeaud, Jackie. *La maladie de l'âme*. Paris, Belles-Lettres, 1989; Nussbaum, Martha. *The Therapy of Desire*; e Foucault, Michel. *Le souci de soi*. Paris, Gallimard, 1984, especialmente pp 69-74.

³⁵ Sêneca já lembrava a diferença entre os males do corpo e os males da alma: no caso das doenças que afetam a alma, diz ele, quanto mais doente estamos, menos o sentimos (carta 53, 7). Esse é o maior empecilho à cura:

diagnóstico é feito e apresentado é fundamental. O objetivo é fazer aquele a que se dirige sentir a si mesmo e à sua situação de um modo distinto do que vinha fazendo. É preciso mobilizá-lo de todos os modos: através de argumentos, mas também através de exemplos, de narrativas, apelando para as forças da memória e da imaginação³⁶. Por outro lado, essa mesma descrição do estado doentio implica necessariamente que se tenha uma noção do que é saudável. Sem uma noção normativa de “saúde”, uma concepção terapêutica de filosofia não pode funcionar. Por fim (e este é nosso quarto ponto), uma filosofia terapêutica deve apresentar uma estratégia determinada de cura — uma terapêutica propriamente dita.

Se voltarmos agora ao trecho dos *Dialogues* que citamos acima, podemos identificar claramente três desses pontos. “Son but est de redresser l’erreur de nos jugemens”: eis aí caracterizada a intenção terapêutica; os juízos, juntamente com as crenças, são os objetos primários de uma terapêutica filosófica, desde os antigos; e é importante também notar que essa correção dos juízos está subordinada ao fim de “retardar o progresso de nossos vícios”. “Dans ses premiers écrits il s’attache davantage à détruire ce prestige d’illusion ...”: é o momento do diagnóstico. Os dois discursos que inauguram a carreira filosófica de Rousseau procuram justamente desdobrar, diante de homens inconscientes de seu verdadeiro estado (mais ainda: radicalmente enganados sobre ele), a imagem de sua corrupção. “Par tout il nous fait voir l’espèce humaine meilleure...”: ao fundo, aparece a noção normativa de natureza e o modelo (igualmente normativo) do homem natural.

Resta determinar a estratégia terapêutica de Rousseau. Antes, duas observações sobre os limites e o alcance da terapêutica rousseauiana. Em primeiro lugar, não devemos esquecer a repetida afirmação de que a natureza humana não volta atrás: os males que atacam a humanidade tornam-se sempre, por assim dizer, casos crônicos; uma vez perdida a saúde, sua pureza original jamais é recuperada. Toda a esperança, portanto, reside na prevenção. É assim que o *Émile*, na medida em que é um tratado sobre educação, prega uma que seja eminentemente negativa: o educador, diz Rousseau, deve procurar perder e não ganhar tempo; sua tarefa é fundamentalmente, se quisermos, preservacionista: seu objetivo deve ser levar seu aluno à idade adulta preservando ao máximo a pureza da natureza original. E é assim também que, no *Contrat*

“Nosso mal não vem de fora; ele está dentro de nós, ele tem sua sede no fundo mesmo de nossas entranhas, e a razão pela qual nós temos dificuldade de atingir a saúde é que não nos sabemos doentes” (50, 7). Ver também carta 28, 9. Epicteto, retomando à sua maneira o tema socrático da “douta ignorância”, gosta de afirmar que o ponto de partida da filosofia é dar-se conta de sua fraqueza e que sua primeira tarefa é banir a presunção. Ver, p. ex., *Diatribes*, I, XXVI, 15; II, XI, 1; II, XVII, 1.

³⁶ Ver Nussbaum, Martha, op. cit., p. 35. Uma filosofia terapêutica está constantemente preocupada em produzir determinados efeitos sobre aqueles a que se dirige. A diatribe talvez tenha sido a encarnação mais clara dessa busca do efeito em uma forma literária; ver Oltramare, André. *Les origines de la diatribe romaine*. Genève, Imprimeries Populaires, 1926. Essa mesma busca do efeito foi usada por Rousseau como justificativa para a publicação da *Nouvelle Héloïse*; ver o prefácio dialogado e o texto de Bento Prado, “Romance e moral no século das luzes”, *Discurso*, 1988, n° 17, 57-74. Sobre as relações entre Rousseau e seus leitores, ver tb Beaudry, Catherine. *The Role of the Reader in Rousseau’s Confessions*. New York, P. Lang, 1991; Ellrich, Robert. *Rousseau and his Readers*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1969.

Social, quando desce dos princípios do direito político a considerações mais “práticas”, uma das suas preocupações principais é com a inclinação de todo governo a degenerar. Rousseau é um terapeuta pessimista, consciente dos limites de sua arte — e esse limite não é a cura, mas a prevenção.

Por outro lado, em segundo lugar, a terapêutica de Rousseau tem, em geral, um alcance um pouco mais amplo do que, por exemplo, as terapêuticas filosóficas antigas (estóicas, epicuristas ou outras), graças ao peso relativo que ganha nela a comunidade como objeto e instrumento da terapia. O elemento social está essencialmente incluído em sua definição do que é o estado “saudável”. Mais ainda, Rousseau tem perfeita consciência da força formadora que são as sociedades. “J’avois vu que tout tenoit radicalement à la politique”, diz ele nas *Confessions*, “aucun peuple ne seroit jamais que ce que la nature de son Gouvernement le feroit être” (OC I, 404). E, em certa medida, as próprias comunidades são passíveis de um tratamento terapêutico. Rousseau sentiu algumas vezes fortemente a vocação de legislador. E o que é o legislador senão uma espécie de terapeuta da comunidade?

Se quiséssemos buscar uma definição da estratégia terapêutica de Rousseau, pareceria natural voltar-nos imediatamente para obras como o *Contrat Social* e o *Émile*. É o que fazem em geral os intérpretes que chamam a atenção para este aspecto da filosofia de Rousseau³⁷. Mas acreditamos que essas obras antes frustrariam do que concluiriam nossa busca. De fato, a maneira como elas relacionam-se com a intenção terapêutica torna mais difícil ver nelas os passos precisos da estratégia de Rousseau. No livro V do *Émile*, Rousseau caracteriza (indiretamente) o *Contrat Social* como uma “escala” a partir da qual se pode medir os desvios encontrados nas sociedades políticas particulares (OC IV, 837; também indiretamente, o mesmo valeria, em certa medida, para o próprio *Émile*). Nesse sentido, relacionam-se à sua intenção terapêutica na medida em que estariam comprometidas com o esforço de diagnóstico e de fixação da norma de “saúde”. Para discernir melhor o caráter e o funcionamento da terapia que Rousseau propõe, é preciso voltar a atenção para outros pontos de sua obra. Sugerimos voltá-la para uma obra que, mesmo tendo ficado apenas esboçada, é significativa, antes de mais nada, por ter sido produzida no período

³⁷ Ver, p. ex., Glass, James, “Political Philosophy as Therapy: Rousseau and the Pre-Social Origins of Consciousness” e a resposta a esse texto por Berman, Marshall, “Liberal and Totalitarian Therapies in Rousseau”, em *Political Theory*, 1976, 4, n. 2, 163-184 e 185-194; e Rorty, Amélie O., “Rousseau’s Therapeutic Experiments”, *Philosophy*, 1991, 66, n. 258, 413-434. Uma primeira falha dessas leituras é ignorar o quanto a perspectiva terapêutica de Rousseau é determinada por sua apropriação de temas e do espírito da ética antiga. É assim que Glass, por exemplo, em vez de voltar-se para os elementos que compõem o universo intelectual de Rousseau (o que não é nada difícil, dadas as fartas indicações do próprio Rousseau), procura um fio condutor para sua leitura na psiquiatria contemporânea: “Implicit in Rousseau’s argument, then, lies a therapeutic vision. It has to be drawn out, particularly with the help of contemporary psychiatric models, but it is there” (p. 164). Seja qual for o valor do resultado dessa leitura, uma tal perspectiva contribui certamente mais para a distorção do que para a compreensão. Outra falha é justamente recorrer ao *Contrat Social* e ao *Émile* como se ambas as obras contivessem eminentemente fórmulas práticas, receitas de como constituir um Estado legítimo e estável ou de como educar corretamente uma criança, respectivamente. Mas o próprio Rousseau não se cansa de insistir no caráter limitado de leituras desse tipo dessas suas obras. Uma leitura mais interessante é a proposta por Starobinski em seu *Le remède dans le mal*. Paris, Gallimard, 1989.

mais intenso da atividade filosófica de Rousseau — o mesmo que deu origem a obras como a *Lettre à d'Alembert*, a *Nouvelle Héloïse*, o *Émile* e o *Contrat Social* — e também por retomar uma das fórmulas consagradas de pregação moral na antigüidade³⁸: trata-se do projeto abortado das *Lettres Morales*, endereçadas por Rousseau a Sophie d'Houdetot. Nessas cartas, Rousseau desenvolve longamente o princípio fundamental do que poderia vir a ser sua terapêutica: o princípio de entrar em si.

2. *Rentrer en soi*

Há, entre o projeto das *Lettres Morales* e a experiência no caminho de Vincennes, uma continuidade e uma descontinuidade. Por um lado, o papel de guia espiritual assumido por Rousseau nas cartas não deixa de ser uma variante do papel “missionário” de que se sente investido então; e sua lição vai ser um reflexo de sua própria tentativa de reforma moral e intelectual. Mas, por outro lado, há uma ruptura significativa com a atitude anterior, determinada diretamente pela iluminação de Vincennes: as *Lettres Morales*, ao contrário dos dois *Discours*, não são dirigidas ao público; seu alcance é estritamente privado. Pouco antes de retomar, com ainda maior convicção, o tom oratório dos dois *Discours*, na *Lettre à d'Alembert*, e apenas alguns anos antes da publicação do *Émile* e do *Contrat Social*, Rousseau escreve:

Après tant de jours perdus à poursuivre une vaine gloire, à dire au public des vérités qu'il n'était point en état d'entendre, je me vois enfin proposer un objet utile, je remplirai des soins que vous exigez de moi, je m'occuperai de vous, de vos devoirs, des vertus qui vous conviennent, des moyens de perfectionner votre heureux naturel. Je vous aurai toujours sous les yeux (...). (OC IV, 1082)

É essa limitação de perspectiva (que, no entanto, mantém a filiação com a experiência originária) que torna as *Lettres Morales* particularmente úteis para nossos fins neste ponto. Dirigindo-se diretamente a apenas uma pessoa, Rousseau deixa mais claros os elementos que comporiam eventualmente uma sua terapêutica. Em especial, fica em destaque o princípio fundamental que nos interessa aqui: o preceito de entrar em si mesmo (*rentrer en soi*).

A crer no testemunho de Rousseau na primeira carta, as *Lettres Morales* seriam uma resposta ao pedido de “regras de moral” feito por Sophie d'Houdetot. Mas o que entender exatamente por essas “regras de moral”? À primeira vista, essas regras pareceriam exprimir “deveres”. Rousseau fala em “expor os deveres” (OC IV, 1081) — e isso em um contexto em que se sobressai a idéia de virtude, que, vale lembrar, está associada, em Rousseau, à força da vontade, à submissão das paixões pela vontade e pela razão. A questão, assim, pareceria ser: o que devo fazer, levando em conta as exigências da virtude? Ligada ainda a isso, isto é, à prática da virtude, aparece também na primeira carta a finalidade do aperfeiçoamento. Rousseau diz a Sophie que seu fim é o aperfeiçoamento de sua alma ou de seu natural, observa que o “caminho

³⁸ Sobre isso, ver p. ex. Foucault, Michel, “L'écriture de soi”, *Corps écrit*, nº 5, 1983, 3-23.

da perfeição” está-lhe aberto sem obstáculos e, finalmente, que seu papel de guia (que inclui o dever do exemplo) vai torná-lo, ele próprio, melhor. Mas a segunda carta introduz outra questão, e é esta nova questão que vai, enfim, dominar. O que interessa, diz Rousseau, é “saber como se deve viver” — não simplesmente em vista do que exige de cada um a virtude, mas em vista do “objeto da vida humana”, a felicidade. E a resposta de Rousseau vai articular-se em torno de dois momentos, todos os dois centrados em torno da idéia de entrar em si mesmo.

As *Lettres Morales* permitem distinguir entre dois tipos (ou, ao menos, entre dois momentos) do movimento para dentro de si mesmo. O primeiro é um movimento preparatório — e, mesmo, propiciatório —, inspirado em parte no procedimento cartesiano da dúvida e ligado estreitamente à crítica rousseauiana da filosofia. Esse primeiro entrar em si mesmo tem ele próprio dois momentos, um negativo, que leva enfim ao reconhecimento dos limites humanos, e outro positivo, que parte desse reconhecimento e termina com a descoberta da grandeza humana, através da consciência. O segundo movimento já faz parte da “boa vida” — é, na verdade, seu princípio dinâmico. Pode ser melhor descrito como um recolhimento (*rassemblement*) e seu coroamento é a fruição de si mesmo. No que se segue, vamos procurar identificar e descrever cada um desses momentos.

A segunda *Lettre* abre com uma exposição direta do que vai ser o objeto das cartas seguintes. Deixando em segundo plano o tema da virtude e do aperfeiçoamento, aponta diretamente para a felicidade e os meios de alcançá-la como o tema básico das lições que Rousseau vai propor:

L'objet de la vie humaine est la félicité de l'homme, mais qui de nous sait comment on y parvient? Sans principes, sans but assuré, nous errons de desirs en desirs et ceux que nous venons à bout de satisfaire nous laissent aussi loin du bonheur qu'avant d'avoir rien obtenu. Nous n'avons de règle invariable, ni dans la raison qui manque de soutien, de prise et de consistance, ni dans les passions qui se succèdent et s'entredétruisent incessamment. Victimes de l'aveugle inconstance de nos cœurs, la jouissance des biens désirés ne fait que nous préparer des privations et des peines, tout ce que nous possédons ne sert qu'à nous montrer ce qui nous manque et faute de savoir comment il faut vivre nous mourrons tous sans avoir vécu. S'il est quelque moyen possible de se délivrer de ce doute affreux c'est de l'étendre pour un temps au delà de ses bornes naturelles, de se défier de tous ses penchans, de s'étudier soi même, de porter au fond de son ame le flambeau de la vérité, d'examiner une fois tout ce qu'on pense, tout ce qu'on croit, tout ce qu'on sent et tout ce qu'on doit penser, sentir et croire pour être heureux autant que le permet la condition humaine. (OC IV, 1087)

O texto começa com uma referência ao tema tradicional da insaciabilidade do desejo, e traz imediatamente à memória a autoridade de Malebranche, uma das matrizes filosóficas do pensamento de Rousseau.³⁹ Desde o início, no entanto, fica claro que não se trata aqui de uma meditação sobre as paixões humanas, mas dos meios de se alcançar efetivamente a felicidade. O

³⁹ O tema da insaciabilidade do desejo é desenvolvido em outros lugares por Rousseau em conexão com a dicotomia, aliás tradicional (estóica) entre natureza e opinião. Ver, p. ex., Sêneca, *Cartas a Lucílio*, cartas 16 e 19. Na *Recherche de la vérité*, IV, 2, Malebranche fala da inquietude da alma ou da vontade em sua busca do bem, ao contrário de Hobbes, que identificava a felicidade (*felicity*) com a marcha contínua do desejo (*Leviathan*, XI). Sobre isso, ver L. R. Monzani, *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas, Unicamp, 1995.

que está sendo buscado não é um saber teórico: trata-se de “saber como se deve viver”. Rousseau já havia observado antes que, nas cartas, não pretendia fazer mais do que expor seus “sentimens sur l’usage de la vie” (OC IV, 1085). É significativo que, quando voltar-se para os problemas associados à educação, Rousseau voltará a esses mesmos temas. O *Émile* está pontilhado de reflexões sobre o tempo, seu uso e a realização de uma vida plena.

Mas de que natureza é essa felicidade? A segunda carta desenvolve um contraste típico de Rousseau. “Nous vivons dans le climat et dans le siècle de la philosophie et de la raison” (OC IV, 1088), diz ele. No entanto, isso não é mais do que a tela que cobre o fundo da cena deste “teatro de erros e de misérias” que é o “triste destino” do homem. Ainda assim, perguntado se é feliz, o filósofo responde:

Nous le sommes, s’écrient ils tristement, que de ressources pour le bien être, quelle foule de commodités inconnues à nos pères, combien nous goutons de plaisirs qu’ils ignoroient. (OC IV, 1089)

E Rousseau, retomando a palavra, comenta:

Il est vrai, vous avez la molesse, mais ils avoient la félicité; vous êtes raisonneurs, ils étoient raisonnables; vous êtes polis, ils étoient humains; tous vos plaisirs sont hors de vous, les leurs étoient en eux mêmes. Et de quel prix sont ces voluptés cruelles qu’achete le petit nombre aux dépends de la multitude. Le luxe des villes porte dans les campagnes la misère, la faim, le desespoir, si quelques hommes sont plus heureux le genre humain n’en est que plus à plaindre. En multipliant les commodités de la vie pour quelques riches on n’a fait que forcer la plupart des hommes à s’estimer misérables. Quel est ce barbare bonheur qu’on ne sent qu’aux dépends des autres? Ames sensibles, dites le moi, qu’est-ce qu’un bonheur qui s’achete à prix d’argent?” (id.)

A felicidade, portanto, não está “fora”, tem que estar “dentro” do indivíduo. A primeira lição, assim, é esta: reconheçamos nossa situação pelo que ela vale realmente; não tomemos pela felicidade o que é não só o oposto dela, mas é, sobretudo, um empecilho para a conquista da verdadeira felicidade; temos mais filosofia, temos mais prosperidade, mas não somos, por isso, mais felizes. Em conexão com isso, a segunda carta desenvolve ainda uma crítica da filosofia em dois momentos, que se reforçam mutuamente e conduzem à mesma conclusão. Inicialmente, Rousseau esforça-se em mostrar que os filósofos não têm respostas. Já citamos antes esta passagem: “Tous les philosophes nous parlent du souverain bien, tous les philosophes nous le montrent, chacun enseigne aux autres l’art d’être heureux, nul ne l’a trouvé pour lui même” (OC IV, 1087). Mas os filósofos ainda agravam sua inutilidade quando parecem pôr a felicidade fora de nós e identificá-la com as comodidades, o luxo, o refinamento. Neste momento não são mais apenas inúteis, são nocivos.

O resultado é um só: de nada adianta dar ouvido aos filósofos. Se quisermos encontrar o caminho da felicidade, é preciso voltar-nos para onde ela pode estar. É preciso entrar em nós mesmos e buscar aquela “regra invariável” que pode pôr fim à deriva do desejo. No entanto, este primeiro movimento para dentro não vai encontrar de imediato mais do que inconstância e dúvida. Antes de buscar a regra é preciso examinar o que se pensa, o que se crê, o que se sente, conhecer seus limites — tudo, enfim, que pode condicionar a boa resposta. Aqui, a referência a

Descartes é inequívoca. Como livrar-se da dúvida, pergunta-se Rousseau? O único meio, responde, é “estendê-la por um tempo para além de seus limites naturais”⁴⁰. Trata-se aqui, como no momento de sua reforma intelectual, igualmente “examinar uma vez tudo o que se pensa, tudo o que se crê” (mas também, o que é relevante, “tudo o que se *deve* pensar, sentir e crer”). O objetivo, no entanto, não é saber o que é certo nas ciências: é “para ser feliz” que se impõe o auto-exame, o estudo de si mesmo, com a tocha da verdade nas mãos. “Entrar em si mesmo” significa, em primeiro lugar, examinar suas opiniões e sentimentos — exame que é, ele próprio, parte de uma busca de esclarecimento sobre o que de fato importa, sobre o que constitui verdadeiramente o interesse próprio, em vista da conquista da felicidade.

A segunda carta continua esse exame, radicalizando-o. O ponto de partida é a conclusão da carta anterior:

Nous ne savons rien, ma chère Sophie, nous ne voyons rien; nous sommes une troupe d'aveugles, jettés à l'aventure dans ce vaste univers. Chacun de nous n'apercevant aucun objet se fait de tous une image fantastique qu'il prend ensuite pour la règle du vrai, et cette idée ne ressemblant à celle d'aucun autre, de cette épouvantable multitude de philosophes dont le babil nous confond il ne s'en trouve pas deux seuls qui s'accordent sur le système de cet univers que tous prétendent connoître, ni sur la nature des choses que tous ont soin d'expliquer (OC IV, 1092)

Agora, porém, a acusação vai dirigir-se não mais contra as opiniões, mas contra os próprios meios de conhecimento, aos sentidos, à razão, ao juízo. A conclusão anterior é agora generalizada e tornada mais forte: se, apesar de toda filosofia, continuamos sem saber nada do que ela pretende ensinar, é porque nossa estrutura cognitiva é naturalmente limitada. Essa descoberta dos limites dá acabamento ao momento negativo do primeiro movimento para dentro de si mesmo. Mas essa descoberta acompanha-se também de uma constatação e de uma aceitação, que abrem caminho para uma nova investigação. Se não podemos sondar os “abismos da natureza”, resta ainda que podemos — e devemos — investigar a nós mesmos. Descartando como vã toda dúvida que diz respeito à física e à metafísica, o que Rousseau procura fazer é dar todo destaque a uma certeza fundamental, correspondente a um fato incontornável: eu existo e cabe a mim ocupar-me dessa existência. O parágrafo final da carta reúne todos esses elementos:

Nous ne courons qu'après des ombres qui nous échappent. Quelques spectres légers, quelques fantômes voltigent devant nos yeux et nous croyons voir l'éternelle chaîne des êtres. Nous ne connoissons pas une substance dans l'univers, nous ne sommes pas mêmes sûrs d'en voir la surface et nous voulons sonder l'abîme de la nature. Laissons un si puerile travail à ces enfants qu'on appelle des philosophes. Après avoir parcouru le cercle étroit de leur vain savoir il faut finir par où Descartes avoit commencé. *Je pense, donc j'existe*. Voilà tout ce que nous savons (OC IV, 1099)

⁴⁰ Certamente, a dúvida para com Descartes aqui é mais formal do que substancial. Rousseau apropria-se à sua maneira do mecanismo da dúvida e nada mostra mais a infidelidade à finalidade cartesiana do que o fato de que Rousseau aplica o procedimento ao domínio que Descartes excluiu expressamente do círculo da dúvida. Do mesmo modo, como veremos logo em seguida, apropria-se também à sua maneira do *cogito*, não como o primeiro elo de uma cadeia dedutiva, mas como uma conclusão. Para discutir as relações entre Rousseau e Descartes, a referência obrigatória é, naturalmente, Gouhier, Henri, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris, Vrin, 1970.

Até o momento, duas lições preliminares realizam uma espécie de desinfecção, de assepsia. Em primeiro lugar, é preciso reconhecer nossa situação pelo que ela vale realmente, sem o que confundiremos prosperidade com felicidade, tomaremos o falso pelo verdadeiro e continuaremos infelizes; essa lição é a mesma que Rousseau já vinha dirigindo ao público desde o primeiro *Discours*. Em segundo lugar, é preciso reconhecer e aceitar nossos limites, sem o que jamais depararemos com as questões que nos importam realmente — sem falar nas respostas a elas. Rousseau procura dar a essas duas lições um tom bastante pouco lisonjeiro. Seu objetivo expresso é o de provocar a humildade. É o que diz o início da quarta carta:

Plus l'homme se regarde plus il se voit petit. (...) Quelle est donc la première leçon de la sagesse, ô Sophie? l'humilité! L'humilité, dont le chrétien parle et que l'homme connoit si peu, est le premier sentiment qui doit naître en nous de l'étude de nous mêmes. Soyons humbles de nôtre espèce pour pouvoir nous enorgueillir de nôtre individu. (OC IV, 1100)

A última frase dá a chave para o que vem a seguir. O momento de humilhação ganha seu sentido como preparação à descoberta da grandeza humana. É que a marca dessa grandeza não se mostra na razão, mas através do sentimento interior:

Mais c'est assés deprimer l'homme enorgueilli des dons qu'il n'a pas; il lui en reste assés pour nourrir une fierté plus digne et plus légitime, si la raison l'écrase et l'avilit, le sentiment intérieur le relève et l'honore. (OC IV, 1101)

Neste ponto, inicia-se o momento positivo do primeiro movimento de entrar em si mesmo. Depois da dispersão dos erros, é preciso começar a retomar o contato consigo mesmo. Através de uma espécie de exercício (voltaremos adiante sobre ele), Rousseau pensa poder reconhecer um princípio que lhe serve tanto para dirigir suas ações presentes quanto para julgar sua conduta passada (ver OC IV, 1103). Esse princípio, que se exprime através de uma voz interior, não é outro senão a consciência. E ela diz bem mais do que o que se deve fazer ou como se deve julgar as ações: ela diz, nos termos de Rousseau, que “la bonté morale est conforme à notre nature” (1106); ela diz o que o homem é essencialmente: bom.

O primeiro movimento para dentro deve ter-nos levado a concluir que há um princípio, que há uma regra, e que essa regra é a consciência. Mas falta ainda saber conhecê-la e segui-la. A sexta e última carta inicia então uma nova série (que Rousseau, finalmente, não completou) de movimentos para dentro. Já não se trata mais de movimentos preparatórios: entrar em si mesmo agora já é escolher um modo de vida em que a felicidade pode ser uma experiência real. Esse segundo movimento pode ser genericamente descrito como um recolhimento (*rassemblement*) e culmina naquilo que é, finalmente, o núcleo mesmo da idéia rousseauiana de felicidade, a fruição de si.

A consciência expressa-se através de uma voz, a voz interior ou da natureza. Desta maneira, o contato consigo mesmo (e com a natureza) dá-se sob o modo da escuta. A finalidade do segundo entrar em si mesmo é tornar-nos capazes de escutar essa voz que, afinal, revela-nos a nós mesmos.

A natureza, por definição, é a mesma para todos. Mas há ouvidos mais aptos a ouvir do que outros. Se é através da consciência que a natureza dá a si própria uma voz, e se ela fala, como diz Rousseau, a todos os corações, como se dá que tão poucos a ouçam? “Helas”, lamenta-se Rousseau, a consciência “nous parle la langue de la nature que tout nous a fait oublier” (OC IV, 1112). Mesmo que não tivéssemos esquecido sua língua, sua voz tornou-se inaudível. A “voz ruidosa”, o ruído do mundo abafa a voz da natureza, e a consciência (“medrosa e tímida”, diz Rousseau) por fim cala-se. A alternativa é buscar a situação em que ela volta a se fazer ouvir. É a própria consciência que busca a solidão. Daí o conselho de Rousseau a Sophie: “Recueillez vous, cherchez la solitude” (OC IV, 1113). E todo o restante da carta é um verdadeiro receituário relativamente minucioso que ensina o modo de usar a solidão. Mas o que nos interessa aqui é o sentido desse recolhimento.

Rousseau, valendo-se de uma metáfora tradicional, deixa muito claro o sentido que vê nele:

Quand je vois chacun de nous sans cesse occupé de l'opinion publique étendre pour ainsi dire son existence tout autour de lui sans en réserver presque rien dans son propre cœur, je crois voir un petit insecte former de sa propre substance une grande toile par laquelle seule il paroît sensible tandis qu'on le croiroit mort dans son trou. La vanité de l'homme est la toile d'araignée qu'il tend sur tout ce qui l'environne. L'une est aussi solide que l'autre, le moindre fil qu'on touche met l'insecte en mouvement, il mourrait de langueur si l'on laissoit la toile tranquille, et si d'un doigt on la déchire il achève de s'épuiser plutôt que de ne la refaire à l'instant. Commençons par redevenir nous, par nous concentrer en nous, par circonscrire nôtre ame des mêmes bornes que la nature a données à notre être, commençons en un mot par nous rassembler où nous sommes, afin qu'en cherchant à nous connoître tout ce qui nous compose vienne à la fois se présenter à nous. Pour moi, je pense que celui qui sait le mieux en quoi consiste le moi humain est le plus près de la sagesse et que comme le premier trait d'un dessin se forme de lignes qui le terminent la première idée de l'homme est de le séparer de tout ce qui n'est pas lui. (OC IV, 1112-1113)⁴¹

Aqui fica claro o que há de comum entre os dois movimentos de entrar em si e o que é introduzido especificamente pelo segundo. Ambos são um destacar-se, um diferenciar-se; ambos visam antes de mais nada a distinguir o que é próprio ao indivíduo do que lhe é estranho. Mas enquanto o primeiro dirige-se às opiniões, aos juízos, às crenças, elementos ainda relativamente externos, o segundo dirige-se diretamente ao que o indivíduo é, às forças e aos elementos que o compõem fundamentalmente. Ainda não está claro o que isso vem a ser exatamente, mas, em todo caso, pode-se ver que o imperativo de “tornar-nos nós mesmos novamente” vai mais longe do que o de fixar as opiniões.

Há também outro sentido comum aos dois movimentos para dentro. Tomar contato consigo mesmo pode ser também descrito sob o modo do conhecimento de si. Já vimos como

⁴¹ Mesmas idéias no início do livro II do *Émile*, OC IV, 305: “Mesurons le rayon de nôtre sphère et restons au centre comme l'insecte au milieu de sa toile ...”; e 307: “Ainsi nous tenons à tout, nous nous accrochons à tout; les temps, les lieux, les hommes, les choses, tout ce qui est, tout ce qui sera, importe à chacun de nous; notre individu n'est plus que la moindre partie de nous-mêmes. Chacun s'étend, pour ainsi dire, sur la terre entière, et devient sensible sur toute cette grande surface. Est-il étonnant que nos maux se multiplient dans tous les points par où l'on peut nous blesser?”

fixar as opiniões aparece associado à questão sobre como agir. Ora, conhecer a si mesmo é também ter clareza sobre que tipos de motivos impulsionam a ação. Mais profundamente, entrar em si mesmo é reencontrar a natureza, é reconhecer a bondade fundamental da natureza humana, é conhecer o homem. O recolhimento, por sua vez, é expressamente associado por Rousseau ao conhecimento de si: concentrando-se em si mesmo, o indivíduo, como diz o trecho citado acima, reunindo tudo o que lhe pertence propriamente, torna presente a si mesmo tudo o que o compõe, e conhece a si mesmo.

Essa conexão com o tema do conhecimento de si torna-se mais interessante quando concentramos nossa atenção em um outro aspecto essencial do recolhimento: ele está ligado diretamente à fruição de si mesmo. Efetivamente, as idéias de conhecer a si mesmo e de fruir de si estão estreitamente relacionadas — podemos dizer que se condicionam mutuamente. Nas *Lettres morales*, Rousseau apresenta dois modos de exploração da interioridade que mesclam essas duas maneiras de relacionar-se a si mesmo — e isso ganha ainda mais importância quando nos damos conta que esses dois modos vão dar forma a todo o empreendimento autobiográfico de Rousseau.

O primeiro modo de exploração está ligado à idéia de consciência e à maneira como ela age. A consciência, já vimos, tem um duplo papel. Não auxilia apenas a determinação da regra de conduta atual, que diz o que deve ser feito agora, no momento da ação; é também um critério de julgamento das ações passadas. Na medida em que se aplica à conduta passada, a consciência deve agir em estreita conexão com a memória. Lembremos, agora, que a consciência é um sentimento. O julgamento da consciência não se dá propriamente a conhecer: dá-se a sentir; a ele estão associados prazer e dor, satisfação consigo mesmo ou desprezo de si. O julgamento da consciência afeta o indivíduo de uma maneira própria: o indivíduo reconhece-o pelo estado de suas “disposições interiores”, pelo estado de sua alma. Ora, diz Rousseau, esse estado muitas vezes vai frontalmente de encontro ao “estado da fortuna”. É o que observou a respeito de si mesmo:

Dans toutes ces diverses situations, je me suis toujours senti affecté de deux manières différentes et quelquefois contraires, l'une venant de l'état de ma fortune et l'autre de celui de mon ame, en sorte que tantot un sentiment de bonheur et de paix me consolait dans mes disgraces et tantot un malaise importun me troublait durant la prospérité. (OC IV, 1102)⁴²

Essa descoberta da consciência como disposição independente da situação é ela própria fonte de alegria. Ela mostra o grão de bondade e de grandeza em cada um e põe definitivamente a felicidade no interior do homem. Afinal, a felicidade não é um daqueles “estados da fortuna”, mas um sentimento que só pode existir para uma alma capaz de senti-lo:

⁴² O que faz lembrar Pascal: “Le temps et mon humeur ont peu de liaisons: j'ai mes brouillards et mon beau temps au-dedans de moi. Le bien et le mal de mes affaires mêmes y fait peu. Je m'efforce quelquefois de moi-même contre la fortune: la gloire de la dompter me la fait dompter gaiement, au lieu que je fais quelquefois le dégoûté dans la bonne fortune” (fr. 461, ed. Sellier).

Je vis que c'est en vain qu'on cherche au loin son bonheur quand on néglige de le cultiver en soi-même; car il a beau venir du dehors, il ne peut se rendre sensible qu'autant qu'il trouve au dedans une âme propre à le goûter. (OC IV, 1102)⁴³

Sobretudo, essa descoberta tem como resultado a abertura de todo um novo campo de exploração. Da forma como o pôs Rousseau, há duas maneiras pelas quais o indivíduo pode relacionar-se com sua vida. Pode, por um lado, vê-la simplesmente como a sucessão dos diversos estados de sua fortuna. Por outro lado, pode considerá-la sob o ponto de vista dos estados de sua alma. Está claro que aí se encontra o princípio mesmo das *Confessions*. “C’est l’histoire de mon âme que j’ai promise” (OC I, 278), diz Rousseau, definindo sua obra⁴⁴. O vínculo entre a idéia que vai ganhar uma forma literária nas *Confessions* e a descoberta do princípio da consciência é explicitamente afirmado por Rousseau na quarta carta:

Ce principe dont je vous parle ne me sert pas seulement à diriger mes actions présentes sur la règle qu’il me prescrit, mais encore à faire une juste estimation de ma conduite passée, la blâmant souvent quoique bonne en apparence, l’approuvant quelquefois quoique condamnée des hommes, et ne me rappelant les événements de ma jeunesse que comme une mémoire locale des diverses affections qu’ils ont occasionnées en moi. (OC IV, 1103)

Isso nos leva de volta à memória. A memória, já sugerimos, é um instrumento essencial para o funcionamento da consciência. Mas ela é sobretudo um meio excepcional de fruição de si mesmo. Dois parágrafos da quarta carta justapõem os dois usos da memória:

Dans cet état il est naturel que j’aime à tourner les yeux sur le passé duquel je tiens désormais tout mon être, c’est alors que mes erreurs se corrigent et que le bien et le mal se font à moi sans mélange et sans préjugés.

Tous les faux jugemens que les passions m’ont fait faire s’évanouissent avec elles. Je vois les objets qui m’ont le plus affecté, non tels qu’ils m’ont paru durant mon délire mais tels qu’ils sont réellement. Le souvenir de mes actions bonnes ou mauvaises me fait un bien être ou un mal être durable plus réel que celui qui en fut l’objet; ainsi les plaisirs d’un moment m’ont souvent préparé de longs repentirs; ainsi les sacrifices faits à l’honnêteté et à la justice me redonnent tous les jours de ce qu’ils m’ont une fois coûté et pour de courtes privations me donnent d’éternelles jouissances. (OC IV, 1103)⁴⁵

⁴³ Sobre isso, ver também as duas cartas de 1764 a Henriette. O conselho lá é o mesmo: “Il ne faut point chercher à s’éloigner de soi, parce que cela n’est pas possible, et que tout nous y ramène malgré que nous en ayons. Vous convenez d’avoir passé des heures très douces en m’écrivant et me parlant de vous. Il est étonnant que cette expérience ne vous mette pas sur la voie, et ne vous apprenne par où vous devez chercher, sinon le bonheur, au moins la paix” (maio de 1764, em *Lettres philosophiques*, p. 134). Alguns meses mais tarde, Rousseau reforça o conselho: “Je ne puis trop vous le redire, je ne connois ni bonheur ni repos dans l’éloignement de soi-même et au contraire je sens mieux, de jour en jour, qu’on ne peut être heureux sur la terre qu’à proportion qu’on s’éloigne des choses et se rapproche de soi. S’il y a quelque sentiment plus doux que l’estime de soi-même, s’il y a quelque occupation plus aimable que celle d’augmenter ce sentiment, je puis avoir tort; mais voilà comme je pense (...)” (novembro de 1764, em op. cit., p. 138).

⁴⁴ E mais explicitamente ainda no chamado “Preâmbulo de Neuchâtel”, primeira introdução, depois abandonada, das *Confessions*: “Et qu’on n’objecte pas que n’étant qu’un homme du peuple, je n’ai rien à dire qui mérite l’attention des lecteurs. Cela peut être vrai des événements de ma vie: mais j’écris moins l’histoire de ces événements en eux-mêmes que celle de l’état de mon âme, à mesure qu’ils sont arrivés” (OC I, 1150).

⁴⁵ Sobre essa função da memória, ver também o fragmento 5 da *Art de jouir*: “En me disant, j’ai joui, je jouis

De coadjuvante da consciência a instrumento de fruição de si mesmo: essa passagem fornece a Rousseau uma série de preceitos práticos que ele vai então receitar a Sophie em sua última carta. Nessa carta, Rousseau propõe-se a ensinar a Sophie — afinal, uma mulher do mundo — os usos da solidão. Sem o recolhimento, diz Rousseau, ela jamais ouvirá a voz da natureza, ela jamais conhecerá a si mesma. O problema é aprender a “être seule sans ennui” (OC IV, 1113). Dentre as receitas de Rousseau, duas são particularmente significativas. A primeira liga-se ao papel da memória como meio de expressão da consciência. O bom testemunho da consciência, sustenta Rousseau, é a maior fonte de prazer na fruição de si mesmo. A maneira mais segura de encontrar prazer na fruição solitária de si é, de certo modo, preparar seu recolhimento, isto é, em certa medida, “planejar” suas memórias:

Voilà les moyens de travailler dans le monde à vous plaire dans la retraite en vous y ménageant des souvenirs agréables, en vous y procurant votre propre amitié et vous y rendant assés bonne compagnie à vous même pour vous passer de toute autre. (...) dans quelque état qu'une ame puisse être il reste un sentiment de plaisir à bien faire qui ne s'efface jamais et qui sert de première prise à toutes les autres vertus, c'est par ce sentiment cultivé qu'on parvient à s'aimer et à se plaire avec soi. (...) Parez vous pour vous presenter à vôtre miroir, vous vous en regarderez plus volontiers. Songez toujours à vous ménager un sentiment de bien être étant seule, et dans les objets de vos plaisirs donnez toujours la préférence à ceux dont on jouit quand on ne les possède plus. (OC IV, 1116)⁴⁶

A segunda receita de Rousseau para o uso da solidão introduz um outro princípio que vai igualmente ter grande fortuna em sua obra autobiográfica. A solidão é parte indispensável do processo de autoconhecimento — e isso em dois sentidos⁴⁷. Em primeiro lugar, retirar-se é proteger-se das “paixões estranhas”, ou seja, é parte da tentativa de destacar-se e distinguir-se — e, finalmente, tomar posse de si mesmo. Mas o retiro tem um sentido mais preciso na busca de autoconhecimento. O objetivo primeiro da solidão, diz Rousseau, não é o de favorecer as meditações profundas, mas, sim, o de favorecer um estado de langor — estaríamos tentados a dizer: de *rêverie*. Diz ele:

Je demande seulement que vous puissiez maintenir votre âme dans un état de langueur et de calme qui la laisse replier sur elle même, et n'y ramène rien d'étranger à vous. (OC IV, 1115)

encore” (OC I, 1174); comparar ainda com o papel da memória descrito nas *Confessions*, OC I, 114-115.

⁴⁶ Essa estranha mistura entre memória, fruição e consciência resulta em uma compreensão da motivação moral a que teremos ainda de voltar. Aqui gostaríamos apenas de chamar a atenção para uma consequência interessante. A atividade independente da consciência, que faz o *méchant*, no fundo de seu coração, render homenagem involuntária ao justo (como diz na quarta carta, p. 1101), é o melhor índice da bondade natural. Mas o sentimento dessa bondade natural também depende, em certa medida, dessa “montagem” de memórias, o que lhe dá um certo aspecto de construção. Este tipo de procedimento não deixa de lembrar o procedimento terapêutico que Rousseau pretendia explorar em sua *Morale sensitive* (ver OC I, 408-409).

⁴⁷ Há um outro sentido, que talvez possa ser assimilado ao primeiro: ver o fragmento 7 de *Mon Portrait*: “Il est impossible qu'un h[omme] incessamment répandu dans la société et sans cesse occupé à se contrefaire avec les autres, ne se contrefasse pas un peu avec lui même et quand il auroit le tems de s'étudier il seroit presque impossible de se connoître” (OC I, 1121). A aproximar da máx. 119 de La Rochefoucauld.

Nesse estado, tudo o que cabe fazer é deixar-se levar pelo movimento inerente à alma:

Laissez faire cette inquiétude naturelle qui dans la solitude ne tarde pas d'occuper chacun de lui-même malgré qu'il en ait. (id.).

E é nesse estado ainda que as lembranças agradáveis agirão por sua vez, tornando enfim audível a voz interior:

Je ne dis pas non plus que cet état doive produire un affaissement total et je suis bien éloigné de croire que nous n'ayons nul moyen de reveiller en nous le sentiment intérieur. Comme on rechauffe une partie engourdie avec des frictions légères, l'âme amortie dans une longue inaction se ranime à la douce chaleur d'un mouvement modéré, il faut l'émouvoir par des souvenirs agréables qui ne se rapportent qu'à elle, il faut lui rappeler les affections qui l'ont flatée, non par l'entremise des sens, mais par un sentiment propre et par des plaisirs intellectuels. (id.).

Eis aí o princípio que vai ser explorado nas *Rêveries du promeneur solitaire*. Essa obra — que é também a última obra de Rousseau —, com sua mistura de busca do autoconhecimento e fruição de si mesmo, resume e coroa todas as suas intuições sobre a exploração da interioridade. É, em especial, a ilustração perfeita deste princípio exposto na sexta *Lettre morale*, no qual Rousseau vincula definitivamente conhecimento e fruição de si mesmo:

S'il existoit au monde un être assés miserable pour n'avoir rien fait dans tout le cours de sa vie dont le souvenir put lui donner un contentement intérieur et le rendre bien aise d'avoir vécu, cet être n'ayant que des sentiments et des idées qui l'écarteraient de lui serait hors d'état de jamais se connaître, et faute de savoir en quoi réside la bonté qui convient à sa nature il resterait méchant par force et serait éternellement malheureux. (OC IV, 1115)⁴⁸

Entrar em si mesmo, enfim, é retomar contato com o núcleo afetivo que constitui essencialmente o eu — que é, finalmente, o que chamamos *eu*. Até este ponto trouxe-nos o percurso preliminar que começou com a maneira como Rousseau interpretou sua entrada na filosofia, passou por sua concepção da filosofia e de suas finalidades e terminou nessa primeira intuição acerca da natureza do *moi*. Resta-nos agora tentar determinar mais claramente essa idéia. Com este fim em vista, voltemos então nossa atenção para o modo como Rousseau lida com alguns problemas específicos do conhecimento de si mesmo, em especial os que surgem em conexão com as tentativas de auto-expressão.

3. Conhecer a si mesmo, conhecer o homem, conhecer os homens

A filosofia de Rousseau, sugerimos, é toda ela um apelo ao autoconhecimento. Há, nesse apelo, na medida em que se dirige ao universal — o homem —, uma parte de reverência pela verdade: trata-se de constituir uma ciência do homem, conhecer sua natureza; é o sentido da referência à inscrição delfica no início do *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Mas há também

⁴⁸ Como bem resume Pierre Burgelin, conhecer a si mesmo é confrontar-se, dentro de si mesmo, com o bem. O trecho citado foi retomado na *Profession de foi...*, OC IV, 601.

uma parte importante de *consolatio*: conhecer a si mesmo, dissemos, é reconhecer o que o próprio Rousseau chama de princípio fundamental da moral, isto é, que o homem é naturalmente bom. Conhecer a si mesmo parece conduzir a amar a si mesmo — amor que, a partir daí, pode ambigualmente ter como referente a natureza humana em geral, reconhecida, por exemplo, em sua dignidade, ou aquele centro afetivo que chamamos *eu*. O problema da *philautia*⁴⁹ ocupa desde o início o primeiro plano — e teremos ainda que nos ocupar dele mais tarde. Contra o “eu odiável” do século XVII, Rousseau, nos vários caminhos abertos por suas obras, desvela o eu amável⁵⁰.

O projeto de Rousseau é o resultado de um entrelaçamento de diferentes focos ou perspectivas sob os quais o homem pode ser olhado. Em particular, o que o caracteriza mais propriamente é, como já notamos de passagem, a inflexão da perspectiva mais universal em direção à mais singular. Rousseau começa contando a história do homem (lembramos a exclamação do preâmbulo do segundo *Discours*: “O Homme... voici ton histoire...”) e termina “recitando” Jean-Jacques. No entanto, é preciso entender que, da forma como ele as articula, não há uma verdadeira descontinuidade entre as duas dimensões: ao contrário, a passagem pelo nível mais singular tem, no final das contas, como que um papel de justificação ou, mesmo, de fundamentação. Sua “conversão” mostrou-lhe o caminho: como para Agostinho, para Rousseau a verdade habita o interior do homem⁵¹. Vê-la, portanto, já implica o dobrar-se sobre si mesmo. O apelo a entrar em si mesmo é um apelo lançado a cada indivíduo em nome dessa verdade e é em torno dele que a filosofia de Rousseau vai ser construída⁵². Esse caminho para dentro de si e de volta à natureza está aberto para todos. Mas Rousseau, como ainda veremos, está perfeitamente consciente das dificuldades que ergue essa volta sobre si mesmo em busca de uma retomada de contato com a fonte da natureza. Sua obra, do *Discours sur l'origine de l'inégalité* às *Rêveries*

⁴⁹ Ver Voisine, Jacques, “Essai de préhistoire intérieure des *Confessions*”, *L'Information Littéraire*, 28, nº1, jan-fev 1976, p. 8: “Rousseau ne se limite pas à l'aspect intellectuel ou éthique de la connaissance de soi. De bonne heure, il introduit dans l'introspection un élément qu'on appellerait maintenant égotiste. La connaissance de soi est source non seulement du vrai, mais du bon. L'amour de soi — cette *philautie* dénoncée comme péché par les chrétiens à la suite de Philon d'Alexandrie — est un des fondements de l'anthropologie que commence à élaborer l'auteur du *Discours sur l'origine de l'inégalité*; il sera pour le Promeneur solitaire source de jouissance”.

⁵⁰ M. Raymond, na introdução geral do primeiro volume da edição das *Œuvres Complètes* na *Bibliothèque de la Pléiade*, aponta o contraste: “La religion chrétienne enseigne à se détacher du moi. Pascal le jugeait haïssable, Fénelon eût souhaité l'anéantir. Pour Rousseau, le moi est aimable. Il veut rendre actuelles toutes ses puissances affectives, il veut ‘sentir son cœur’. C'est là le projet, d'abord à demi inconscient, de toute sa vie”. (p. XII). Ver também sua introdução à sua edição das *Rêveries*.

⁵¹ Sobre isso, ver ainda Starobinski, Jean. *La transparence et l'obstacle*. Paris, Gallimard, 1971, p. 31.

⁵² Mais ainda: é dessa volta sobre si mesmo, dessa busca da natureza no fundo de seu coração, que Rousseau espera tudo: a “prova” de suas idéias não é outra senão a repercussão delas no “coração” de seus leitores. O vigário saboiano, dirigindo-se a seu jovem discípulo é, podemos dizer, Rousseau dirigindo-se a seus leitores: “il me suffit de vous exposer ce que je pense dans la simplicité de mon cœur. Consultez le vôtre durant mon discours; c'est tout ce que je vous demande” (OC IV, 566). Voltaremos a este ponto mais adiante.

du promeneur solitaire, poderia toda ela ser lida nestes dois registros: no registro da “ciência do homem” que propõe; no registro pessoal da auto-expressão⁵³.

Assim, desde o início, ao propósito de fundar uma ciência do homem baseada no conhecimento da natureza humana, começa a sobrepor-se a perspectiva singular da primeira pessoa. Essa perspectiva ganha ainda um segundo reforço. O esforço que Rousseau pede que seu leitor faça é, por um lado, quase como que um esforço de rememoração. É preciso lembrar que o que hoje parece representar um monstro já foi antes a estátua de um deus. Não é por acaso que as duas primeiras obras de Rousseau, aquelas em que exprimiu seu diagnóstico — os dois *Discours* — têm a forma de uma história. Mais um pouco e a “história da alma” de um indivíduo excepcional vai aparecer como uma verdadeira alternativa filosófica. Por outro lado, o leitor ideal de suas obras é aquele que, como o “Rousseau” dos *Dialogues*, reconhece-se nela como em um espelho:

Je reconnoissois dans ses écrits l'homme que je retrouvois en moi, et leur méditation m'apprenoit à tirer de moi-même la jouissance et le bonheur que tous les autres vont chercher si loin d'eux. (OC I, 728)

O projeto de Rousseau surge da confluência dessas duas perspectivas. Antes de mais nada, sua grande ambição é fazer avançar aquela que chama “la plus utile et la moins avancée de toutes les connoissances humaines” (OC III, 122) — a ciência do homem. Conhecer o homem, não se pode esquecer, é conhecer sua natureza — ou seja, no sentido em que Rousseau entende isso, vê-lo “tal como o formou a Natureza”. Mas, justamente, onde está essa natureza? Certamente, não mais no atual estado de coisas. E como se não bastasse essa distância que esconde de nós o objeto que mais nos interessaria conhecer, há ainda um outro ponto mais grave. O mais cruel, diz Rousseau, é que nada parece transformar mais o homem do que o conhecimento, de tal maneira que parecemos nos afastar cada vez mais da natureza à medida em que mais fazemos avançar nossa ciência: “c’est en un sens”, diz ele, “à force d’étudier l’homme que nous nous sommes mis hors d’état de le connoître” (OC III, 122/123).

A busca dessa natureza escondida, portanto, ergue uma dupla exigência: em primeiro lugar, é preciso saber onde procurá-la; é a natureza do homem que nos interessa, mas qual homem? Em que homem ela é ainda visível? Em segundo lugar, há um problema de acesso: como (re)conhecer algo que escapa à observação direta, algo que parece não existir mais ou que se encontra desfigurada no comportamento atual dos homens que temos sob a vista? Em uma passagem particularmente importante do terceiro *Dialogue*, Rousseau oferece as chaves para entendermos as várias faces de suas obras e como elas se encaixam para formar e dar unidade a seu projeto:

⁵³ O próprio Rousseau acentuava essa vinculação homem-obra, no registro mais pessoal possível, como um princípio válido de apreciação de sua obra. Por intermédio do personagem do “Francês”, ele diz no terceiro *Dialogue*: “Son système peut être faux; mais en le développant il s’est peint lui-même au vrai d’une façon si caractéristique et si sûre qu’il m’est impossible de m’y tromper” (OC I, 934).

D'où le peintre et l'apologiste de la nature aujourd'hui si défigurée et si calomniée peut-il avoir tiré son modèle, si ce n'est de son propre cœur? Il l'a décrite comme il se sentait lui-même. Les préjugés dont il n'étoit pas subjugué, les passions factices dont il n'étoit pas la proie n'offusquoient point à ses yeux comme à ceux des autres ces premiers traits si généralement oubliés ou méconnus. Ces traits si nouveaux pour nous et si vrais une fois tracés trouvoient bien encore au fond des cœurs l'attestation de leur justesse, mais jamais ils ne s'y seroient remontrés d'eux mêmes si l'historien de la nature n'eut commencé par ôter la rouille qui les cachait. Une vie retirée et solitaire, un goût vif de rêverie et de contemplation, l'habitude de rentrer en soi et d'y rechercher dans le calme des passions ces premiers traits disparus chez la multitude pouvoient seuls les lui faire retrouver. En un mot, il falloir qu'un homme se fût peint lui-même pour nous montrer ainsi l'homme primitif et si l'Auteur n'eut été tout aussi singulier que ses livres, jamais il ne les eut écrits. (OC I, 936)⁵⁴

Fica explícito aqui o entrelaçamento da perspectiva mais universal com a dimensão mais singular. A natureza, desaparecida de toda parte, está no entanto ainda escondida no fundo do coração. Descobrir a verdade sobre a natureza humana, assim, implica retomar contato com a dimensão mais íntima do indivíduo. Mais ainda, implica que o indivíduo tenha ele próprio qualidades bem determinadas — gosto pela solidão, pela *rêverie* e pela contemplação, o hábito de entrar em si mesmo, em suma, a capacidade de uma apreensão profunda de si mesmo. Tão afastados estamos da natureza que só esse mergulho de um indivíduo em sua própria singularidade é capaz de recuperar para todos a natureza humana em sua universalidade.

Mas, ainda assim, pode não parecer totalmente legítima a passagem da preocupação com o universal que é a natureza humana para o estritamente singular que é a história da vida de um indivíduo. Duas outras idéias ajudam a completar essa passagem e acrescentam um terceiro propósito ou uma terceira direção ao projeto de Rousseau. Por um lado, as *Confessions*, em boa parte, apresentam-se como uma justificativa da singularidade que, para Rousseau, representa sua principal credencial para falar em nome da natureza. Contar sua história parece-lhe a única maneira de fundamentar sua pretensão à absoluta singularidade que, por sua vez, permite-lhe o acesso ao universal da natureza. Mas as *Confessions* introduzem uma nova nuance no sentido do conhecimento do homem. Ao escrever suas confissões, a motivação imediata de Rousseau era a de corrigir o conhecimento que seus contemporâneos tinham dele próprio. E essa correção importava tanto mais quanto implicava, na verdade, um erro de estimação: o que estava em jogo não era simplesmente um erro, digamos, representacional, mas um erro de juízo. Era o verdadeiro *valor* de Jean-Jacques que não recebia o reconhecimento devido. Assim, um terceiro conjunto de problemas vem associar-se aos outros: o que significa conhecer *um* homem? E entenda-se por isso: não mais apenas conhecer a natureza humana, não mais apenas conhecer a si mesmo, mas: como conhecer um outro que não eu mesmo ou o homem em geral?

⁵⁴ É interessante notar que esse discurso pertence ao personagem do "Francês", "convertido", isto é, recuperado de seu erro sobre "Jean-Jacques", pelo efeito da leitura das obras de Rousseau. Apenas de passagem (teremos ainda ocasião de voltar a este ponto), chamemos a atenção para o tipo de "atestação" que as idéias de Rousseau encontram na leitura do "Francês".

O problema do conhecimento do homem para Rousseau delimita-se, assim, por três pontos: de início, no vértice, está a versão mais geral do problema, conhecer a natureza humana, o homem em geral. Mas isso pede a volta sobre si mesmo, a leitura atenta do seu próprio *cœur*, o que inclui, como as *Confessions* vão mostrar, debruçar-se também sobre as memórias, a infância, a juventude. O terceiro ponto, que se opõe e, ao mesmo tempo, completa os dois outros é o conhecimento dos homens⁵⁵, ou seja, o conhecimento (que inclui um elemento de estimação) dos outros que não eu mesmo.

Há um texto de Rousseau em que o entrelaçamento desses três propósitos ou dessas três perspectivas sobre o homem fica bastante claro: trata-se do primeiro *Preâmbulo* das *Confessions*, no chamado “manuscrito de Neuchâtel”, texto em que Rousseau expõe o projeto original de sua autobiografia. Nesse primeiro preâmbulo, depois abandonado, Rousseau procura ressaltar a originalidade do seu projeto. O texto é organizado em torno de algumas oposições — que, às vezes, podem beirar o paradoxo. Já de entrada, Rousseau observa uma possível tensão entre o conhecimento dos homens e o conhecimento de si mesmo:

J’ai remarqué souvent que, même parmi ceux qui se piquent le plus de connoître les hommes, chacun ne connoît guères que soi, s’il est vrai même que quelqu’un se connoisse. (OC I, 1148)

A razão, Rousseau a explicita mais adiante: “On se fait la règle de tout”. Na base da oposição entre o conhecimento que cada um tem de si e o que tem dos outros, Rousseau aponta inicialmente uma tensão entre generalização e singularidade.

Uma outra oposição surge em seguida entre dois tipos possíveis de conhecimento de si mesmo. Há, por um lado, um conhecimento “imperfeito”, que poderíamos qualificar como uma “opinião” que cada um forma de si levando em conta apenas sua experiência de si mesmo. É justamente aí que se origina a imperfeição desse conhecimento, diz Rousseau: “car comment bien déterminer un être par les seuls rapports qui sont en lui-même, et sans le comparer avec rien?” (OC I, 1148).

Por outro lado, contraposto a esse tipo “imperfeito”, há o conhecimento de si mesmo que resulta de uma comparação. Baseando-se nessa distinção, Rousseau está pronto para anunciar sua intenção:

Sur ces remarques j’ai résolu de faire à mes lecteurs un pas de plus dans la connoissance des hommes, en les tirant s’il est possible de cette règle unique et fautive de juger toujours du cœur d’autrui par le sien; tandis qu’au contraire il faudroit souvent pour connoître le sien même, commencer par lire dans celui d’autrui. Je veux tâcher que pour apprendre à s’apprécier, on

⁵⁵ Rousseau mais de uma vez opõe o conhecimento do homem ao conhecimento dos homens: ver *Essai sur l’origine des langues*, (OC V, 394): “Quand on veut étudier les hommes il faut regarder près de soi; mais pour étudier l’homme il faut apprendre à porter sa vue au loin”; e *Dialogues*, (OC I, 782): “Après avoir étudié l’homme toute ma vie j’avois cru connoître les hommes; je m’étois trompé”.

puisse avoir du moins une pièce de comparaison; que chacun puisse connoître soi et un autre, et cet autre ce sera moi. (OC I, 1149)⁵⁶

Ora, aqui parece surgir uma terceira alternativa. De um lado, há o conhecimento “imperfeito” dos homens enganados por seu amor-próprio. De outro, há o conhecimento “aperfeiçoado” adquirido por comparação. Mas e o conhecimento de si mesmo que tem aquele que vai justamente fornecer a peça de comparação? Não é aqui o lugar para discutir o sentimento que Rousseau tem de sua própria singularidade. O que cabe aqui tentar entender é a natureza desse ato de auto-apreensão que está no fundamento mesmo das *Confessions*.

“Je sens mon cœur et je connais les hommes”, diz o segundo parágrafo do preâmbulo definitivo das *Confessions*. Certamente, aqui a escolha dos verbos — *sentir*, por um lado, *conhecer*, por outro — não é indiferente. Antes de mais nada, há aqui duas dimensões de amplitude diferente: “meu coração”, “os homens”. E se há uma ponte entre o conhecimento dessas duas dimensões, ela se apóia inicialmente na diferença de acesso a cada uma delas. Rousseau quer marcar essa diferença. Aqui, o paradoxo que se insinuava no primeiro preâmbulo das *Confessions* parece tornar-se um pouco menos marcado: se interpretarmos o “sentir” do primeiro membro da frase como uma espécie de conhecimento, então é ao mesmo tempo possível conhecer sem distorções a si mesmo e aos homens. Mais ainda, talvez pudéssemos ver nessa fórmula de Rousseau a sugestão de uma subordinação, e, deste modo, leríamos: conheço os homens porque sinto (conheço) meu coração. No entanto, resta ainda que este conhecimento (ou sentimento) deve ser necessariamente diferente daquela percepção “imperfeita” que cada um tem de si. E ainda teremos, portanto, que tentar determinar mais exatamente o que se deve entender por “sentir”⁵⁷. Em todo caso, “sentir” aqui indica sem dúvida uma espécie de acesso imediato a si mesmo, dotado de um caráter que o distingue de outro acesso “imperfeito”.

Mais ainda, o próprio lapidarismo da expressão (sem falar no contexto em que aparece) revela já um otimismo sem sombras em relação ao conhecimento de si ⁵⁸. No entanto, entre as *Confessions* e as *Revêries*, algo parece perder-se: “Le connois-toi toi-même du Temple de Delphes n'étoit pas une maxime si facile à suivre que je l'avais cru dans mes *Confessions*”, diz na *Quarta Promenade* (OC I, 1024). Que fator pode ter operado esta mudança? Terá Rousseau

⁵⁶ Ver também *Mon portrait*, fragmento 2, OC I, 1120.

⁵⁷ O vigário saboiano já dizia: “Je sens mon ame, je la connois par le sentiment et par la pensée; je sais qu'elle est, sans savoir quelle est son essence” (OC IV, 590). Vem imediatamente à memória Malebranche e o conhecimento (imperfeito, mas não falso) da alma por *conscience* ou *sentiment intérieur* (*Recherche de la vérité*, livro III, 2ª parte, cap. VII, seção IV). Ver ainda Starobinski, *La transparence...*, pp. 216 ss.

⁵⁸ Burgelin já se referia à hostilidade do pensamento de Rousseau ao “inconsciente”. Ver *La philosophie de l'existence de JJR*, pp. 118/119: “La philosophie de Rousseau est donc avant tout doctrine de la conscience et du rassemblement de soi, hostile par principe à tout inconscient, habile à le déceler et que l'on peut classer par là parmi les précurseurs de la psychanalyse. Elle veut que chacun soit toujours et partout présent à tout ce qui lui arrive, et totalement présent. Une grande partie de cette Euvre n'est que variations nouvelles sur un 'connaiss-toi toi-même', incliné vers le souci d'une absolue authenticité”.

mudado sua concepção de um acesso imediato a si pelo sentimento e, no mesmo impulso, sua concepção do *moi*? Na verdade, o fator responsável pela mudança está ligado propriamente às dificuldades do dar-se a conhecer, mais do que às dificuldades do ato mesmo de autoconhecer-se. Os problemas da auto-expressão, do conhecimento do homem e do conhecimento de si formam, em Rousseau, uma unidade. São as falhas e as dificuldades que encontra na tentativa de dar-se a conhecer que pouco a pouco lançam alguma sombra sobre sua certeza inicial. As mais graves dificuldades do conhecimento de si só se tornam manifestas contra o fundo escuro das dificuldades do dar-se a conhecer. Portanto, para entender bem a maneira como se põem para Rousseau as questões acerca do conhecimento de si é preciso, assim, dar uma atenção especial aos problemas da auto-expressão.

No primeiro preâmbulo das *Confessions*, Rousseau parece assumir simultaneamente dois pontos de vista opostos. De um lado, diz: “Nul ne peut écrire la vie d’un homme que lui-même. Sa manière d’être intérieure, sa véritable vie n’est connue que de lui” (OC I, 1149)⁵⁹. Por outro lado, como nos trechos já citados, lança dúvida sobre a capacidade individual de autoconhecer-se. Será preciso, mais uma vez, recorrer às categorias de contradição e paradoxo? Mas, se olharmos com mais cuidado, percebemos que há, na verdade, uma decalagem entre os dois pontos de vista. O primeiro ponto de vista afirma, por assim dizer, uma prioridade de acesso, que se justifica, por um lado, pelo aspecto privado da “maneira de ser interior”, e, por outro, pela proximidade que cada um tem de si mesmo (“passant ma vie avec moi...”). O segundo ponto de vista, por sua vez, implica um elemento de juízo, de julgamento. Daí exigir, nos termos de Rousseau, a consideração dos *rappports*, a comparação. Deste ponto de vista, o problema é fazer-se a regra de tudo, medir todo o humano a partir de uma escala que, na melhor das hipóteses, valeria apenas para si mesmo. Um fragmento preparatório do preâmbulo de Neuchâtel é esclarecedor:

Ne connoissons-nous jamais l’homme. Jusqu’ici nul mortel n’a connu que lui-même, si toutefois quelqu’un s’est bien connu lui-même et ce n’est pas assés pour juger ni de son espèce ni du rang qu’on y tient dans l’ordre moral. Il faudroit connoître outre soi du moins un de ses semblables, afin de démeler dans son propre cœur ce qui est de l’espèce et ce qui est de l’individu. (OC I, 1158)

Notemos, de passagem, que o singular *l’homme* do esboço é substituído, no texto definitivo, pelo plural *les hommes*. De todo modo, o que o texto citado põe em evidência é a inter-relação entre conhecer a si mesmo e conhecer o outro (e, no limite, conhecer o homem em geral). Aparece claramente também as duas faces da compreensão rousseauiana desse conhecimento: de um lado, saber o que é em si mesmo; de outro, saber o que é em relação a outra coisa (ou, dito de outra maneira — e isto parece ocupar o espírito de Rousseau em primeiro lugar —, saber o que vale). Em certa medida, o problema geral que se apresenta aqui é comum a várias atitudes de pensamento que escolhem o homem como objeto principal de sua atenção. Era já

⁵⁹ Antes, escrevendo a Malesherbes, dizia: “passant ma vie avec moi je dois me connoître. (...) Personne au monde ne me connoit que moi seul”. (OC I, 1133)

assim com Montaigne, como observam E. Auerbach e H. Friedrich⁶⁰, e foi assim também com os moralistas do século XVII, como nota L. Van Delft⁶¹. Mas é também o problema enfrentado pelos modernos etnólogos, a julgar pelas observações de Claude Lévi-Strauss sobre Rousseau como “fundador” das ciências do homem⁶². O problema, como nota Auerbach a propósito de Montaigne (que, como Rousseau, também insistia no perigo de julgar os outros a partir de si mesmo), é que é impossível abstrair da experiência própria (especialmente da experiência de si mesmo) quando se procura compreender o homem ou os homens. Pode-se sempre objetar que a experiência própria de que se parte é limitada, estreita, pobre, mas apenas para concluir a necessidade de que cada um alargue e enriqueça ao máximo o seu “horizonte moral” e a experiência que tem de si mesmo. Uma das lições de Montaigne em seus *Essais* é justamente a de que a exploração da “humana condição” pressupõe necessariamente a perspectiva peculiar da primeira pessoa. Querer passar além dessa perspectiva, no sentido de atingir um ponto de vista em que a primeira pessoa não esteja mais no horizonte (ou esteja apenas como mais um objeto de observação), é ilusório, no que concerne o estudo do homem. Superar a perspectiva da primeira pessoa só pode então significar superar a limitação, alargar a experiência, multiplicar as interpretações. Como nota Charles Taylor a propósito do “método” de Montaigne, o autor dos *Essais* procede através da “crítica de auto-interpretações em primeira pessoa”⁶³.

Em grande medida, essas observações de e sobre Montaigne aplicam-se igualmente a Rousseau. Seus avisos de cautela no conhecimento de si e dos outros também podem ser lidos como uma advertência da necessidade de “sofisticar” a percepção que cada um tem de si mesmo — premissa incontornável do conhecimento da *humaine condition* —, de distinguir o específico do idiossincrático, mas também, naquilo que é mais próprio a cada um, “distinguer l’acquis d’avec la nature voir comment il [o *caractère*] s’est formé, quelles occasions l’ont développé, quel enchainement d’affections secretes l’a rendu tel, et comment il se modifie”, porque, afinal, “ce qui se voit n’est que la moindre partie de ce qui est” (OC I, 1149).

Mas conhecer os homens — e não mais o homem em geral — aplica-se também à capacidade de penetrar os motivos que movem a ação em cada caso. Também esse conhecimento implica comparação, a passagem de si para o outro, pôr-se no lugar do outro. Aqui, diz Rousseau, quem faz o papel do grande enganador é o amor-próprio. O preâmbulo de Neuchâtel denunciava a “dupla ilusão do amor-próprio” — ilusão já acusada antes, em um fragmento preparatório, também esclarecedor:

⁶⁰ Ver Auerbach, E. *Mimésis: la représentation de la réalité dans la littérature occidentale*. Paris, Gallimard, 1968, pp. 302 e 303; e Friedrich, H. *Montaigne*. Paris, Gallimard, 1968, pp. 220 e 222.

⁶¹ *Le moraliste classique. Essai de définition et de typologie*. Genève, Droz, 1982, p. 319.

⁶² “Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l’homme”, em *Jean-Jacques Rousseau*, La Baconnière, Neuchâtel, 1962, 239-248.

⁶³ *Sources of the self*, p. 181. Dai também as várias “camadas” textuais que Montaigne vai acumulando ao longo das releituras e das edições de seus ensaios.

Au lieu de juger des autres par soi il faudroit peut être juger de soi par les autres mais sans s'arreter à l'apparence il faudroit p[our] cela lire dans leur cœur comme on croit lire dans le sien. Mais voila precisement où nous attend la double illusion de l'amour propre soit en prêtant à ceux que nous jugeons les motifs qui nous auroient fait agir à leur place, soit dans cette supposition même en nous trompant sur nos propres motifs. Pour parvenir donc à se bien connoître la règle ou la preuve est de bien connoître un autre que soi. Sans quoi l'on ne sera jamais sur de n'être pas dans l'erreur. (OC I, 1158)

Assim, fecha-se um círculo. Para conhecer o outro, não se pode senão partir da experiência de si mesmo. Mas para que esse conhecimento não seja limitado — e por isso mesmo, falso — é necessário que essa experiência não seja ela própria limitada, mas, ao contrário, rica e densa. Para isso, Rousseau sugere que é preciso “ler no coração” de um outro. Sentir a si mesmo bastaria, se esse sentimento desvelasse adequadamente tanto a natureza quanto o que cada um deve a si próprio e à educação. Mas, por uma série de razões, isso não se faz com a facilidade que parece prometer a idéia de “sentir a si mesmo”. Rousseau está convencido de que é preciso aprender a “apreciar-se”, o que implica também saber passar além da imediatidade e pôr-se à distância, pôr-se no lugar de outro.

Em todo caso, conhecer o homem e os homens exige que se passe além da aparência. A expressão “ler nos corações” (*lire dans le cœur*) é recorrente. Imediatamente, põe-se o problema: como isso é possível? Como é possível que o “coração” de outro torne-se para mim um objeto de conhecimento? Uma parte da resposta está nos mecanismos comandados pela imaginação, pela expansão, pela “simpatia”, como dirão outros — e isso será examinado em seu lugar. Outra parte está na experiência que eu tenho de minha própria interioridade, combinada com a experiência que eu tenho na observação dos homens. Três exemplos podem ajudar-nos a ilustrar os passos envolvidos no processo de conhecer os homens: Émile adolescente, fazendo sua entrada na “ordem moral”; Wolmar e Saint-Preux, tipos radicalmente opostos diante de um mesmo problema; e o “Rousseau” dos *Dialogues*, figura exemplar do juiz imparcial.

Cada exemplo põe um problema específico e, deste modo, completam-se uns aos outros. Tomemos, inicialmente, o exemplo de Émile. No ponto em que nos interessa, Émile começa a “sentir seu ser moral” e o problema que se põe a ele, em consequência, é o de “s’étudier par ses rapports avec les hommes” (OC IV, 493). Mas para isso, diz Rousseau mais adiante, é preciso cumprir antes um requisito: “il faut commencer par connoître le cœur humain” (id., p. 525). Ora, Émile, como se sabe, é uma das figuras do homem natural — ou seja, seu contato com a natureza é imediato, confunde-se com a experiência que tem de si mesmo. Émile, olhando dentro de seu próprio coração, vê intacta a natureza humana e a partir dela tira seu padrão:

Qu’il sache que l’homme est naturellement bon, qu’il le sente, qu’il juge de son prochain par lui-même. (OC IV, 525)

Émile está a salvo da “dupla ilusão do amor-próprio” — mesmo porque, por definição, ainda está, a esta altura de sua formação, livre dos aspectos negativos do amor-próprio. Tendo

em seu coração a medida do humano em sua pureza original, pode, a princípio, julgar sem erro os outros a partir de si mesmo. Mas se para ele não se põe o problema da “dupla ilusão”, é justamente aí que surge um outro, oposto, mas curiosamente semelhante. No primeiro preâmbulo das *Confessions*, como vimos, Rousseau denunciava aquele que se faz a regra de tudo e vê apenas a si mesmo em toda parte. Ora, não é exatamente o que acontece agora com Émile? Certamente, ao contrário da vítima dos poderes de ilusionista do amor-próprio, Émile parte de uma experiência de si mesmo que não se distingue da experiência do universal. Ao tirar de si mesmo a regra, a escala para medir o humano, Émile age legitimamente. Mas aqui surge seu problema específico, o aprendizado que lhe cabe agora. A “ordem moral” em que está entrando agora é uma hierarquia de posições e de lugares, uma ordem de preferências cujo primeira característica — ou, mesmo, cujo princípio constitutivo — é a desigualdade⁶⁴. Émile logo vai-se dar conta de que há uma disparidade entre o que sente em si mesmo sobre o homem e os comportamentos que observa entre os homens. A conclusão que vai tirar dessa distância, a maneira como vai interpretá-la, é um destes pontos críticos em que toda a sua vida moral e toda a sua felicidade, segundo Rousseau, é posta em jogo: uma falsa conclusão e a negatividade do amor-próprio instala-se soberanamente, com toda a sua corte de vícios. Há mais de um tipo possível de conclusão, cada uma delas produzindo um efeito diferente sobre o indivíduo e determinando diferentemente sua relação com os demais — assim como há mais de um tipo de observadores dos homens, diz Rousseau:

Ce ne sont pas les philosophes qui connoissent le mieux les hommes; ils ne les voyent qu'à travers les préjugés de la philosophie, et je ne sache aucun état où l'on en ait tant. Un sauvage nous juge plus sainement que ne fait un philosophe. Celui-ci sent ses vices, s'indigne des nôtres, et dit en lui-même: nous sommes tous méchants; l'autre nous regarde sans s'émouvoir, et dit: vous êtes des foux. Il a raison, car nul ne fait le mal pour le mal. Mon élève est ce sauvage, avec cette différence qu'Émile, ayant plus réfléchi, plus comparé d'idées, vit nos erreurs de plus près, se tient plus en garde contre lui-même et ne juge que de ce qu'il connoit. (OC IV, 535)

Émile é o “selvagem feito para habitar as cidades”. Rousseau espera que, como aquele outro selvagem, seu julgamento sobre os homens seja um diagnóstico de sua loucura. Jean-Jacques ele próprio já tinha chegado ao mesmo diagnóstico, o que o lançou em seu longo projeto terapêutico. Émile não foi educado para tornar-se um filósofo, mas sua percepção da loucura humana tem também um efeito sobre ele: muito mais do que o desprezo ou o ódio, será movido em direção aos homens pela piedade.

Em vista, portanto, da necessidade de se chegar a uma conclusão correta, o (re)conhecimento da bondade natural do homem tem de vir acompanhada de sua contrapartida, sem o que essa conclusão seria necessariamente falsificada:

⁶⁴ Ver, p. ex., a descrição do surgimento da estima pública na segunda parte do *Discours sur l'origine de l'inégalité* (OC III, 169).

Qu'il sache que l'homme est naturellement bon (...); mais qu'il voye comment la société déprave et pervertit les hommes, qu'il trouve dans leurs préjugés la source de tous leurs vices; qu'il soit porté à estimer chaque individu, mais qu'il méprise la multitude, qu'il voye que tous les hommes portent à peu près le même masque, mais qu'il sache aussi qu'il y a des visages plus beaux que le masque qui les couvre. (OC IV, 525)

Um pouco antes, Rousseau já observava:

Pour le guider dans cette recherche, après lui avoir montré les hommes par les accidents communs à l'espèce, il faut maintenant les lui montrer par leurs différences. Ici vient la mesure de l'inégalité naturelle et civile, et le tableau de tout l'ordre social. (OC IV, 524)

O problema de *Émile*, portanto, define-se assim: ele conhece o “coração humano” (que deve ser tomado aqui no seu alcance universal, como referindo-se à natureza humana e ao princípio da bondade natural) e sabe reconhecer em cada um a medida da humanidade — sabe reconhecer-se a si mesmo nos outros. Mas, na ordem moral, a experiência que tem de afrontar é a da diferença, da desigualdade. O aprendizado que lhe cabe, assim, é justamente o aprendizado da desigualdade — e, em especial, o de um subproduto dela, a dissimulação.

Tratando-se agora de ver por sob as máscaras, “conhecer o coração humano” ganha um sentido mais restrito. Não basta mais apenas conhecer a natureza humana para conhecer os homens. Da mesma forma, se a experiência que *Émile* tem de si mesmo basta para o primeiro conhecimento, o segundo está além de toda a experiência que já teve. Nesta medida, é preciso fornecer-lhe essa experiência, com o cuidado, no entanto, de administrar os efeitos que possa ter sobre seus sentimentos — em particular, sobre os sentimentos que o movem em direção aos outros e que vão determinar suas relações com eles. Rousseau diz:

Dans cette vue, il importe ici de prendre une route opposée à celle que nous avons suivie jusqu'à présent, et d'instruire plutôt le jeune homme par l'expérience d'autrui, que par la sienne. Si les hommes le trompent, il les prendra en haine; mais si respecté d'eux il les voit se tromper mutuellement, il en aura pitié. Le spectacle du monde, disoit Pitagore, ressemble à celui des jeux olympiques. Les uns y tiennent boutique et ne songent qu'à leur profit; les autres y payent de leur personne et cherchent la gloire; d'autres se contentent de voir les jeux, et ceux-ci ne sont pas les pires. (OC IV, 525)

O que Rousseau propõe inicialmente é transformar *Émile* em um espectador. Para conhecer os homens, diz Rousseau, é preciso vê-los agir. É na ação (eventualmente em sua relação com o discurso) que os homens se descobrem. Mas *Émile* necessita de uma experiência atenuada, transformá-lo muito cedo em observador pode ser fatal. Além do mais, convém manter à distância o envolvimento, sobretudo através das paixões e do interesse, que podem provocar o desejo de participar da ação. *Émile* deve ser, por enquanto, um puro espectador. Eis aí, diz Rousseau, o momento da história⁶⁵:

⁶⁵ Um pouco mais tarde será também o momento das fábulas (ver pp. 540 ss.), quando de espectador *Émile* tiver que passar gradualmente a ator.

Pour lever à la fois ces deux obstacles, et pour mettre le cœur humain à sa portée sans risquer de gêner le sien, je voudrais lui montrer les hommes au loin, les lui montrer dans d'autres tems ou dans d'autres lieux, et de sorte qu'il put voir la scène sans jamais y pouvoir agir. Voilà le moment de l'histoire: c'est par elle qu'il les verra, simple spectateur, sans intérêt et sans passion, comme leur juge, non comme leur complice, ni comme leur accusateur. (OC IV, 526)

O exemplo da iniciação de Émile na arte de observar os homens estabelece, assim, um primeiro ponto, que diz respeito ao objeto propriamente que deve ocupar o observador dos homens: são as ações que se apresentam em primeiro lugar como objetos de observação. A razão para isso é que as ações podem ser mais reveladoras do "interior" do indivíduo do que, por exemplo, os discursos ou a fisionomia. O problema, dissemos, é ir além da aparência. A consideração das ações permite ultrapassar a linha que separa "exterior" e "interior": a partir delas é possível chegar-se a motivos e intenções e, a partir da maneira como eles se estruturam e se combinam com as paixões e desejos, é possível enfim determinar o *vrai caractère*. Mas Rousseau ainda introduz uma qualificação importante relativa ao tipo de ações mais significativas. As mais significativas devem ser, naturalmente, as que mais revelam o homem, ou seja, aquelas que não se detêm na superfície e que apontam, na sua origem, para os elementos mais profundos e marcantes do caráter. Rousseau conclui:

La physionomie ne se montre pas dans les grands traits, ni le caractère dans les grandes actions: c'est dans les bagatelles que le naturel se découvre. Les choses publiques sont ou trop communes ou trop apprêtées (...). (OC IV, 530)

Essa é, afinal, a grande limitação da história para a finalidade que importa agora (ou seja, a instrução de Émile sobre os homens) — pois ela, diz Rousseau,

montre bien plus les actions que les hommes, parce qu'elle ne saisit ceux-ci que dans certain momens choisis, dans leurs vêtemens de parade; elle n'expose que l'homme public qui s'est arrangé pour être vu. Elle ne le suit point dans sa maison, dans son cabinet, dans sa famille, au milieu de ses amis, elle ne le peint que quand il représente; c'est bien plus son habit que sa personne qu'elle peint. (OC IV, 530)

Dai sua escolha, para esse novo aprendizado de Émile, das vidas particulares, em especial das escritas por Plutarco⁶⁶.

⁶⁶ Rousseau estava aqui pensando sem dúvida no que o próprio Plutarco advertiu na introdução à sua *Vida de Alexandre*: "(...) je n'ai pas appris à écrire des histoires, mais des vies seulement; et les plus hauts et les plus glorieux exploits ne sont pas toujours ceux qui montrent mieux le vice ou la vertu de l'homme; mais bien souvent une légère chose, une parole ou un jeu, mettent plus clairement en évidence le naturel des personnes, que ne font pas des défaites où il sera demeuré dix mille hommes morts, ni les grosses batailles, ni les prises des villes par piège ni par assaut. Tout ainsi donc comme les peintres qui portraient au vif recherchent les ressemblances seulement ou principalement en la face et aux traits du visage, sur lesquels se voit comme une image empreinte des mœurs et du naturel des hommes, sans guère se soucier des autres parties du corps, aussi nous doit-on concéder que nous allions principalement recherchant les signes de l'âme, et par iceux formant un portrait au naturel de la vie et des mœurs d'un chacun, en laissant aux historiens à écrire les guerres, les batailles et autres telles grandeurs". *Les vies des hommes illustres*, trad. Jacques Amyot, *Bibliothèque de la Pléiade*, vol. 2, p. 323.

Mas o exemplo de *Émile* é, afinal, limitado, da mesma forma como a história mostrou-se, no final das contas, limitada no que diz respeito às possibilidades de se conhecer os homens. Essa limitação foi imposta pela necessidade, que Rousseau, por sua vez, impôs a si mesmo, de considerar *Émile* exclusivamente como espectador. Era preciso, como vimos, mostrar os homens à distância, sem que *Émile* pudesse sentir-se ao alcance de um possível envolvimento pela ação. *Émile* deve ser puro espectador e Rousseau consegue manter essa qualidade em seu pupilo confrontando-o apenas com personagens históricos. Mas e quando é esse justamente o caso, ou seja, quando se trata de mover-se em uma situação de que o observador pode eventualmente participar — e, às vezes, deve participar? O próprio Rousseau reconhece a limitação da perspectiva exclusiva do espectador: para tornar *Émile* um observador dos homens completo, capaz de aproveitar realmente de suas observações, diz ele, é preciso torná-lo também ator:

Vous avez aussi commencé à le rendre acteur pour le rendre spectateur, il faut l'achever: car du parterre on voit les objets tels qu'ils paroissent, mais de la scène on les voit tels qu'ils sont. Pour embrasser le tout il faut se mettre dans le point-de-vue, il faut approcher pour voir les détails. (OC IV, 542)

Mas para essa transformação de espectador em ator, Rousseau vai ainda recomendar, no caso de *Émile*, uma intermediação através das fábulas. Para avançarmos um pouco mais a respeito das qualidades do observador dos homens, é preciso buscar outros exemplos. Os exemplos de Saint-Preux e de Wolmar, na *Nouvelle Héloïse*, reparam a limitação do *Émile* e, pelo confronto dos tipos, jogam nova luz sobre a questão. É para eles que nos voltamos agora.

Quando chega em Paris, Saint-Preux não é um noviço na arte de observar os homens. Já tivera ocasião de exercitá-la, por exemplo, na sua relação da viagem ao Valais (carta XXIII da 1ª parte). No entanto, o que encontra na grande cidade é algo tão absolutamente novo, homens tão radicalmente outros que lhe parecem pertencer a outra espécie. Sua experiência desse novo meio e dessa (por assim dizer) nova humanidade segue duas etapas e desemboca, finalmente, em um fracasso. Vamos segui-la, antes de confrontá-la com o exemplo do judicioso Wolmar.

O que Saint-Preux experimenta em Paris é um dos efeitos mais perniciosos, segundo Rousseau, da desigualdade, um efeito que atinge as relações entre os homens e, a partir daí, afeta a própria integridade dos indivíduos: a dissimulação. A primeira reação de Saint-Preux em Paris é a de estranhamento, mais do que de desorientação. Não se trata apenas da experiência de um provinciano na capital, mas do conflito entre duas estruturas radicalmente opostas das disposições humanas — conflito sentido por Saint-Preux como tão radical que interrompe momentaneamente o circuito do reconhecimento, inibe sua capacidade de reconhecer o outro como seu semelhante. A primeira carta de Paris começa com a plena constatação desse estranhamento:

J'entre avec horreur dans ce vaste desert du monde. Ce cahos ne m'offre qu'une solitude affreuse, où regne un morne silence. Mon ame à la presse cherche à s'y répandre, et se trouve par tout resserrée. Je ne suis jamais moins seul que quand je suis seul, disoit un ancien; moi, je ne suis seul que dans la foule, où je ne puis être ni à toi ni aux autres. Mon cœur voudroit parler, il sent qu'il n'est point écouté: Il voudroit répondre; on ne lui dit rien qui puisse aller jusqu'à lui. Je n'entends point la langue du pays, et personne ici n'entend la mienne. (OC II, 231)

Saint-Preux experimenta a pura exterioridade. Os indivíduos que observa não lhe aparecem como homens: às vezes confundem-se com suas vestes ("Quand un homme parle, c'est pour ainsi dire, son habit et non pas lui qui a un sentiment", id., 233); são "machines qui ne pensent point, et qu'on fait penser par ressorts" (id., 234); são como figuras em um *tableau mouvant* (id., 235); são "larvas e fantasmas" ou máscaras que, talvez, não recubram nenhum rosto (id., 236). Daí a antítese inicial que Saint-Preux utiliza para expressar como sente sua posição no mundo: a companhia de máscaras, de fantasmas ou de máquinas não pode ser uma verdadeira sociedade. Formado por esses seres, o mundo não pode ser outra coisa senão um deserto.

Da mesma forma, sendo pura exterioridade, esses indivíduos não possuem propriamente um caráter. A marca que distingue eventualmente um indivíduo de outro não é função de seu caráter, mas de seu pertencimento a um ou outro grupo. A marca própria de seu *carácter* é substituída pela filiação a um *interesse*:

Il n'est point nécessaire de connoître le caractère des gens, mais seulement leurs intérêts, pour deviner à peu près ce qu'ils diront de chaque chose. (id., 233)

On n'a qu'à s'informer de leurs sociétés, de leurs coteries, de leurs amis, des femmes qu'ils voyent, des auteurs qu'ils connoissent: là-dessus on peut d'avance établir leur sentiment futur sur un livre prêt à paroître et qu'ils n'ont point lû, sur une pièce prête à jouer et qu'ils n'ont point vue, sur tel ou tel auteur qu'ils ne connoissent point, sur tel ou tel système dont ils n'ont aucune idée. (id., 234)

Essa redução à pura exterioridade, mais o fato de que não possuem um caráter próprio, um princípio interior de unidade que garanta a sua coerência, resulta em que "chacun se met sans cesse en contradiction avec lui-même" (id., 234). A desarticulação (Saint-Preux já havia usado a palavra "caos") entre o que se pensa e o que se diz, entre o que se diz e o que se faz é a regra. Saint-Preux conclui:

Ainsi les hommes à qui l'on parle ne sont point ceux avec qui l'on converse; leurs sentimens ne partent point de leur cœur, leurs lumieres ne sont point dans leur esprit, leurs discours ne représentent point leurs pensées, on n'appërçoit d'eux que leur figure (...). (id., 235)

Saint-Preux, no entanto, não desespera completamente: talvez seja ainda possível superar a situação de estranhamento e, enfim, encontrar rostos humanos. Ele diz:

Telle est l'idée que je me suis formée de la grande société sur celle que j'ai vue à Paris. Cette idée est peut-être plus rélatve à ma situation particuliere qu'au véritable état des choses, et se réformera sans doute sur de nouvelles lumieres. (id., 235)

A segunda etapa da experiência de Saint-Preux em Paris é justamente a busca de um modo próprio para conhecer esses homens cujo ser parece estar totalmente na aparência. De início, pareceria bastar aplicar o princípio, já exposto no primeiro preâmbulo das *Confessions*, de separar o adquirido do natural. Esse princípio é de fato reafirmado por Saint-Preux:

C'est le premier incovénient des grandes villes que les hommes y deviennent autres que ce qu'ils sont, et que la société leur donne, pour ainsi dire, un être différent du leur. Cela est vrai, surtout à Paris, et surtout des femmes, qui tirent des regards d'autrui la seule existence dont elles se soucient. (...) Or (...) en général il n'y a guere à gagner à tout ce qu'on substitue à la nature.

Mais on ne l'efface jamais entierement; elle s'échape toujours par quelque endroit, et c'est dans une certaine adresse à la saisir que consiste l'art d'observer. (OC II, 273)

Mas o problema é mais complexo. É possível que a natureza esteja tão radicalmente negada que se torne, nas circunstâncias em que se põe o observador, irreconhecível. Sob a crítica de Julie, Saint-Preux tenta reformular o alcance de seu projeto: não se trata de conhecer os franceses, isto é, de determinar seu caráter nacional, mas de algo mais amplo:

Mon objet est de connoître l'homme, et ma méthode de l'étudier dans ses diverses relations. Je ne l'ai vu jusqu'ici qu'en petites sociétés, épars sur la terre. Je vais maintenant le considérer entassé par multitudes dans les mêmes lieux, et je commencerai à juger par-là des vrais effets de la Société; car s'il est constant qu'elle rend les hommes meilleurs, plus elle est nombreuse, et rapprochée, mieux ils doivent valoir, et les mœurs, par exemple, seront beaucoup plus pures à Paris que dans le Valais; que si l'on trouvoit le contraire, il faudroit tirer une conséquence opposé. (id., 242)⁶⁷

Mas a dificuldade não se resolve totalmente ampliando-se o alcance da observação. O homem “amontoado em multidões” continua sendo um objeto fugidio. Saint-Preux lamenta-se a Julie:

Comme tout n'est que vaine apparence et que tout change à chaque instant, je n'ai le tems d'être ému de rien, ni celui de rien examiner. (id., 245)

Saint-Preux enuncia aqui uma limitação séria. Há mais do que uma dificuldade de comunicação, há uma barreira quase intransponível entre o observador e seu objeto de observação. O observador, incapaz de “ser tocado” (*d'être ému*) por seu objeto, é também incapaz de conhecê-lo plenamente, isto é, de superar o estranhamento e reconhecer nele algum traço de comunidade. Ora, dissemos que o ponto de partida de todo juízo sobre os homens é a experiência que o individuo tem de si mesmo — mas essa aplicação da experiência própria ao outro tem naturalmente como condição o estabelecimento (ou o reconhecimento) de uma espécie de identidade: o outro precisa de algum modo ser percebido como semelhante. A esse problema sobrepõe-se ainda um outro, de perspectiva:

Ainsi je commence à voir les difficultés de l'étude du monde, et je ne sais pas même quelle place il faut occuper pour le bien connoître. Le philosophe en est trop loin, l'homme du monde en est trop près. L'un voit trop pour pouvoir réfléchir, l'autre trop peu pour juger du tableau total. Chaque objet qui frappe le philosophe, il le considere à part, et n'en pouvant discerner ni les liaisons ni les rapports avec d'autres objets qui sont hors de sa portée, il ne le voit jamais à sa place et n'en sent ni la raison ni les vrais effets. L'homme du monde voit tout et n'a le temps de penser à rien. La mobilité des objets ne lui permet que de les appercevoir et non de les observer; ils s'effacent mutuellement avec rapidité, et il ne lui reste du tout que des impressions confuses qui ressemblent au cahos. (id., 245-246)

⁶⁷ Essa conclusão sobre a natureza dos efeitos da sociedade não é finalmente tirada explicitamente por Saint-Preux, mas é mais do que evidente que Rousseau esperava de seu leitor que a tirasse ele próprio. De certo modo, essa é a única conclusão concreta a que podem chegar as observações de Saint-Preux, que de resto fracassa em seu objetivo de conhecer os homens do *monde*. Mas seu fracasso é, finalmente, significativo: que seja impossível conhecer o homem do *monde* para além da máscara, que seja inevitável sofrer, nas grandes cidades, os efeitos corruptores da sociedade, são juízos precisos sobre a irrealidade do primeiro e sobre a perversidade da segunda.

Entre a perspectiva do filósofo, que seria naturalmente a sua, e a do homem do mundo, que, até por razões sociais, está-lhe vedada, Saint-Preux precisa encontrar sua via. Seu último recurso para resolver seus impasses é recorrer à atuação. “C’est une folie de vouloir étudier le monde en simple spectateur”, diz ele. “On ne voit agir les autres qu’autant qu’on agit soi-même” (id., 246). Mas a distância entre o jovem plebeu provinciano sem experiência e os homens e mulheres ultra-refinados da grande sociedade parisiense faz-se sentir agora e não lhe deixa maiores possibilidades reais de ação. Resta-lhe plenamente aberto apenas o caminho da atuação, da representação:

Je m’exerce autant qu’il est possible à devenir poli sans fausseté, complaisant sans bassesse, et à prendre si bien ce qu’il y a de bon dans la société que j’y puisse être souffert sans en adopter les vices. (id. 246)

Isso, no entanto, está fadado ao fracasso. Este processo mimético é justamente o que caracteriza o funcionamento do *monde*. Como para o ator, não basta manter-se distanciado dos vícios do personagem que representa: é a própria arte de representar, diz Rousseau na *Lettre à d’Alembert*, que está comprometida essencialmente com o vício — é o vício por excelência. Mas, do ponto de vista do objetivo de Saint-Preux de estudar os homens, também falha. Engajar-se nesse processo mimético é finalmente reduzir a si mesmo à espessura da máscara e, no limite, renunciar a qualquer esperança de encontrar rostos humanos. Representando no meio de marionetes, Saint-Preux não vai mais uma vez conseguir enxergar além do véu de uniformidade que recobre a ação no mundo:

Tout le monde y fait à la fois la même chose dans la même circonstance: Tout va par tems comme les mouvemens d’un régiment en bataille: Vous diriez que ce sont autant de marionètes clouées sur la même planche, ou tirées par le même fil.

Or comme il n’est pas possible que tous ces gens qui font exactement la même chose soient exactement affectés de même, il est clair qu’il faut les pénétrer par d’autres moyens pour les connoître; il est clair que tout ce jargon n’est qu’un vain formulaire et sert moins à juger des mœurs, que du ton qui regne à Paris. (id., 250/251)

Quais são esses meios, Saint-Preux deixará Paris sem descobri-lo⁶⁸. Sua experiência termina na suspensão do julgamento:

Ainsi, de quelque sens qu’on envisage les choses, tout n’est ici que babil, jargon, propos sans conséquence. Sur la scene comme dans le monde on a beau écouter ce qui se dit, on n’apprend rien de ce qui se fait, et qu’a-t-on besoin d’apprendre? sitôt qu’un homme a parlé, s’informe-t-on de sa conduite, n’a-t-il pas tout fait, n’est-il pas jugé? l’honnête homme d’ici n’est point celui qui fait de bonnes actions, mais celui qui dit des belles choses, et un seul propos inconsidéré, lâché sans réflexion, peut faire à celui qui le tient un tort irréparable que n’effaceroient pas quarante ans d’intégrité. En un mot, bien que les œuvres des hommes ne ressemblent guere à leurs discours, je vois qu’on ne les peint que par leurs discours sans égard à leurs œuvres; je vois aussi que dans une grande ville la société paroît plus douce, plus facile, plus sûre même que parmi des gens moins étudiés; mais les hommes y sont-ils en effet plus humains, plus modérés,

⁶⁸ É interessante notar que, logo depois de afirmar a necessidade de encontrar novos meios para conhecer o homem do *monde*, Saint-Preux não só silencia sobre esses outros meios, mas começa uma digressão sobre o teatro.

plus justes? Je n'en sais rien. Ce ne sont encore là que des apparences, et sous ces dehors si ouverts et si agréables les cœurs sont peut-être plus cachés, plus enfoncés en dedans que les nôtres. Etranger, isolé, sans affaires, sans liaisons, sans plaisirs et ne voulant m'en rapporter qu'à moi, le moyen de pouvoir prononcer? (id. 254/255)

Será preciso, então, acolher a lição de que o verdadeiro sábio aceita as aparências como realidade e que “la plus sublime sagesse consiste à vivre comme les fous” (id., 255)? Saint-Preux acha-se impotente diante da “evidência” com que se prova essa afirmação — o que aponta para um fracasso mais profundo, mais perigoso da sua experiência: perigosamente, ele é afetado por ela intimamente, começa a partir dela a transformar-se em sua essência:

Cependant je commence à sentir l'ivresse où cette vie agitée et tumultueuse plonge ceux qui la menent, et je tombe dans un étourdissement semblable à celui d'un homme aux yeux duquel on fait passer rapidement une multitude d'objets. Aucun de ceux qui me frappent n'attache mon cœur, mais tous ensemble en troublent et suspendent les affections, au point d'en oublier quelques instans ce que je suis et à qui je suis. Chaque jour en sortant de chez moi j'enferme mes sentimens sous la clef, pour en prendre d'autres qui se prêtent aux frivoles objets qui m'attendent. Insensiblement je juge et raisonne comme j'entens juger et raisonner tout le monde. (id. 255)

Longe de consolidar seu conhecimento do homem através do conhecimento dos homens do mundo, o que Saint-Preux experimenta é a própria degradação da natureza humana nesse homem “amontoado em multidões”:

Forcé de changer ainsi l'ordre de mes affections morales; forcé de donner un prix à des chimères, et d'imposer silence à la nature et à la raison, je vois ainsi défigurer ce divin modele⁶⁹ que je porte au dedans de moi, et qui servoit à la fois d'objet à mes desirs et de règle à mes actions, je flotte de caprice en caprice, et mes goûts étant sans cesse asservis à l'opinion, je ne puis être sûr un seul jour sans cesse de ce que j'aimerai le lendemain.

Confus, humilié, consterné, de sentir dégrader en moi la nature de l'homme, et de me voir ravalé si bas de cette grandeur intérieure où nos cœurs enflammés s'élevoient réciproquement, je reviens le soir pénétré d'une secrète tristesse, accablé d'un dégoût mortel, et le cœur vuide et gonflé comme un ballon rempli d'air. (id., 255/256)⁷⁰

O fracasso de Saint-Preux está finalmente ligado menos às suas origens sociais do que ao fato de que representa o homem sensível por excelência. Sua capacidade de conhecer os homens está, em certa medida, em relação direta com a possibilidade de estender (*répandre*) sua alma, como diz no início da carta XIV (p. 231). Mas talvez o verdadeiro observador dos homens, aquele capaz de “ler no coração” de qualquer outro, seja aquele que pode reconhecer a humanidade mesmo no ponto mais baixo de corrupção. No *Émile*, Rousseau já observava:

⁶⁹ Não é muito claro se esse *divin modele* é a própria natureza (ou a consciência) ou se é Julie e seu amor por ela. Mas a referência à natureza humana no parágrafo seguinte permite escolher a primeira interpretação.

⁷⁰ Que a sua experiência foi afinal um fracasso está perfeitamente ilustrado pelo episódio em que Saint-Preux é levado, sem seu conhecimento prévio, a uma *soirée chez les filles*. Ao dar-se conta da armadilha em que caíra, resolve consagrar a noite à sua “função de observador”. Mas, mais uma vez, deixa-se levar pela corrente e acaba, embriagado, entre os braços “de uma dessas criaturas”. Ver carta XXVII, 2ª parte.

Que faudroit-il donc pour bien observer les hommes? Un grand intérêt à les connoître, une grande impartialité à les juger. Un cœur assez sensible pour concevoir toutes les passions humaines, et assez calme pour ne les pas éprouver. (OC IV, 536)

Essa descrição parece feita sob medida para M. de Wolmar, que Julie apresenta assim:

Le plus grand goût de M. de Wolmar est d'observer. Il aime à juger des caracteres des hommes et des actions qu'il voit faire. Il en juge avec une profonde sagesse et la plus parfaite impartialité. (OC II, 370)

Dois traços caracterizam recorrentemente o personagem de Wolmar: seu gosto pela observação e sua frieza. Wolmar define a si mesmo (e é definido pelos demais) sempre como um homem sem paixões — no que é o perfeito oposto, portanto, do apaixonado Saint-Preux. De que maneira essa ausência de paixões determina a forma como conhece os homens? Esse é o problema que nos põe a figura de Wolmar.

Tanto a definição do *Émile* quanto a descrição de Julie chamam a atenção para um mesmo ponto: a imparcialidade. A definição do observador dos homens no *Émile*, em particular, afirma a necessidade de conciliar o interesse em conhecer com a imparcialidade em julgar. É essa aliança justamente que Wolmar vai ilustrar: seu gosto pela observação é acompanhado, por um lado, pela vasta experiência e, por outro, pela ausência de paixões, o que lhe garante satisfazer a dupla exigência de conhecê-las sem senti-las. Essa é a raiz de sua imparcialidade — bem como, diga-se de passagem, de sua peculiar autoridade.

Saint-Preux queixava-se, como vimos, de que a mobilidade dos objetos e das situações a que estava exposto no mundo não lhe dava tempo de “ser tocado” (*être ému*) por eles. “Ser tocado” pelo objeto é então uma condição para conhecê-lo?⁷¹ Esse é um ponto a que teremos ainda de voltar. Por enquanto, notemos apenas que Saint-Preux sofre de uma espécie de miopia típica das “almas sensíveis”. É o que Claire diz a Julie:

Voilà ce qui doit arriver à toutes les âmes d'une certaine trempe; elles transforment pour ainsi dire les autres en elles-mêmes; elles ont une sphere d'activité dans laquelle rien ne leur resiste: on ne peut les connoître sans les vouloir imiter, et de leur sublime élévation elles attirent à elles tout ce qui les environne. C'est pour cela, ma chère, que ni toi ni ton ami ne connoîtrez peut-être jamais les hommes; car vous les verrez bien plus comme vous les ferez, que comme ils seront d'eux-mêmes. Vous donnerez le ton à tous ceux qui vivront avec vous; ils vous fuiront ou vous

⁷¹ Descrevendo “Jean-Jacques”, “Rousseau” diz, no 2º *Dialogue*: “De beaux sons, un beau ciel, un beau paysage, un beau lac, des fleurs, des parfums, de beaux yeux, un doux regard; tout cela ne réagit si fort sur ses sens qu’après avoir percé par quelque côté jusqu’à son cœur” (OC I, 807). Embora o contexto seja diferente, o princípio que aparece aqui é semelhante: o circuito do conhecimento não se completa sem a mediação da imaginação e do sentimento. A memória também vai ter um papel importante nessa apropriação aprofundada dos dados primários do conhecimento. Falando agora na primeira pessoa, diz Rousseau nas *Confessions*: “J’ai étudié les hommes et je me crois assez bon observateur. Cependant je ne sais rien voir de ce que je vois; je ne vois bien que ce que je me rappelle, et je n’ai de l’esprit que dans mes souvenirs. De tout ce qu’on dit, de tout ce qu’on fait, de tout ce qui se passe en ma présence, je ne sens rien, je ne pénétre rien. Le signe extérieur est tout ce qui me frappe. Mais ensuite tout cela me revient: je me rappelle le lieu, le tems, le ton, le regard, le geste, la circonstance, rien ne m’échappe. Alors sur ce qu’on a fait ou dit je trouve ce qu’on a pensé, et il est rare que je me trompe” (OC I, 114/115).

deviendront semblables, et tout ce que vous aurez vu n'aura peut-être rien de pareil dans le reste du monde. (OC II, 204)⁷²

Wolmar, homem sem paixões, está como que isento disso que Rousseau chama de sensibilidade moral, poder que age tanto atrativa quanto repulsivamente⁷³. A melhor descrição de seu temperamento em relação ao seu gosto pela observação é feita pelo próprio Wolmar:

J'ai naturellement l'ame tranquille et le cœur froid. Je suis de ces hommes qu'on croit bien injurier en disant qu'ils ne sentent rien; c'est à dire, qu'ils n'ont point de passion qui les détourne de suivre le vrai guide de l'homme. Peu sensible au plaisir et à la douleur, je n'éprouve même que très foiblement ce sentiment d'intérêt et d'humanité qui nous approprie les affections d'autrui. Si j'ai de la peine à voir souffrir les gens de bien, la pitié n'y entre pour rien, car je n'en ai point à voir souffrir les méchants. Mon seul principe actif est le goût naturel de l'ordre, et le concours bien combiné du jeu de la fortune et des actions des hommes me plaît exactement comme une belle simétrie dans un tableau, ou comme une piece bien conduite au théâtre. Si j'ai quelque passion dominante c'est celle de l'observation: j'aime à lire dans les cœurs des hommes; comme le mien me fait peu d'illusion, que j'observe de sang-froid et sans intérêt, et qu'une longue expérience m'a donné de la sagacité, je ne me trompe guere dans mes jugemens (...). (OC II, 490/491)

Embora esse discurso de Wolmar dê margem a uma série de possíveis comentários, queremos aqui destacar apenas três pontos. O primeiro diz respeito à caracterização da insensibilidade de Wolmar. Qualquer leitor do segundo *Discours* e do *Émile* não poderia deixar passar sem reflexão a referência de Wolmar à piedade. Wolmar diz que não é movido pela piedade (após afirmar, como antecedente, sua pouca sensibilidade ao prazer e à dor) e isso significa, na maneira como ele próprio se expressa, que é incapaz de apropriar-se das afecções dos outros. O elemento de empatia, que no exemplo de Saint-Preux aparecia como uma condição da possibilidade de “ler o coração” do outro — e, ao mesmo tempo, na medida em que a situação em que se encontrava reduzia os efeitos dessa empatia, como um obstáculo à compreensão do homem do mundo — desaparece aqui. Daí, o que é nosso segundo ponto, que para Wolmar a maneira como vê e julga os homens é em todos os pontos semelhante ao que experimenta em um teatro. Wolmar é em todos os sentidos um ser excepcional. Para ele — e só para ele — a analogia entre juízo moral e situação teatral funciona sem qualificações. Se todos fôssemos “Wolmares”, não haveria necessidade de uma denúncia do poder do teatro, como a tentada na *Lettre à d'Alembert*. Por fim, devemos destacar a conclusão de seu discurso. Três elementos concorrem na sua correta apreensão dos homens: em primeiro lugar, seu coração “[lui] fait peu d'illusion”; também Wolmar, como Rousseau no primeiro preâmbulo das *Confessions*, não é vítima da “dupla

⁷² Isso parece mais verdadeiro de Julie do que de Saint-Preux. Ao longo de todo o romance, o *étrange empire* de Julie é recorrentemente afirmado (ver, p. ex., OC II, pp. 122, 203, 409, 444, 559, 585, 607, 639, 642, 678). A influência de Wolmar vai ser de natureza diferente: Wolmar muda as almas, não provocando o desejo de imitação, mas através de uma “técnica terapêutica” cuidadosamente pensada.

⁷³ Referindo-se a Saint-Preux, diz Wolmar: “Quant à moi qui n'ai ni systèmes ni préjugés, je suis sûr qu'il ne me hait point naturellement. Aucun homme ne me hait; un homme sans passion ne peut inspirer d'aversion à personne” (OC II, 429). O que vale para o ódio deve valer também para o amor: Julie jamais amará Wolmar como ama Saint-Preux. A distinção entre *sensibilité physique* e *sensibilité morale* está em OC I, 805.

ilusão” do amor-próprio; seu acesso a si mesmo é límpido, perfeito. Em segundo lugar, ele “observe de sang-froid et sans intérêt”; seu interesse no conhecimento dos homens é fruto de um gosto quase estético, é uma espécie de interesse “desinteressado”; não há uma motivação egoísta, de interesse próprio, o que combina perfeitamente com a exigência de imparcialidade. Por fim, Wolmar acentua sua “longa experiência” — mais uma vez, tal como Rousseau no primeiro preâmbulo.

De todos os personagens peculiares que compõem a galeria de tipos não pouco estranhos de Rousseau, Wolmar é o mais singular. A excepcionalidade de sua quase insensibilidade faz do seu exemplo também uma exceção. Sua perfeita imparcialidade e a justeza de seus juízos estão afinal ancorados, fundamentados nessa excepcionalidade. Nos *Dialogues*, Rousseau apresenta-nos uma nova figura de observador dos homens, um que une a sensibilidade de Saint-Preux (e de Jean-Jacques) com a imparcialidade de Wolmar. Essa figura é “Rousseau”, o exemplo mais acabado do *juge équitable*.

A contribuição de “Rousseau” (referimo-nos assim ao personagem dos diálogos) aos problemas que nos vêm interessando aqui é a formulação explícita de um método completo de conhecimento dos homens⁷⁴. Acompanhando seu procedimento, analisando seus princípios e suas conclusões podemos traçar um esboço do que seria a tentativa mais completa de Rousseau para estabelecer um modelo de conhecimento correto dos homens. O exame desse método deve conduzir-nos finalmente à noção-chave de *carácter*, cuja análise, por sua vez, vai-nos permitir dar um passo adiante e considerar diretamente os problemas da auto-expressão.

“Rousseau” desenvolve seu método em direta oposição ao modo de proceder do “público” ou da “multidão”. Seus princípios mais gerais afirmam sempre a necessidade da autonomia do juízo e a suficiência do juízo autônomo, desde que formulado da maneira correta. A primeira regra do método de “Rousseau” diz:

Dans les choses dont je peux juger par moi-même, je ne prendrai jamais pour règles de mes jugemens ceux du public. (OC I, 682)

Naturalmente, essa oposição está na lógica mesma dos *Dialogues* — que, como se sabe, são uma longa variação em torno do tema do complô. Desse ponto de vista, o que há exatamente de errado com o juízo do público?

O público, diz Rousseau, “ne voit que ce qu’on veut qu’il voye” (OC I, 703). O primeiro problema com o público é sua passividade. Seu olhar precisa, de alguma forma, ser alimentado e o seu juízo vai depender do que lhe for apresentado. Uma das intenções dos *Dialogues* é justamente mostrar que o que o público “vê” e julga é uma imagem fantástica e quimérica, o “Jean-Jacques” dos *Messieurs*. Este não resultou de uma apreciação da pessoa e de suas ações, mas, sim, de uma intenção; foi construído, assim como foram deliberadamente distorcidos,

⁷⁴ Como nota R. Osmont, uma das intenções da obra (e, em especial, do 2º *Dialogue*) era justamente oferecer uma forma objetiva ao conhecimento de si. Ver nota 2 da p. 665, OC I.

segundo pensa Rousseau, os seus retratos pintados (OC I, 777-782). O que presidiu a essa intenção e o que mantém o público no erro?

Há duas frentes de combate aqui: primeiro, a “liga” composta de homens e mulheres capazes de formar a opinião; de outro, o público propriamente. Cada um desses grupos está no erro. Mas a razão do engano em cada caso é diferente. Rousseau identifica dois fatores do erro: os preconceitos e as paixões. O preconceito é o erro próprio do público, sempre tão ligeiro, sempre tão disposto a ver o que se quer que ele veja, sempre passivo e maleável:

L'esprit humain naturellement paresseux aime à s'épargner de la peine en pensant d'après les autres, surtout en ce qui flate ses propres penchans. (OC I, 880)

Perfeitamente adaptado à natureza plástica do público, o preconceito torna-se rapidamente um princípio universal de explicação: “on explique tout selon le préjugé qu'on a” (id. 742)⁷⁵. E isso, como não poderia deixar de ser, falseia necessariamente todo o julgamento:

Il est plus difficile que vous ne semblez le croire de voir exactement tel qu'il est un homme dont on a d'avance une opinion décidée, soit en bien, soit en mal (...). Chacun voit et admet tout ce qui confirme son jugement (...). On voit ce qu'on croit et non pas ce qu'on voit. (id., 741/742)

O olhar submetido ao preconceito é necessariamente distorsivo. O preconceito é uma espécie de doença social, uma dessas “épidémies de l'esprit qui gagnent les hommes de proche en proche comme une espèce de contagion” (id., 880), uma espécie de “jaunisse universelle, fruit d'une bile âcre et répandue, qui n'altère pas seulement le sens de la vue mais corrompt les humeurs et tue enfin tout à fait l'homme moral qui serait demeuré bien constitué sans elle” (id., 881). E não se pode esperar de olhares doentes mais do que imagens falsas, inconstantes, distorcidas:

Le même objet regardé en différens tems avec des yeux différemment affectés nous fait des impressions très différentes. (id., 742)

É preciso acentuar, porém, o que é de fato o ponto importante para Rousseau nessa denúncia da passividade. A princípio, as flutuações da opinião não são em si mesmas um mal: o mal na verdade começa quando essas flutuações passam a ser dirigidas:

Parmi les singularités qui distinguent le siècle où nous vivons de tous les autres est l'esprit methodique et consequent qui depuis vingt ans dirige les opinions publiques. Jusqu'ici ces opinions erroient sans suite et sans règle au gré des passions des hommes, et ces passions s'entrechoquant sans cesse faisoient flotter le public de l'une à l'autre sans aucune direction constante. Il n'en est plus de même aujourd'hui. Les préjugés eux-mêmes ont leur marche et

⁷⁵ Ou ainda, mais adiante: “Quand on croit qu'il n'y a dans lui que du mal, on n'y voit plus que cela, ses actions bonnes ou indifférentes changent bientôt d'apparence avec beaucoup de préjugés et un peu d'interprétation” (OC I, 901).

leurs régies, et ces régies auxquelles le public est asservi sans qu'il s'en doute s'établissent uniquement sur les vues de ceux qui le dirigent. (id., 964/965)⁷⁶

Antes de se espalhar, o preconceito precisa ser cultivado: essa é a obra das ligas, das seitas, das cabalas, que não se deixam levar pela corrente dos preconceitos mas, ao contrário, são ativamente movidas por uma paixão. Os *Messieurs*, ao contrário do público, não são passivos, são inquietos (*remuants*), são eles próprios os agentes do contágio. Diz Rousseau:

Tout ceci seroit vrai quand on n'auroit que l'erreur des préjugés à craindre. Que seroit-ce si le prestige des passions s'y joignoit encore? (...) On s'efforce de trouver haïssable ce qu'on hait, et s'il est vrai que l'homme prévenu voit ce qu'il croit, il est bien plus encore que l'homme passionné voit ce qu'il désire. (id., 742)

Não se trata mais de um erro baseado em uma crença errada, mas de um erro deliberadamente criado e sustentado como verdade — trata-se de uma mentira. O público enganou-se porque foi enganado, e sua própria natureza, por assim dizer, desculpa-o: “Le public, qui ne voit des choses que l'apparence, trompé par elle est excusable” (id., 768). Mas a “liga” tem “intérêt à deguïser la vérité et à voir ce qui n'étoit pas” (id., 775). Os *Messieurs* carregam a culpa da mentira, germe do preconceito.

Assim, a paixão, mais do que a “icterícia” do preconceito, turva o olhar e seduz o julgamento. “On sait à quel point la haine fascine les yeux”, diz Rousseau. Conhecer — ou seja, julgar — corretamente os homens implica, portanto, manter-se igualmente afastado dos preconceitos e das paixões relativas ao objeto do juízo. Isso define o ponto de partida do método proposto por “Rousseau”.

O modelo de conhecimento do homem proposto por “Rousseau” envolve três conjuntos de reflexões: uma reflexão sobre as qualidades próprias do juiz equitativo, derivada diretamente das oposições apontadas acima entre o ponto de vista do juiz imparcial e o do público ou dos *Messieurs*; uma outra sobre os meios concretos de realizar esse conhecimento; e, finalmente, uma última reflexão sobre a natureza dos elementos envolvidos no juízo — em especial, destacaremos aqui a noção de caráter.

É no contraste com o público e os *Messieurs* que as qualidades próprias do juiz equitativo ressaltam-se. Ele é, antes de qualquer outra coisa, o homem imparcial. Ao contrário do público, ele vê com os seus próprios olhos e ao contrário dos *Messieurs*, não é um observador apaixonado. O que o caracteriza primariamente é sua atitude frente ao outro: sua “sinceridade de coração” (775), sua “franqueza” (785), sua “boa-fé” (698, 769), sua disposition favorable à la vérité (763)⁷⁷. Sem dúvida, essa insistência na boa-fé é uma consequência da intenção primária

⁷⁶ O germe dessa idéia já estava exposto no preâmbulo de Neuchâtel: “Tant qu'on ne m'a jugé que par mes livres, selon l'intérêt et le goût des lecteurs, on n'a fait de moi qu'un être imaginaire et fantastique, qui changeoit de face à chaque écrit que je publiois. Mais quand une fois j'ai eu des ennemis personnels, ils se sont formé des systèmes selon leurs vues, sur lesquels ils ont de concert établi ma reputation qu'ils ne pouvoient tout-à-fait détruire” (OC I, 1152).

⁷⁷ Essa disposição do observador, o estado em que ele próprio se encontra com relação ao outro e o tipo de

dos Dialogues de corrigir os juízos falsos sobre Jean-Jacques. Mas ela também aponta para algo além disso, para uma dificuldade própria do conhecimento de si e do outro.

O problema, repetimos mais uma vez, é como “ler no coração” de um outro? Como chegar ao que ele “é realmente” a partir do que ele nos parece ser? E como conhecê-lo — isto é, julgá-lo — se não atingirmos o que “realmente é”? O método de “Rousseau” é uma tentativa de solucionar esse problema.

Suspeitar das aparências implica uma separação forte entre duas esferas da existência individual, uma superficial, aparente, “exterior” e outra profunda, essencial, “interior”. Um dos princípios fundamentais do método que “Rousseau” emprega para conhecer “Jean-Jacques” é justamente a atenção a tudo o que pode manifestar a seus olhos o seu interior (cf. OC I, 792). É seu “interior” finalmente que precisa ser conhecido — é seu coração que precisa ser lido —, se queremos de fato conhecê-lo. De todo modo, no entanto, é sempre seu “exterior” que nos é primeiramente acessível. Não é por acaso que “Rousseau” começa sua análise de “Jean-Jacques” pela fisionomia (cf. 777 ss), logo antes de fazer uma análise de seus retratos pintados ou gravados. O caminho em direção ao que o outro é realmente começa inevitavelmente na superfície a que temos acesso. Mas mesmo aqui é preciso distinguir. Às oposições exterior/interior e ser/aparência sobrepõe-se uma terceira entre “signos passageiros” ou “signos equivocados e rápidos” (cf. 783) e a “constante maneira de ser” (cf. 784, 792, 795). E é essa maneira constante de ser que finalmente “*deceale infailliblement un caractère*” (792).

Quase sempre é mais fácil determinar o que o outro não é do que o que ele é realmente. O que o indivíduo não é realmente é determinado, antes de mais nada, por alguns elementos socialmente impostos: o interesse, já vimos Saint-Preux observando, substitui o caráter como princípio explicativo da coerência, da constância das ações; o amor-próprio limita a imaginação, a espontaneidade, a originalidade e impõe o conformismo e a homogeneidade. Mas o homem também não é aquilo que é deliberadamente manipulado pela vontade com a única intenção de criar para os outros uma imagem fictícia de si mesmo. “Rousseau” afirma sua desconfiança das ações brilhantes, feitas como que em um palco com a intenção de ofuscar e desviar a atenção (cf. 783). Essas duas observações levam “Rousseau” a enunciar outro princípio fundamental de seu método:

representação (ou conhecimento) que tem do homem em geral são as duas condições determinantes do juízo sobre os homens. “Rousseau” diz: “Le grand tort de ceux qui le jugent n’est pas de n’avoir point deviné les vrais motifs de sa conduite; des gens si fins ne s’en douteront jamais, mais c’est de n’avoir pas voulu les apprendre, d’avoir *concurru* de tout leur cœur aux moyens pris pour empêcher, lui de les dire et eux de les savoir” (OC I, 850; grifos nossos). E em uma nota, retomando a primeira pessoa, Rousseau completa: “Je ne connois pas deux François qui pussent parvenir à me connoître, quand même ils le desireroient de tout leur cœur; la nature primitive est trop loin de toutes leurs idées” (id.). Em outra nota, prevista para substituir a que viemos de citar, Rousseau endurece o tom: “Les gens fins, totalement transformés par l’amour-propre, n’ont plus la moindre idée des vrais mouvemens de la nature, et ne connoîtront jamais rien aux ames honnêtes, parce qu’ils ne voyent par tout que le mal excepté dans ceux qu’ils ont intérêt de flater” (id.). São duas, portanto, as condições para ver corretamente o outro: um estado da vontade do observador (sua boa fé, digamos), que deve concorrer para o estabelecimento de uma situação favorável ao conhecimento; mas também só a vontade de conhecer é insuficiente se a representação do homem em geral é falsa.

(...) l'occasion la plus rare et la plus sûre de bien connoître un homme (...) est de l'étudier à loisir dans sa vie privée et vivant pour ainsi dire avec lui-même. (OC I, 785)
 Mes premières recherches m'ayant jetté dans les détails de sa vie, je m'y suis particulièrement attaché, persuadé que j'en tirerois pour mon objet des lumières plus sûres que de tout ce qu'il pouvoit avoir dit ou fait en public et que d'ailleurs je n'avois pas vu par moi-même. C'est dans la familiarité d'un commerce intime, dans la continuité de la vie privée qu'un homme à la longue se laisse voir tel qu'il est; quand le ressort de l'attention sur soi se relâche, et qu'oubliant le reste du monde on se livre à l'impulsion du moment. (id., 794)

Essa escolha pela vida privada, como vimos, já tinha sido afirmada no *Émile*. Incorporada agora ao método de "Rousseau", ela revela um ponto importante. O que "Rousseau" quer é buscar a perspectiva que mais se aproxima daquela que cada um pode ter sobre si mesmo. Sua finalidade é de "penetrer s'il étoit possible en dedans de lui-même" (OC I, 783) — e vale lembrar que *intus et in cute* era a epígrafe das *Confessions*, a expressão que Rousseau escolheu para resumir toda sua intenção. Todo o esforço de Rousseau nos *Dialogues* vai justamente no sentido de encontrar uma tal perspectiva, uma que alie a objetividade da terceira pessoa ao alcance privilegiado da primeira pessoa. Ainda teremos ocasião de voltar às dificuldades que definem essa tentativa.

Da forma como o método de "Rousseau" está exposto no segundo diálogo, segui-lo é quase impraticável fora do caso particular a que se aplica e da situação fictícia que constitui seu pano de fundo. O próprio "Rousseau" é o primeiro a notá-lo:

Cette méthode est sûre, mais longue et pénible: elle demande une patience et une assiduité que peut soutenir le seul vrai zèle de la justice et de la vérité, et dont on se dispense aisément en substituant quelque remarque fortuite et rapide aux observations lentes mais solides que donne un examen égal et suivi. (OC I, 794)

Nesse sentido, é o terceiro e último diálogo que (no que concerne, antes de mais nada — mas não só — o caso específico de Jean-Jacques, que é, afinal, o objeto primário do livro) dá a chave de toda a obra. Rousseau está convencido de que vai sobreviver por suas obras. Seu nome e seus livros, ele está certo, já adquiriram uma vida própria, independente da sua vida individual. Mas essa certeza é apenas fonte de mais angústia: Rousseau estava atormentado pela idéia de que a posteridade tivesse dele uma imagem tão falsa e distorcida quanto a que seus contemporâneos, segundo ele pensava, tinham. Mas onde mais poderia a posteridade encontrar o verdadeiro Jean-Jacques senão nas suas próprias obras? Essa é a conclusão a que aponta o terceiro diálogo. Com efeito, a conversação do "Francês" dá-se decisivamente pela leitura das obras de Rousseau. Diante do convite de "Rousseau" de, como ele, fazer uma visita a "Jean-Jacques", o "Francês" responde:

Vous prétendez que je dois aller voir J.J. pour vérifier par mes yeux ce que vous m'en avez dit et ce que j'infère moi-même de la lecture de ses écrits. Cette confirmation m'est superflue, et sans y recourir je sais d'avance à quoi m'en tenir sur ce point. (OC I, 939)
 Non, Monsieur, je n'ai pas même besoin de voir J.J. pour savoir à quoi m'en tenir sur son compte. (id., 942)

O exemplo da "conversação" do "Francês" no terceiro diálogo dá-nos uma nova pista de como ver a direção a que aponta a obra como um todo. R. Ellrich já havia notado que Rousseau

está constantemente à espera de um leitor ideal⁷⁸. Ora, é justamente em torno do tema da leitura que está estruturado o terceiro diálogo. Se retermos agora o segundo diálogo retrospectivamente, é possível ver também ali o tema da leitura dando sustentação ao texto. Já fizemos referência ao uso freqüente por Rousseau da expressão “ler os corações”. Uma outra noção importante que surge em conexão com o tema da leitura é a noção de *caráter*⁷⁹.

A noção de *caráter* é particularmente estratégica dentre os temas que nos interessam aqui. Ela articula, de um lado, o problema de representar o indivíduo e, de outro, o problema de dar-se a conhecer aos outros. Não é por acaso que, nos *Dialogues*, vai assumir uma posição relativamente importante — o que não era o caso, por exemplo, nas *Confessions* (o que, ainda veremos, diz muito sobre a evolução das intenções de Rousseau ao longo de seu projeto autobiográfico.)

A idéia de caráter funciona, no processo de conhecimento de si e do outro, como um princípio de inteligibilidade. O que é especialmente útil nessa noção, em conexão com o tema que nos vem interessando, é justamente o fato de que se supõe que o caráter pode ser conhecido quase como uma outra ocorrência qualquer no mundo. “Ler no coração”, de certa maneira, ergue uma exigência mais forte e difícil de ser cumprida do que a de decifrar um caráter. Todo o problema do conhecimento de si e do outro está balizado pelas oposições interior/exterior, ser/aparência. Por definição, lembramos, conhecer a si mesmo e ao outro implica aqui ir além da aparência, o que está, por sua vez, implicado pela suposição de que o que o indivíduo “é realmente” está de algum modo no seu interior. É na articulação dessas duas dimensões que vai funcionar a noção de *caráter*. É ela que permite operacionalizar a passagem de “fora” para “dentro”, das ações aos motivos e intenções.

Isso põe a questão: ao quê exatamente refere-se o caráter? O que significa possuir um determinado caráter? Aqui, duas respostas não-exclusivas são possíveis. A primeira possibilidade que se apresenta é a de que possuir um caráter é possuir um determinado conjunto de qualidades, em especial de virtudes e vícios. Mas isso ainda não mostra suficientemente a potencialidade da noção. É preciso que ela esteja diretamente associada à ação (que, já notamos, possui esse mesmo aspecto fronteiriço) para que funcione adequadamente como princípio de inteligibilidade. A segunda resposta diz que o caráter, antes de ser um assortimento de qualidades, é uma espécie de padrão, uma determinada estrutura de motivação que, caracterizando-se pela constância, pela

⁷⁸ Ellrich, Robert. *Rousseau and his reader, The Rhetorical Situation of the Major Works*.

⁷⁹ Sobre isso, ver Van Delft, L. *Littérature et anthropologie. Nature humaine et caractère à l'âge classique*. Paris, PUF, 1993; Burns, Edward. *Character: Acting and Being on the Pre-Modern Stage*. New York, St. Martin's Press, 1990; Kupperman, Joel. *Character*. New York, Oxford UP, 1991; e “Character and Self-Knowledge”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1984/85, 85, 219-238; Flanagan, O. e Rorty, A. (eds). *Identity, Character, and Morality*. Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1990.

permanência ao longo do tempo, fornece um ponto fixo a partir do qual julgá-lo⁸⁰. Com efeito, a noção de caráter está associada à idéia de forma. *Caráter*, lembremos, está etimologicamente ligado à idéia de marca, de sinal (e, mesmo, de sinal tipográfico, de letra). O caráter é, assim, a forma própria do indivíduo⁸¹, que se manifesta como uma marca ou como um signo nas suas ações, comportamento, atitudes, respostas afetivas ou emotivas, paixões. Se seguirmos até o fim a analogia tipográfica que está implicada pela noção, o caráter é algo que pode ser lido na superfície das ações.

Se a entendemos da maneira como o fizemos acima, a noção de caráter possui dois aspectos que se adaptam perfeitamente à intenção de Rousseau nos *Dialogues*. O primeiro já transparece na maneira como a descrevemos no parágrafo anterior. O caráter manifesta-se na ação e revela algo sobre o indivíduo — sobre o tipo de pessoa que ele é realmente. Os atos, neste caso, são eles próprios vistos como significantes de algo mais essencial. Isso afeta frontalmente a maneira como estimamos o indivíduo. Uma coisa é julgar exclusivamente as ações (em termos, por exemplo, de certo ou errado); outra é julgá-las em conexão com a idéia de caráter: neste caso, os juízos sobre a ação remetem quase que imediatamente a um juízo sobre a pessoa, sobre o que ela é realmente. Este é o grande atrativo da noção de caráter para Rousseau no momento em que sente a necessidade de escrever seus *Dialogues*. Nos falsos juízos de que se julga o objeto, o que está em jogo, ele pensa, não são os atos de Jean-Jacques, mas, sim, sua pessoa. Não se trata de dizer que seus atos são culpados ou errados, mas de dizer que Jean-Jacques é mau. Sua insistência, ao longo dos *Dialogues*, na distinção entre virtude e bondade é, neste ponto, extremamente significativa. A virtude é ativa, está relacionada diretamente à vontade. Mas a bondade, por sua vez, é toda passiva, é antes uma qualidade constitutiva do que uma qualidade adquirida, como é o caso da força que implica a virtude⁸². Igualmente significativa é sua insistência em reforçar a idéia de caráter com a de “natural” (e, eventualmente, de temperamento). Natural e temperamento referem-se diretamente à constituição do indivíduo. O estudo do natural e do temperamento exige uma observação ao mesmo tempo mais ampla e mais singularizada do que a do caráter. Mais ampla, porque envolve aspectos que a apreciação da “forma moral” pode dispensar (constituição física, saúde, gostos, etc); mais singularizada, porque o natural, ou seja, o que cada um recebe originalmente da natureza, posto de lado todo os efeitos da sociedade (em particular, da educação) é tão variado quanto são distintos os indivíduos⁸³. Como dado original,

⁸⁰ Sobre a relação das idéias de caráter e natureza humana, ver Spencer, Martin E. “The Idea of a Person as a Collective Representation”, *Human Studies*, 4, 1981, nº 3, 257-271.

⁸¹ Rousseau usa uma vez a expressão *forme morale* como um equivalente de *caráter* (OC I, 800); Montaigne, vale lembrar, já falava em uma *forme maistresse*.

⁸² Sobre essa distinção, ver OC I, 670-71, 774, 823-24, 864; ver tb OC IV, 817.

⁸³ Sobre isso, ver *Nouvelle Héloïse*, quinta parte, carta III, especialmente pp. 561 ss.

o natural é determinante. Um juízo sobre o natural (afinal, há bons e maus naturais) atinge a pessoa no cerne.

A associação com a noção de natural mostra o segundo aspecto da idéia de caráter que, no momento dos *Dialogues*, poderia parecer valiosa para Rousseau: sua fixidez. Aplicada à representação do indivíduo, a noção de caráter tem o efeito de torná-la consideravelmente mais fixa. Isso pode ser visto certamente como um limite. Mas, na medida em que essa fixidez implica a nitidez da imagem que se consegue do indivíduo, ela não compromete as intenções de Rousseau — ao contrário, ajusta-se perfeitamente a elas. Por outro lado, essa fixidez parece ir de encontro e contrariar totalmente o tipo de representação de si mesmo que Rousseau dá nas *Confessions*. Entender isso é ver um ponto importante da evolução da obra de Rousseau e é também dar mais um passo adiante, procurando compreender os modos sob os quais Rousseau pensa suas tentativas de auto-expressão e, a partir daí, tentando uma nova aproximação da natureza desse objeto que, afinal, está sendo dado a conhecer.

Em 1770, Rousseau termina de contar a história de sua alma em suas *Confessions*. Este não era um livro qualquer: era com ele à mão, diz Rousseau, que contava apresentar-se diante do soberano juiz no momento do juízo final. Essa referência apocalíptica parecia dar às *Confessions* o aspecto de uma última declaração reveladora de toda a verdade antes do silêncio definitivo. No entanto, pouco menos de dois anos depois, Rousseau inicia a redação de seus *Dialogues*. Que tipo de motivos, afinal, levaram-no a tentar uma nova revelação de si mesmo⁸⁴? Será que a tentativa das *Confessions* ainda ficou aquém do que prometia o seu autor? Será que o ato de auto-apreensão que está em sua origem foi ainda imperfeito?

Jean Starobinski, analisando os problemas da autobiografia em Rousseau, lembra que o conhecimento de si mesmo, para o filósofo genebrino, jamais é um problema, é um dado⁸⁵. O conhecimento de si é intuitivo, o ato de apreender a si mesmo é um “ato de sentimento”. Mas esse ato é “indefinidamente renovável”. Isso explicaria, pensa Starobinski, por que o empreendimento autobiográfico precisa estar sempre recomeçando, como se partisse a cada vez do nada. Cada auto-apreensão do *moi* possui como que um novo conteúdo: o eu não se banha duas vezes na mesma corrente de sua vida interior.

Essa hipótese tem o mérito de conseguir conciliar, de um lado, a certeza de Rousseau na sua transparência a si mesmo e na sua capacidade de apreender-se completamente, sem sombras, e, de outro, sua fina percepção das continuidades e discontinuidades do eu. Mas, de certa maneira, ela também mascara as relações que unem e ao mesmo tempo singularizam cada um dos momentos da obra autobiográfica. A multiplicidade dessa obra parece responder a outras necessidades que não apenas a de exprimir outra vez uma nova verdade sobre o eu resultante de

⁸⁴ Sobre a motivação para a redação dos *Dialogues*, ver Foucault, Michel, “Introduction”, em *Rousseau juge de Jean-Jacques*. Paris, A. Colin, 1962; Osmont, Robert, OC I, “Introductions”, p. LXIV; Grimsley, Ronald. *Jean-Jacques Rousseau, A Study in Self-Awareness*, Cardiff, University of Wales Press, 1961 p. 232.

⁸⁵ *La transparence et l'obstacle*, p. 216.

um novo ato de sentimento em que o eu apreende-se sob uma luz mais clara (ou, de todo modo, diferente).

De fato, é necessário concordar com a afirmação de que o autoconhecimento jamais aparece a Rousseau como um problema insolúvel. Ainda que tome pouco a pouco consciência das dificuldades implicadas pelo processo de conhecer a si mesmo, não chega nunca ao ponto de desesperar totalmente e concluir que aquilo que ele “é realmente” está irremediavelmente escondido em alguma “profundeza opaca” inacessível e inescrutável. Seu problema está na outra face da moeda: como fazer o outro ver a mim mesmo como eu me vejo? Como transmitir ao outro o conhecimento tão evidente que tenho de mim mesmo? Desde o início, o problema fundamental de Rousseau é um de comunicação. E esse problema agrava-se consideravelmente após as *Confessions*. Vejamos como o problema se põe entre as *Confessions* e os *Dialogues*. Desde o início, um dos objetivos de Rousseau ao escrever suas *Confessions* era o de corrigir um erro:

Chacun me figuroit à sa fantaisie, sans crainte que l'original vint le démentir. Il y avait un Rousseau dans le grand monde et un autre dans la retraite qui ne lui ressembloit en rien. (OC I, 1151)

Rien n'étoit plus différent de moi que cette peinture: je n'étois pas meilleur si l'on veut, mais j'étois autre. (id., 1152)

Nas *Confessions*, sua resposta a isso, como se sabe, é mostrar-se “dans toute la vérité de la nature”. Mas o erro persistiu — mais ainda, agravou-se. Como já notamos, o conhecimento de si e do outro comporta um elemento de juízo valorativo: não se trata apenas de representar a si ou ao outro corretamente, mas julgá-lo corretamente, avaliar justamente o seu valor. É esse elemento que pouco a pouco predomina na preocupação de Rousseau com o desconhecimento de que se sente vítima. A falha das *Confessions* pode ser entendida então com relação a esse ponto. Lembremos a nota, bastante agressiva, que Rousseau acrescentou ao final de suas leituras públicas das *Confessions*:

J'ai dit la vérité. Si quelqu'un sait des choses contraires à ce que je viens d'exposer, fussent-elles mille fois prouvées, il sait des mensonges et des impostures, et s'il refuse de les approfondir et de les éclaircir avec moi tandis que je suis en vie il n'aime ni la justice ni la vérité. Pour moi je le déclare hautement et sans crainte: Quiconque, même sans avoir lu mes écrits, examinera par ses propres yeux mon naturel, mon caractère, mes mœurs, mes penchans, mes plaisirs, mes habitudes et pourra me croire un malhonnête homme, est lui-même un homme à étouffer. (OC I, 656)

Se não bastasse o próprio tom da segunda parte da obra, essa nota por si só já justificaria o silêncio que, conta Rousseau, foi o único fruto que recolheu de suas leituras públicas. O estremecimento de Mme d'Egmont aparece assim como a única resposta de fato possível nas circunstâncias. Mas isso representa, para Rousseau, o fracasso completo de sua intenção de estabelecer uma nova situação de comunicação com aqueles que, ele pensa, já pronunciaram sobre ele um juízo falso e irrecorrível.

Os *Dialogues* retomam de zero essa mesma intenção. Rousseau inicia seu texto referindo-se à situação em que pensava estar com relação ao juízo de seus contemporâneos:

J'ai souvent dit que si l'on m'eut donné d'un autre homme les idées qu'on a données de moi à mes contemporains, je ne me serois pas conduit avec lui comme ils font avec moi. Cette assertion a laissé tout le monde fort indifférent sur ce point, et je n'ai vu chez personne la moindre curiosité de savoir en quoi ma conduite eut différé de celle des autres, et quelles eussent été mes raisons. (OC I, 661)

Um novo enfoque do problema do conhecimento de si e do outro, portanto, faz-se necessário, um que dê tanta ênfase ao objeto quanto à forma de proceder com relação a esse objeto. Daí um dos objetivos primários dos *Dialogues* ser, como já vimos, justamente o de oferecer um modelo de conhecimento e julgamento dos homens que resulte em uma apreciação correta e imparcial. Aparecer despido “dans toute la vérité de la nature” não produziu nenhum efeito. Se não bastou mostrar-se como se é realmente, então deve ser preciso também dizer com que olhos deve-se ser visto:

il falloit necessairement que je disse de quel œil, si j'étois un autre, je verrois un homme tel que je suis. (OC I, 665)

Daí a importância da figura de “Rousseau” e da conversão do “Francês”. Há, portanto, nos *Dialogues*, um reajuste da perspectiva das *Confessions*, ao mesmo tempo em que se mantém a sua intenção primária. E esse reajuste repercute também no tipo de imagem que é finalmente oferecida ao leitor. A suspeição que envolve cada vez mais radicalmente o olhar do outro determina uma escolha pela nitidez da imagem, mesmo que isso resulte em um certo empobrecimento da análise de si mesmo. Rousseau refere-se constantemente às *Confessions* como a história de sua alma. A esse histórico, os *Dialogues* substituem um longo retrato de “Jean-Jacques”, composto de dois momentos complementares: o relato de “Rousseau”, que retrata fielmente “Jean-Jacques” (OC I, 799 ss.) e uma generalização (funcionando como uma confirmação) desse retrato que o transforma em uma descrição geral do caráter do homem natural (id., 820 ss.). Com relação às *Confessions*, a representação que Rousseau dá de si mesmo nos *Dialogues* é significativamente mais fixa. Intencionalmente, o retrato de “Jean-Jacques” é feito para moldar-se ao tipo — ao *carácter* — do homem natural. Um responde simetricamente ao outro. É sem dúvida significativo que o mesmo homem que, nas *Confessions*, insistia na “sucessão de afecções”, na “cadeia de sentimentos” que formavam essencialmente seu *moi* e explicavam sua singularidade, diga agora:

De tous les hommes que j'ai connus celui dont le caractère derive le plus pleinement de son seul tempérament est J.J. Il est ce que l'a fait la nature: l'éducation ne l'a que bien peu modifié. Si dès sa naissance ses facultés et ses forces s'étoient tout à coup développés, dès lors on l'eut trouvé tel à peu près qu'il fut dans son âge mûr, et maintenant après soixante ans de peines et de misères, le tems, l'adversité, les hommes l'ont encor très peu changé. (OC I, 799-800)

Nada mostra mais o contraste entre a perspectiva das *Confessions* e essa dos *Dialogues* do que a famosa passagem do fim do livro IV das *Confessions*, onde Rousseau diz:

Si je me chargeois du résultat et que je lui disse; tel est mon caractère, il [o leitor] pourroit croire, sinon que je le trompe, au moins que je me trompe. Mais en lui détaillant avec simplicité tout ce qui m'est arrivé, tout ce que j'ai fait, tout ce que j'ai pensé, tout ce que j'ai senti, je ne puis l'induire en erreur à moins que je ne le veuille, encore même en le voulant n'y parviendrois-je pas aisément de cette façon. C'est à lui d'assembler ces élémens et de déterminer l'être qu'ils composent; le résultat doit être son ouvrage, et s'il se trompe alors, toute l'erreur sera de son fait. (OC I, 175)

Eis a estratégia que falhou: o erro persistiu — e não adianta muito lançar a culpa sobre o outro. A decisão pela fixidez do *caráter*, nos *Dialogues*, contra a fluidez da história da alma, mostra a dimensão que ganharam os problemas do dar-se a conhecer para Rousseau. E isso reflete-se em outro problema, que teremos ainda que tratar: afinal, o que é exatamente que está sendo dado a conhecer?

CAPÍTULO II

AUTO-EXPRESSÃO

1. “*Offrir l’image fidèle...*”

O problema da auto-expressão é um só: como tornar “exterior” o que é essencialmente “interior”? De certo modo, é bem verdade, esse é um problema comum a qualquer tentativa de expressão do pensamento. Devemos inicialmente nos perguntar, portanto, sobre a especificidade da expressão de si. A auto-expressão está sempre orientada na direção de uma situação-limite ideal, que é, por assim dizer, o ultrapassamento da incomensurabilidade entre as perspectivas da primeira e da terceira pessoa no que diz respeito ao acesso a isso que chamamos “interioridade”. Toda tentativa de expressão de si tende para a coincidência entre as duas perspectivas, toda sua aspiração é que o outro venha a me conhecer como eu próprio me conheço. Essa aspiração, na verdade, é o início de todos os problemas: deixando de lado as questões da legitimidade da aspiração e da pretensão de superioridade da perspectiva da primeira pessoa neste tópico do autoconhecimento, lembremos apenas que o conhecimento de si, como já notamos, não tem só um sentido, digamos “representacional”, mas envolve um elemento de juízo, de valoração.

Mas a grande questão é saber o que é esse “si mesmo” que, por definição, está “dentro” e que se está tentando dar a conhecer. Como introdução, tentemos uma abordagem indireta da questão como forma de melhor apreciar sua extensão.

Rousseau pensa seu projeto autobiográfico alternativamente sob dois modos: o retrato e a história¹. Já no primeiro preâmbulo das *Confessions*, Rousseau usa indiferentemente tanto a analogia pictórica quanto imagens que acentuam a temporalidade. No mesmo parágrafo, por exemplo, fala tanto em um “modelo interior” quanto no “encadeamento de afecções secretas” (OC I, 1149). Ora diz que escreve a “história de [sua] alma”, ora afirma que vai trabalhar na “câmara escura”:

¹ P. Lejeune, em sua tentativa de definir o gênero autobiográfico, propõe distinguir autobiografia e auto-retrato nos seguintes termos: “L’autobiographie est avant tout un *récit*, qui suit dans le temps l’*histoire* d’un individu, alors que l’essai ou l’autoportrait (...) sont avant tout des tentatives de synthèse, dans lesquelles le texte s’ordonne logiquement, selon une série de points de vue, ou selon les étapes d’une analyse, et non pas chronologiquement”. *L’autobiographie en France*, Paris, A. Colin, p. 33. Sobre a distinção autobiografia/retrato, ver também Starobinski, *La transparence...*, pp. 223-225; ver ainda MacCannell, Juliet Flower, “History and Self-Portrait in Rousseau’s Autobiography”, *Studies in Romanticism*, 1974, 13, nº 4.

C'est ici de mon portrait qu'il s'agit et non pas d'un livre. Je vais travailler dans la chambre obscure; il n'y faut point d'autre art que de suivre exactement les traits que je vois marqués (OC I, 1154).

Já vimos que a passagem das *Confessions* aos *Dialogues* marcou-se por uma escolha pela nitidez da representação de si mesmo oferecida ao leitor, e que essa escolha implicou uma outra em favor da fixidez do caráter contra a fluidez da história da alma. Mas não se deve pensar aqui em termos de evolução, como se uma opção inicial pela história fosse posteriormente substituída por outra opção pelo retrato: retrato e história, como mostra o preâmbulo de 1764, estão presentes desde o início e lado a lado. Essa flutuação mesma já é reveladora da profundidade com que Rousseau pensava e repensava os problemas da auto-expressão.

Certamente, a escolha da forma sob a qual o indivíduo quer dar-se a conhecer não é indiferente. “Retrato” ou “história”, cada uma dessas formas preenche funções determinadas — e põe problemas específicos. B. Gagnebin e M. Raymond, na introdução que escreveram para sua edição das *Confessions*, chamam a atenção para o fato de que, no século XVIII ainda, o “retrato” era um gênero literário razoavelmente codificado, de tal modo que “fazer seu retrato” segundo suas regras podia significar, finalmente, abrir mão de representar da melhor maneira a sua singularidade própria (cf. OC I, xxxii). É pouco provável que Rousseau tenha alguma vez pensado em escrever um auto-retrato à maneira daqueles que, no século anterior, tinham sido moda no meio mundano. De todo modo, é certo que uma parte de sua opção pela história é motivada por sua preocupação com a expressão de sua singularidade. Já em 1762 (dois anos antes, portanto, de iniciar a redação das *Confessions*), escrevendo a Malesherbes, Rousseau confrontava-se com o que lhe parecia a dificuldade básica que teria de enfrentar ao tentar dar-se a conhecer:

Une ame paresseuse qui s'effraye de tout soin, un temperament ardent, bilioux, facile à s'affecter et sensible à l'excès à tout ce qui l'affecte semblent ne pouvoir s'allier dans le même caractère, et ces deux contraires composent pourtant le fond du mien. Quoique je ne puisse resoudre cette opposition par des principes, elle existe pourtant, je la sens, rien n'est plus certain, et j'en puis du moins donner par les faits une espece d'historique qui peut servir à la concevoir (OC I, 1134)².

A história, assim, cumpre a função primária de fazer justiça à singularidade do caráter. Só algo com a forma de uma narrativa, que se desenrola no tempo, é capaz de dar conta de expressar o que chamamos *eu*. A história permite ao mesmo tempo, por um lado, levar em conta uma motivação mais complexa e, por outro, avaliar melhor o que é natural ou original e o que é adquirido — e essas duas coisas são essenciais para Rousseau, na medida em que para ele o conhecimento de si mesmo e, sobretudo, a vontade de dar-se a conhecer estão intimamente

² É interessante notar que nos *Dialogues*, ao não usar a história nesse sentido (ou seja, com uma intenção de justificar a aparente incoerência, desvelando a unidade para além da contradição), Rousseau vai, por um lado, insistir mais firmemente em análises e raciocínios psicológicos e, por outro, vai multiplicar os apelos ao sentimento.

associadas à necessidade de aferir corretamente o valor de um indivíduo. Ele diz no preâmbulo de Neuchâtel:

Pour bien connoître un caractère il y faudroit distinguer l'acquis d'avec la nature, voir comment il s'est formé, quelles occasions l'ont développé, quel enchainement d'affections secretes l'a rendu tel, et comment il se modifie pour produire quelquefois les effets les plus contradictoires et les plus inattendus. Ce qui se voit n'est que la moindre partie de ce qui est; c'est l'effet apparent dont la cause interne est cachée et souvent très compliqué (OC I, 1149).

No entanto, mais do que funções distintas, cada uma das formas — retrato ou história — põe questões importantes quanto ao objeto a que se refere. Em certa medida, a diferença na forma de expressão determina uma diferença na maneira como em cada caso é concebido o objeto (o “si mesmo”) que se quer dar a conhecer³. Se parece exagerado dizer que a cada forma corresponde um objeto diferente — de tal modo que o eu do auto-retrato não seria o mesmo eu da autobiografia —, em todo caso é verdade que a luz jogada sobre ele pelo retrato ou pela história tem diferenças suficientemente importantes para fazer mudar completamente o seu aspecto.

A flutuação de Rousseau entre a analogia pictórica e o modelo histórico reflete tensões que ocorrem em um nível mais profundo de sua reflexão. Vamos tentar reconstituir uma parte dessa reflexão em torno de dois problemas. O primeiro diz respeito à idéia de modelo. O segundo refere-se à noção de representação.

A analogia pictórica, tomada literalmente, implica a existência de um modelo. No preâmbulo de Neuchâtel, como já notamos, Rousseau não hesita em falar em um modelo interior. No terceiro *Dialogue*, Rousseau fala ainda no modelo da natureza que encontra em seu próprio coração e que pinta em suas obras. Não é exatamente claro o que é esse modelo. Nos dois exemplos citados, mostra-se mais uma vez a mistura das perspectivas singular e universal que caracteriza o projeto de Rousseau: no preâmbulo de 1764, o modelo interior é aquilo que o indivíduo é realmente, é o objeto ideal a que deve visar qualquer tentativa de retratá-lo (embora, acrescenta Rousseau, um outro que não o próprio indivíduo não possa vê-lo e ele próprio, em geral, não quer mostrar); no trecho do terceiro *Dialogue*, o modelo é inequivocamente a natureza. Seja como for, Rousseau afirma em todo caso a existência de algo lá, no interior, que é o referente de toda tentativa de auto-expressão.

A idéia de modelo implica, em primeiro lugar, anterioridade: algo está dado à representação. E implica também uma idéia de unidade, de identidade. É comum, entre os teóricos contemporâneos dos gêneros literários associados à auto-expressão, denunciar a limitação dessas suposições. M. Beaujour, por exemplo, em seus estudos sobre a “retórica do auto-retrato”⁴, volta-se para o sentido da analogia com a pintura e tenta mostrar como a

³ Lejeune, op. cit., p. 34, aponta o fato de que o surgimento da autobiografia na segunda metade do século XVIII está associado a uma mudança na idéia de pessoa.

⁴ “Autobiographie et autoportrait”, em *Poétique*, n° 32, 1977, 442-458; incorporado a *Miroirs d'encre. Rhétorique*

suposição ilusória do modelo interior acessível a um esforço pessoal de introspecção acaba finalmente na impessoalidade. Ao contrário do pintor, diz ele, a experiência inicial do auto-retratista literário é a experiência do vazio, da ausência do modelo a ser representado: "l'autoportrait est d'abord un *objet trouvé* auquel l'écrivain confère une fin d'autoportrait en cours d'élaboration". Essa posição implica uma maneira de compreender a subjetividade em sua relação com a escrita (particularmente a escrita sobre si mesmo) que leva a identificar, em última análise, o *eu* (presumivelmente o ponto de partida, enquanto modelo) com o próprio discurso, com o livro. O auto-retrato, diz ele, é "pur discours oiseux, livresque. Livre parmi les livres". Em função disso, Beaujour formula então a hipótese em que baseia seu estudo: o auto-retrato, longe de ser a expressão de "quem" ou do "quê" é o autor, é o produto de uma retórica, de um "fundo" impessoal, cultural, tradicional:

L'autoportraitiste ne sait jamais clairement où il va, ni ce qu'il fait. Mais sa culture, la tradition le savent pour lui: car ce sont elles qui lui fournissent les catégories toutes faites qui lui permettent de ventiler ses miettes de discours, ses souvenirs, ses fantasmes.

Após a experiência do vazio, sucede-se imediatamente uma pletora, para usar ainda um termo do autor, que se organiza, tentando preencher esse espaço vago, em torno do lugar-comum.

Seja qual for o valor dessa análise, ela tem o mérito de chamar a atenção para o problema do objeto do conhecimento de si mesmo já dentro do tema mais amplo do desdobramento implicado pelo ato de autoconhecer-se ou de dar-se a conhecer. Diante disso, vem imediatamente à memória o exemplo de Montaigne. Antes de mais nada, a sua célebre descrição do seu espírito *faisant le cheval échappé*⁵. E, ligada a isso, sua idéia tantas vezes repetida da consubstancialidade entre homem e livro. Tudo leva a pôr-se a questão: afinal, há algo lá de que se possa fazer um retrato? Entenda-se: algo anterior ao retrato e, em algum sentido, independente dele, ou seja, que possua uma unidade, uma identidade próprias. A questão da identidade era central para Montaigne. Também ele escuta a "antiga lição da filosofia", para usar a expressão de Starobinski⁶, e busca retomar a posse de si mesmo através de um movimento "para dentro". A questão da unidade, da identidade, portanto, posta nos termos tradicionais da posse de si mesmo, tirava seu sentido da oposição entre a dispersão no mundo e a concentração em si mesmo. A unidade buscada é a unidade de uma vida regrada, o imperativo é o de dar forma à sua vida. Ora, a conquista dessa unidade começa, no entanto, por um desdobramento, implicado pelo movimento reflexivo sobre si mesmo. Os atos que finalmente tornam possível a posse de si mesmo são sempre auto-referenciais, são sempre reflexivos. Mas, como nota Starobinski, esse desdobramento inicial, ao invés de trazer a unidade prometida, "torna-se o princípio de uma

de l'autoportrait. Paris, Seuil, 1980.

⁵ *Essais*, Livro I, cap. VIII (*Oeuvres Complètes*, Bib. de la Pléiade, p. 34).

⁶ Starobinski, Jean. *Montaigne en mouvement*. Paris, Gallimard, 2ªed, 1993, p. 37.

pluralização rápida”⁷. É daí que, em Montaigne, surge a idéia de “pintar-se”: diante da impossibilidade de dominar a multiplicidade que seu espírito, “conversando consigo mesmo”, engendra, resta-lhe reforçar a sua atitude de observador de si mesmo e tentar “fazer a lista” das “quimeras e monstros fantásticos” que se apresentam diante dele. Há um deslizamento da idéia de posse de si como domínio, como submissão do múltiplo, para a idéia de controle como *mettre en rolle*, como *contreroller*. E, paralelamente, uma mudança também na idéia de identidade: embora uma identidade prévia, inicial, ainda esteja afirmada na figura do observador, do *contrerolleur*, cada vez mais, como nota ainda Starobinski, a tarefa de estabilização é transferida para a escrita e para o livro⁸.

“Pintar-se”, assim, significa dizer essa multiplicidade que se desvela quando o indivíduo dobra-se sobre si mesmo. O autoconhecimento de que Montaigne dá o exemplo nos seus *Essais* é menos a apreensão de uma essência imutável do que uma exploração continua das “profundezas opacas” e das “sinuosidades internas” do espírito⁹. Descrevendo sua própria atitude, diz: “Les autres forment l’homme; je le recite” (III, II, 782).

Diante da fluidez do objeto, no entanto, que não se fixa em um ponto, mas, ao contrário, espalha-se por entre opiniões, experiências, gostos os mais diversos, o que Montaigne “pinta” é algo que se assemelha mais a uma paisagem do que propriamente a um retrato. Repetidamente, refere-se à mobilidade de seu objeto¹⁰, e quando diz que é de sua “essência” que escreve, é para marcar a distância entre seus ensaios e uma descrição de sua vida, de seus “gestos”¹¹. É bem verdade que reconhece também que cada alma tem sua “forma mestra”¹², mas essa “forma” é antes uma direção do que um molde e não se dissocia totalmente do efeito “enformador” implícito mesmo na atitude de “escutar-se” e, mais ainda, na de “pintar-se”.

Mas, para Rousseau, a questão do modelo aparece sob uma luz um pouco diferente. Rousseau compartilha inteiramente com Montaigne a noção de que a auto-exploração é um gesto de apropriação de si que se confunde finalmente com a fruição de si mesmo. Rousseau, no entanto, de forma muito mais dramática do que Montaigne, está preocupado com a questão da

⁷ Op. cit., p. 53.

⁸ Op. cit., pp. 56, 68.

⁹ Daí sua consciência lúcida a respeito das dificuldades do conhecimento de si. Ver, p. ex., pp. 358, 979, 1006 (ed. cit.). Essa consciência vai-se pouco a pouco cristalizar em torno da idéia de que a interioridade é, finalmente, inesgotável, o que não deixa de provocar um certo pessimismo quanto ao poder da introspecção. Um século depois de Montaigne, La Rochefoucauld vai dizer sobre o amor-próprio que “on ne peut sonder la profondeur, ni percer les ténèbres de ses abîmes” (máx. 1 da primeira edição, suprimida).

¹⁰ Ver, p. ex., pp. 319, 321, 656, 782.

¹¹ “Ce ne sont pas mes gestes que j’écris, c’est moy, c’est mon essence”, II, VI, 359. A oposição sugerida entre gestos e essência remete a outras oposições freqüentemente usadas por Montaigne: dentro e fora, público e privado.

¹² Ver III, II, 789.

verdade em conexão com o ato de dar-se a conhecer. Além da fruição de si, a motivação básica do empreendimento autobiográfico de Rousseau é o de retificar os juízos dos outros sobre ele próprio, apresentando a eles não só uma imagem verdadeira, como também uma justificativa do que nela pode parecer bizarro. E o preâmbulo de Neuchâtel dá a entender que essa verdade da imagem deve ser compreendida, antes de mais nada, como correspondência e fidelidade ao modelo interior.

Rousseau, portanto, não se põe a questão da existência ou não do modelo e apenas raramente a do acesso a ele — ele sente seu coração, não se cansa de repetir, basta entrar em si mesmo para encontrar sua alma. A questão que o atormenta diz respeito à maneira de representar adequadamente esse modelo para os demais. A opção pela história da alma como melhor forma de retratá-lo é uma resposta a essa questão — resposta duplamente interessante, na medida em que implica também uma tese sobre a natureza do *moi*.

Do que trata exatamente uma história da alma? Já no preâmbulo de Neuchâtel, Rousseau dizia como justificativa para apresentar sua autobiografia ao público:

Et qu'on n'objecte pas que n'étant qu'un homme du peuple, je n'ai rien à dire qui mérite l'attention des lecteurs. Cela peut être vrai des événemens de ma vie: mais j'écris moins l'histoire de ces événemens en eux-mêmes que celle de l'état de mon ame, à mesure qu'ils sont arrivés. Or les ames ne sont plus ou moins illustres que selon qu'elles ont des sentimens plus ou moins grands et nobles, des idées plus ou moins vives et nombreuses. Les faits ne sont ici que des causes occasionnelles. Dans quelque obscurité que j'aye pu vivre, si j'ai pensé plus et mieux que les Rois, l'histoire de mon ame est plus intéressante que celle des leurs. (OC I, 1150)

A história da alma é, assim, mais precisamente, uma história dos estados da alma. Já aludimos ao fato de que esses estados tendem a adquirir uma certa autonomia diante dos eventos que são suas causas ocasionais. Esses estados são reações ou afecções da alma, pensamentos eventualmente, quase sempre sentimentos. A história da alma corresponde exatamente às cadeias de afecções ou de sentimentos que compõem, afinal, o que o indivíduo é mais intimamente. No entanto, na medida em que identificamos o objeto da autobiografia com a cadeia de afetos, a idéia mesma de “história” parece enfraquecer-se e diluir-se. De fato, a história da alma, entendida como uma tentativa de reproduzir e expressar objetivamente a cadeia de afecções secretas, tem muito pouco em comum com uma história de eventos, com a história dos eventos de uma vida. A narrativa desses eventos só tem sentido na medida em que eles remetem aos afetos, aos sentimentos que o acompanharam — e, na verdade, deram-lhe propriamente sentido. O uso aqui do termo “história” remete apenas ao caráter temporal dessa cadeia, que acompanha os eventos de uma vida e forma-se paralelamente a eles. Assim, a oposição mesma entre “retrato” e “história” perde um pouco de sua força: o apelo à história da vida é apenas uma tentativa de encontrar um meio de melhor reproduzir, de melhor retratar, as cadeias de afetos que, afinal, são o que realmente importa. Se há um modelo a ser imitado e exposto aos demais, ele não é outro senão essas “cadeias de afecções secretas” de que fala Rousseau várias vezes.

Voltemos agora nossa atenção para o problema da representação do *moi* — e veremos ser confirmada essa superação da alternativa retrato ou história. Desde que lhe surgiu a idéia de escrever sobre si mesmo, Rousseau preocupava-se com o problema da verossimilhança¹³. O preâmbulo de *Neuchâtel* ainda reflete essa preocupação (cf. p. 1149), que já se manifestava antes, como mostram as reflexões agrupadas sob o título *Mon portrait*¹⁴. A semelhança, tratando-se de um retrato, parece ser uma exigência razoável: um retrato, por definição, deve ter semelhança com o seu modelo. Mas como entender aqui, no caso de um texto autobiográfico, essa “semelhança”? A que tipo de exigências está submetida? Com efeito, a analogia entre representação pictórica e texto literário, se por um lado põe à mostra uma mesma submissão a “imperativos miméticos e retóricos”¹⁵, não deixa especialmente clara a maneira como se deve aplicar ao texto a noção de semelhança. Essa noção, enquanto está apoiada preguiçosamente na analogia pictórica, acaba revelando-se simples demais para os propósitos de Rousseau, como ele próprio parece lucidamente se dar conta no final da vida, na quarta *Promenade des Rêveries*. Enfatizando sempre a necessidade de fazer visível o invisível, Rousseau traz cada vez mais para a frente da cena a noção de expressão¹⁶. Escrevendo a Dom Deschamps, Rousseau diz:

¹³ Ver Saisselin, R. G. “Rousseau and portraiture: from representation to fiction”. *SVEC*, 60, 1968, 201-224. Ver também Starobinski, J., *La transparence...*, cap. VII.

¹⁴ Ver, por exemplo, os fragmentos 6, 8, 9 e 12, OC I, pp. 1121-1122.

¹⁵ Ver Beaujour, Michel. “Des miroirs ambigus: l’autoportrait pictural et l’autoportrait littéraire dans leurs rapports à l’imitation”. *Michigan Romance Studies*, 1, 1980, pp. 1-17. Ver ainda Plantié, Jacqueline, *La mode du portrait littéraire en France, 1641-1681*. Paris, Champion, 1994.

¹⁶ “Expressão” tinha seu lugar no vocabulário estético da época e ligava-se à idéia de representação das emoções, dos sentimentos ou, em geral, como diz o abbé Mallet no verbete “Expression (Belles-Lettres)” da *Encyclopédie*, “de la pensée”. “L’expression est donc la manière de peindre ses idées, & de les faire passer dans l’esprit des autres”, continua o abbé. Dois elementos, portanto, entram nesta definição: de um lado, uma qualidade do autor ou da obra, que, na formulação de Mallet, pode bem remeter à idéia de estilo; de outro, a idéia de comunicação, que pode vir associada, por exemplo, à eloquência. Rousseau ressalta o aspecto comunicativo associado à idéia de expressão. No *Dictionnaire de musique*, verbete “Expression” (OC V, 818 ss.), define expressão como “qualité par laquelle le musicien sent vivement et rend avec énergie toutes les idées qu’il doit rendre, et tous les sentiments qu’il doit exprimer”. Logo em seguida, Rousseau reconhece, ao lado da “expressão da composição”, uma “expressão da execução”. Posta assim, expressão é primariamente qualidade do músico, transmitida sucessivamente à obra, ao intérprete e ao público. Mas é mais do que o estilo e está diretamente relacionada à sensibilidade. Quanto às relações entre expressão e imitação, são significativos os dois outros verbetes da *Encyclopédie* relacionados ainda aos sentidos estéticos de expressão. Calusac, autor do verbete “Expression (Opéra)”, define: “C’est le ton propre au sentiment, à la situation, au caractère de chacune des parties du sujet qu’on traite. La Poésie, la Peinture & la Musique sont une imitation. (...) Chacun de ces arts a & doit avoir une expression, parce qu’on n’imite point sans exprimer, ou plutôt que l’expression est l’imitation même”. Watelet, logo em seguida, no verbete “Expression (Peinture)”, distingue: “Le mot *expression* s’applique aux actions & aux passions, comme le mot *imitation* s’adapte aux formes & aux couleurs: l’un est l’art de rendre des qualités incorporelles, telles que le mouvement & les affections de l’ame: l’autre est l’art d’imiter les formes (...) & les couleurs (...)”. Sobre as relações entre expressão e imitação, ver ainda Abrams, M. H. *The Mirror and the Lamp*, especialmente caps. III e IV. Mais especificamente dentro do contexto musical, mas com um alcance maior, ver as análises de Didier, Béatrice em *La musique des Lumières*, cap. 1: “Le beau musical: de l’imitation à l’expression”.

Au reste, je suis persuadé qu'on est toujours très bien peint lorsqu'on s'est peint soi-même, quand même le portrait ne ressembleroit point¹⁷

Montaigne já dizia que “tout mouvement nous découvre” (I, L, 290). A questão sobre a fidelidade da representação desloca-se pouco a pouco¹⁸: não se trata mais apenas do que é semelhante, mas do que é significativo ou revelador. Mais significativa das intenções de Rousseau, afinal, não é sua preocupação com o problema da verossimilhança, mas, sim, sua vontade de tornar sua alma transparente ao leitor¹⁹. Isto não deixará de erguer novas exigências, bastante fortes, à linguagem e à comunicação.

As reflexões de Rousseau em torno da noção de um modelo interior e da forma de melhor representá-lo levam-no finalmente tanto a modificar o sentido de “história”, aplicada à auto-expressão, quanto a implodir os limites da analogia pictórica. Essas transformações refletem-se diretamente sobre a noção de verossimilhança. Isso fica especialmente claro nas reflexões de Rousseau sobre o sentido e o estatuto da ficção. A quarta *Promenade des Rêveries* é toda ela dedicada a uma reflexão sobre a verdade e a mentira²⁰. Resumamos rapidamente alguns resultados a que chega Rousseau em sua meditação.

Rousseau concentra suas reflexões em torno de duas questões gerais. A primeira é “quand et comment on doit à autrui la vérité, puisqu'on ne la doit pas toujours”; a segunda é “s'il est des cas où l'on puisse tromper innocemment” (OC I, 1026). A resposta à primeira questão aponta uma relação entre as idéias de verdade e utilidade. Dizer que a verdade é algo devido ao outro só tem sentido, diz Rousseau, se associamos a ela a idéia de utilidade:

Dans l'ordre moral rien n'est inutile non plus que dans l'ordre physique. Rien ne peut être dû de ce qui n'est bon a rien, pour qu'une chose soit due il faut qu'elle soit ou puisse être utile. Ainsi la vérité due est celle qui interesse la justice et c'est profaner ce nom sacré de vérité que de l'appliquer aux choses vaines dont l'existence est indifférente à tous et dont la connoissance est inutile à tout. La vérité, dépouillé de toute espèce d'utilité même possible, ne peut donc pas être une chose due, et par consequent celui qui la tait ou la deguise ne ment point. (OC I, 1027)

¹⁷ A Dom Deschamps, 12 de setembro de 1761. *Lettres philosophiques*, p. 69.

¹⁸ Ver Diaconoff, Suellen, “Identity and Representation in the Prose and Painted Portrait”, *French Literature Series: Autobiography in French Literature*, 12, 1985, pp 61-70: “To the question of what are the necessary conditions for something to be a representation of something else, Rousseau seems (...) to reject the notion of similitude, copy or likeness” (p. 64). Ver também Starobinski, *La transparence...*, pp. 237 ss.

¹⁹ “Je voudrais pouvoir en quelque façon rendre mon ame transparente aux yeux du lecteur (...)” (OC I, 175). Ch. Taylor, a respeito do que caracteriza como uma concepção “expressivista” da arte e da linguagem, diz: “a purely mimetic understanding of the work is no longer enough. Because the aim is not to portray but to transfigure through the representation, to render the object 'translucent'”. Ver *Sources of the self*, caps. 21 e 23.

²⁰ Ver a análise de Bento Prado em “Não dizer a verdade equivale a mentir?”, *Discurso*, 1983, nº 15.

A resposta à segunda questão geral introduz uma distinção entre mentira e ficção. É no intervalo entre a intenção daquele que diz e os efeitos produzidos pelo que ele diz que se define a mentira. Rousseau começa desqualificando os efeitos em favor da intenção:

Juger des discours des hommes par les effets qu'ils produisent c'est souvent mal les apprecier. Outre que ces effets ne sont pas toujours sensibles et faciles à connoître, ils varient à l'infini comme les circonstances dans lesquelles ces discours sont tenus. Mais c'est uniquement l'intention de celui qui les tient qui les apprécie et détermine leur degré de malice ou de bonté. Dire faux n'est mentir que par l'intention de tromper, et l'intention même de tromper loin d'être toujours jointe avec celle de nuire a quelquefois un but tout contraire. (id., 1028/1029)

Por outro lado, apenas a intenção, no entanto, não é suficiente, na medida em que se desdobra em intenção de enganar e intenção de prejudicar, que, como ele observa, nem sempre se sobrepõem:

Mais pour rendre un mensonge innocent il ne suffit pas que l'intention de nuire ne soit pas expresse, il faut de plus la certitude que l'erreur dans laquelle on jette ceux à qui l'on parle ne peut nuire à eux ni à personne en quelque façon que ce soit. Il est rare et difficile qu'on puisse avoir cette certitude; aussi est-il difficile et rare qu'un mensonge soit parfaitement innocent. Mentir pour son avantage à soi-même est imposture, mentir pour l'avantage d'autrui est fraude, mentir pour nuire est calomnie: c'est la pire espèce de mensonge. Mentir sans profit ni préjudice de soi ni d'autrui n'est pas mentir: ce n'est pas mensonge, c'est fiction. (id., 1029)

A mentira, portanto, não se define inteiramente pela intenção de enganar, mas pela intenção de prejudicar associada às consequências para aqueles a quem se mente. Daí a possibilidade de distinguir dentro do gênero da não-verdade a espécie da mentira da espécie da ficção: embora dizer uma ficção seja intencionalmente não dizer a verdade, a ficção não corresponde a um desejo de adquirir vantagem para si mesmo ou de prejudicar diretamente o outro — ou seja, como diz Rousseau, do ponto de vista da justiça ou do que é devido ao outro, a ficção é, no pior dos casos, inócua e indiferente.

Assim, referindo-se às suas *Confessions*, Rousseau reconhece não ter dito sempre a verdade — mas o lote de não-verdades exclui decididamente a mentira e constitui-se exclusivamente de ficções. E essas ficções, resultantes, de um lado, das lacunas da memória e, de outro, da atividade da imaginação, preenchem uma função que, ao invés de contrariar, reforçam uma das finalidades primária das *Confessions*, a fruição de si mesmo:

J'écrivois mes *Confessions* déjà vieux, et dégoûté des vains plaisirs de la vie que j'avois tous effleurés et dont mon cœur avoit bien senti le vide. Je les écrivois de mémoire; cette mémoire me manquoit souvent ou ne me fournissoit que des souvenirs imparfaits et j'en remplissois les lacunes par des détails que j'imaginois en supplement de ces souvenirs, mais qui ne leur étoient jamais contraires. J'aimois à m'étendre sur les momens heureux de ma vie, et je les embellissois quelquefois des ornemens que de tendres regrets venoient me fournir. (id., 1035)

Através da imaginação, a ficção, no caso específico da expressão de si mesmo, pode exprimir um contato às vezes mais íntimo e profundo consigo mesmo do que o proporcionado, por exemplo, pela memória, mesmo a mais fiel. E essa fidelidade a si mesmo proporcionada pela imaginação e pela ficção já não se dá mais sob o modo da verossimilhança. A fidelidade aos fatos

é substituída pela fidelidade a uma verdade de outro tipo, uma verdade moral, uma que, diz Rousseau, represente as afecções naturais ao coração humano. Com isso, a ficção mesma ganha um novo dimensionamento: pelo que ela pode mobilizar, sua eficácia pode ser mais marcada do que a da verdade pura e simples. Não só inócua ou indiferente, a ficção pode ter positivamente um efeito muito importante²¹.

Toda essa reflexão em torno das formas da auto-expressão levam Rousseau, à medida em que avança em sua exploração de si mesmo, a ir paulatinamente tomando conta das dificuldades do empreendimento. Examinar as maneiras como as reconhece e, eventualmente, como as enfrenta, pode ajudar-nos a jogar nova luz sobre a natureza do *moi*.

2. Obstáculos

Há um problema básico no conhecimento de si: o desdobramento implicado por seu caráter reflexivo. Esse problema básico desdobra-se em uma série de dificuldades que oferecem obstáculo seja à pretensão de completar o conhecimento de si mesmo, seja à tentativa de dar-se a conhecer. A primeira delas diz respeito justamente à capacidade de realizar esse movimento sobre si mesmo, à capacidade de introspecção. “La plus utile et la moins avancée de toutes les connoissances humaines me paroît être celle de l’homme” — é assim que Rousseau inicia seu *Discours sur l’origine de l’inégalité*. O sentido que queria dar à afirmação é imediatamente precisado por uma nota em que, apoiando-se na autoridade de Buffon, citado textualmente, lembra como o interesse eventual que o homem tem no conhecimento de si mesmo é finalmente traído pelo fato de que os meios do conhecimento (notadamente, os sentidos), “unicamente voltados à nossa conservação”, diz o texto, estão fundamentalmente voltados para fora, para o mundo (OC III, 195).

Alguns anos mais tarde, nas *Lettres morales*, Rousseau reafirma a dificuldade:

Malheureusement, ce qui nous est précisément le moins connu est ce qu’il nous importe le plus de connoître savoir l’h[omme]. Nous ne voyons ni l’ame d’autrui, parce qu’elle se cache, ni la nôtre, parce que nous n’avons point de miroir intellectuel. Nous sommes de tout point aveugles, mais aveugles nés qui n’imaginons pas ce que c’est la vue, et ne croyant manquer d’aucune faculté voulons mesurer les extrémités du monde tandis que nos courtes lumières n’atteignent comme nos mains qu’à deux pieds de nous. (OC IV, 1092)

De que maneira, então, conhecer o eu²²? Há aqui, na verdade, duas questões em uma. Há, inicialmente, uma questão sobre o modo de conhecer a existência do *moi*. Pelo fato de que “eu existo”, Rousseau passa rapidamente. Através do vigário saboiano, diz:

²¹ Rousseau não deixará de usar argumentos desse tipo para justificar sua incursão no romance, com a *Nouvelle Héloïse*. Ver, por exemplo, o segundo prefácio dessa obra, subintitulado *Entretien sur les romans*. Sobre isso, ver Prado, Bento, “Romance, moral e política no século das luzes”.

²² Ver, sobre tudo isso, Perkins, Jean. *The Concept of the Self in the French Enlightenment*. Genève, Droz, 1969 e Davies, Catherine. “Conscience” as Consciousness. *The Idea of Self-Awareness in French Philosophical*

J'existe et j'ai des sens par lesquels je suis affecté. Voilà la première vérité qui me frappe, et à laquelle je suis forcé d'acquiescer. (OC IV, 570)

Mas essa primeira evidência é imediatamente seguida da primeira dúvida:

Ai-je un sentiment propre de mon existence, ou ne la sens-je que par mes sensations? Voilà mon premier doute, qu'il m'est, quant à présent, impossible de résoudre. (id., 570/571)

Essa primeira dúvida leva à outra questão: o que é exatamente o eu? O vigário vai concluir finalmente pela existência da alma, o que é, em parte, uma resposta à pergunta sobre o que é o eu. Mas uma resposta completa envolve a consideração das relações entre o eu e os elementos que o compõem: sensações, idéias, sentimentos.

A questão, fundamentalmente, é a que Rousseau põe através do vigário: o que é o eu, se fizermos abstração das experiências — afecções de todo tipo — que se confundem com a consciência que tenho de mim mesmo? Será ainda alguma coisa? Quando não se passa de imediato à idéia de alma, a resposta mais comum entre os filósofos do século XVIII é a de que o eu não se distingue do conjunto de suas sensações. É o que diz, por exemplo, Condillac a respeito de sua estátua (ainda limitada, é verdade, ao sentido do olfato): seu eu é a consciência do que ela é (isto é, o que ela está sentindo neste momento) e a lembrança do que foi (isto é, do que já sentiu antes)²³. Locke já insitia na continuidade da consciência como critério da identidade pessoal. À medida em que se evitava recorrer diretamente à noção de substância, a referência a uma faculdade que garantisse essa continuidade era necessária. É à memória que, em geral, cabia essa tarefa de fornecer a garantia da continuidade. O próprio Rousseau aceita a hipótese. Referindo-se ao grau de desenvolvimento que Émile atinge ao sair da primeira infância, ele diz:

C'est à ce second degré que commence proprement la vie de l'individu: c'est alors qu'il prend la conscience de lui-même. La mémoire étend le sentiment de l'identité sur tous les momens de son existence, il devient véritablement un, le même (...). (OC IV, 301)

Nesta medida — na medida em que está comprometida com a própria integridade ou continuidade do *moi* —, a memória pode ser também vista, por outro lado, como instrumento privilegiado para sua exploração. Mas, por outro, a memória pode também parecer muito frágil como garantia última da unidade do *moi*. Rousseau vê um outro meio de atingir o eu, um meio que garante acesso não só ao fato da existência, mas também à evidência da unidade, da continuidade do *moi*. Esse meio é o sentimento da existência. Estaremos nos ocupando desse sentimento e de sua relação com a maneira de pensar o eu no próximo capítulo. Aqui ressaltamos apenas seu uso possível como uma resposta à dificuldade da introspecção. O acesso ao eu pelo

²³ *Traité des sensations*, chap. VI, sec. 3.

sentimento é imediato, o que aparentemente suspende por um momento a dificuldade fundamental do desdobramento, a ausência, nos termos de Rousseau, de um “espelho intelectual”.

No entanto, essa coincidência perfeita, no sentimento da existência, entre o sujeito e o objeto, deixa ainda um resíduo de problemas, sobretudo quando o ato de conhecer-se quer desdobrar-se em expressão de si mesmo. Falar de si mesmo para os outros, afinal, significa pôr-se para eles como um objeto, mas de uma maneira peculiar: o que um auto-retrato ou uma autobiografia pretendem apresentar é a perspectiva peculiar do *moi* sobre si mesmo²⁴. Como conseguir essa objetivação do *moi* e, ao mesmo tempo, ser fiel àquela intuição original através do sentimento da existência? Uma nova exigência de desdobramento, aparentemente mais forte, porque ligada às necessidades da comunicação, surge aqui. É com ela que Rousseau luta nos *Dialogues*. O método de “Rousseau”, dissemos, é uma tentativa de dar um conteúdo objetivo ao conhecimento de si mesmo. Toda a ambição de Rousseau nesse texto, como vimos, é a de mostrar com que olhos veria, se fosse outro, um homem tal como ele próprio é. No entanto, em certa medida, ele não é bem sucedido. Nesse método, como vimos, a noção de *carâter*, justamente por sua aparente “objetividade”, ganha um lugar destacado. Mas o *carâter*, comparado com o que se tem acesso através do sentimento da existência, é ainda superficial. Essa é uma dificuldade que Rousseau jamais resolve positivamente. As *Rêveries*, se podem ser vistas como uma resposta a esse problema, são-no apenas na medida em que o descartam ou passam ao largo dele. Mas antes de chegar a elas, há um problema clássico, relacionado a um outro sentido de objetividade: afinal, é mesmo legítimo afirmar o privilégio da perspectiva da primeira pessoa sobre o eu? Não estará essa perspectiva essencialmente comprometida, por exemplo, pelo amor-próprio?

No preâmbulo de Neuchâtel, como vimos, Rousseau já denunciava a *double illusion de l'amour-propre*. De início, essa dupla ilusão aplica-se ao conhecimento dos motivos das ações: fazendo-se a regra de tudo, o indivíduo cai na armadilha do amor-próprio:

Soit en prêtant fausement à ceux que nous jugeons les motifs qui nous auroient fait agir comme eux à leur place; soit dans cette supposition même, en nous abusant sur nos propres motifs, faute de savoir nous transporter assez dans une autre situation que celle où nous sommes. (OC I, 1148)

O ponto fraco de que se vale aqui o amor-próprio para armar sua armadilha é a incapacidade do indivíduo de pôr-se a uma distância conveniente de si mesmo — ou, posto de outra forma, a incapacidade do indivíduo de lidar com a tensão entre singularidade e generalidade implícita na tentativa de compreender e julgar o outro. No primeiro caso, essa incapacidade leva-o a explicar qualquer comportamento a partir de motivos idiossincráticos. No segundo, a incapacidade de “transportar-se” a uma outra situação provoca, em retorno, a autodecepção.

²⁴ Sobre isso, ver Lloyd, Genevieve. “The Self as Fiction: Philosophy and Autobiography”, *Philosophy and Literature*, 10, 1986, nº 2, 168-185.

Mas o amor-próprio não age apenas no que diz respeito ao conhecimento dos motivos. O amor-próprio é um mestre de disfarces:

Nul ne peut écrire la vie d'un homme que lui-même. Sa manière d'être intérieure, sa véritable vie n'est connue que de lui; mais en l'écrivant il la déguise; sous le nom de sa vie, il fait son apologie; il se montre comme il veut être vu, mais point du tout comme il est. (OC I, 1149)

Para além dos motivos, o amor-próprio afeta também — e primariamente — a percepção das qualidades próprias²⁵. “Motivos” e “defeitos” (ou vícios) são os dois elementos mascarados pela sua ação.

A psicologia moral do século XVII já havia explorado largamente o “país do amor-próprio”. O gosto pelo exame de consciência, a pretensão de erguer uma ciência do homem, sem esquecer as práticas sociais mundanas, responsáveis, por exemplo, pelo desenvolvimento da moda dos retratos literários e, em certa medida, pelo florescimento da literatura dos chamados “moralistas” — tudo isso ganhou forma, ao longo do século, em inúmeros tratados e ensaios sobre o “conhecimento de si mesmo e dos homens”²⁶. O século é inaugurado pela *Exhortation à s'étudier et cognoistre* que abre o *De la sagesse* de Charron:

Le plus excellent et divin conseil, le meilleur et plus utile advertissement de tous, mais le plus mal pratiqué, est de s'étudier et apprendre à se cognoistre: c'est le fondement de sagesse et acheminement à tout bien: folie non pareille que d'estre attentif et diligent à cognoistre toutes autres choses plustost que soy mesme: la vraye science et le vray estude de l'homme, c'est l'homme.²⁷

A exortação continua, enumerando as finalidades e a utilidade do autoconhecimento como meio para a conquista da prudência e da sabedoria, mas, também, suas dificuldades. O conhecimento de si, diz Charron, é *chose tres-difficile et rare*. E torna-se ainda mais difícil quando acompanhada do desejo de falar de si e da intenção de dar-se a conhecer aos demais.

Montaigne já notara esta dificuldade particular da descrição de si mesmo:

²⁵ Este sentido de conhecer a si mesmo (conhecer suas qualidades próprias, seus vícios e virtudes) é um tema muito explorado pela literatura moral que Rousseau apreciava. Plutarco explora-o em dois de seus tratados: no tratado sobre *Como distinguir o adulator do amigo*, denuncia o adulator (e o amor-próprio, primeiro e mais próximo dos adutores) como inimigo do preceito delfico, na medida em que causa a cegueira do adulado sobre si mesmo e sobre o bem e o mal que lhe concernem (49 A-B e 65 E-F); no tratado *Como tirar proveito de seus inimigos*, lembra que a lucidez sobre as qualidades próprias é necessária para aqueles que querem fazer-se de críticos dos demais (89 A). Este último tratado tem uma importância especial, já que foi a partir de sua releitura que Rousseau, na quarta *Promenade das Rêveries*, desenvolve sua reflexão sobre a mentira (e a autodecepção).

²⁶ A expressão aparece em vários títulos, embora o sentido dado a ela varie de obra a obra. Alguns exemplos: Cureau de la Chambre, M., *L'art de connoître les hommes*, 1660; La Mothe le Vayer, F. de, *De la connoissance de soy-même*, 1669; Nicole, P., *De la connoissance de soy-même (Essais de morale*, tomo 3), 1675; Scudéry, M. de *De la connoissance d'autrui et de soy-même* (em *Conversations sur divers sujets*, tomo 1), 1680; Abbadie, J., *L'art de se connoître soy-même*, 1692; Lamy, F., *De la connoissance de soi-même*, 1694-1698; Bossuet, J.-B., *Traité de la connoissance de Dieu et de soi-même*, pub. 1722.

²⁷ Charron, Pierre. *De la sagesse*. Paris, Fayard, 1986, p. 44.

Il n'est description pareille en difficulté à la description de soy-mesmes, ny certes en utilité. Encore se faut-il testoner, encore se faut-il ordonner et renger pour sortir en place. Or je me pare sans cesse, car je me descriis sans cesse. (II, 6, 358).

A sociedade mundana de meados do séc. XVII vai vulgarizar e transformar em moda essa descrição de si mesmo. O jogo mundano dos retratos literários conviveu com a gênese e o desenvolvimento do pensamento dos moralistas. La Rochefoucauld ele mesmo tomara parte no jogo antes de compor seu “retrato do coração do homem” — e, argumenta J. Plantié²⁸, é possível dizer que boa parte das reflexões condensadas nas *Maximes* tenham tido sua origem em um movimento de reação contra a prática corrente dos retratos e auto-retratos literários.

La Rochefoucauld representa perfeitamente o movimento, como nota Starobinski, típico do moralista: o de arrancar as máscaras²⁹. Não sem alguma ironia, a primeira edição das *Maximes* trazia, como abertura, um “retrato” do amor-próprio — retrato arquetípico, em que La Rochefoucauld certamente pretendia que se reconhecessem todos os retratos, por assim dizer, em sua essência. Contra os que se abandonavam ingênua ou complacentemente à adulação (no melhor dos casos) implícita na prática dos retratos e auto-retratos literários, La Rochefoucauld denuncia, no seu “retrato” do amor-próprio, o sutil jogo de imagens e olhares que se estabelece entre os indivíduos, mas também entre o indivíduo e seu coração — jogo que se caracteriza por uma estranha mistura de clarividência e cegueira. Uma das características mais importantes do amor-próprio, diz La Rochefoucauld, é justamente a mistura, nele, de uma ignorância total de si mesmo e a clarividência sobre tudo o que lhe é exterior: o amor-próprio é capaz de reconhecer-se nos outros sem, no entanto, ser capaz de ver-se a si próprio:

On ne peut sonder la profondeur, ni percer les ténèbres de ses abîmes. Là il est à couvert des yeux les plus pénétrants; il y fait mille insensibles tours et retours. Là il est souvent invisible à lui-même, il y conçoit, il y nourrit, et il y élève, sans le savoir, un grand nombre d'affections et de haines; il en forme de si monstrueuses que, lorsqu'il les a mises au jour, il les méconnaît, ou il ne peut se résoudre à les avouer. De cette nuit qui le couvre naissent les ridicules persuasions qu'il a de lui-même; de là viennent ses erreurs, ses ignorances, ses grossièretés et ses niaiseries. Mais cette obscurité épaisse, qui le cache à lui-même, n'empêche pas qu'il ne voie parfaitement ce qui est hors de lui, en quoi il est semblable à nos yeux, qui découvrent tout, et sont aveugles seulement pour eux-mêmes. (máxima suprimida 1).

A dificuldade peculiar do conhecimento de si mesmo, portanto, tem sua origem na natureza mesma do *moi*, cuja essência mais íntima — seu coração — esconde o “maior dos adutores” (max. 2). A antropologia e a psicologia de La Rochefoucauld apontam finalmente para a existência, em cada um — e especialmente naqueles que, tão acostumados a disfarçar-se para os outros, terminam disfarçados para si mesmos (max. 119) —, de um substrato que, no

²⁸ Ver Plantié, Jacqueline, *La mode du portrait littéraire en France, 1641-1681*. Paris, Champion, 1994, pp. 548-560.

²⁹ Ver Starobinski, Jean, “La Rochefoucauld on the nature of man”. *The American Society Legion of Honor Magazine*, 26, 1955, n. 3, pp 217-227.

limite, jamais ascende à consciência³⁰. Como não deixaram de notar alguns, nas análises dos moralistas clássicos esboça-se uma idéia de inconsciente, que servia a um propósito fundamental: mostrar a cegueira do indivíduo sobre si mesmo³¹. A idéia de um “obscuro campo de forças”, para usar a expressão de P. Bénichou, sobre o qual se edifica a consciência, entendida como a imagem que cada indivíduo tem de si mesmo, era usada para sustentar a denúncia de que essa consciência não era mais do que uma ilusão. Mais ainda, a imagem consciente não é apenas falsa, devido a um erro de apreciação ou um jogo para enganar os outros, mas é sobretudo um produto da ação de forças profundas e obscuras, de desejos que o indivíduo não está disposto a reconhecer. O que é próprio dessa idéia de inconsciente é que as forças do amor-próprio não favorecem a confusão pura e simples, o caos, mas, sim, a enganação — de que é vítima o próprio sujeito, que não só erra, mas quer estar enganado.

La Rochefoucauld via bem a relação do papel desempenhado pelo amor-próprio, com todo seu cortejo de enganações, com o desejo de assegurar a felicidade pessoal. Com efeito, diz: “Il semble que la nature, qui a si sagement disposé les organes de notre corps pour nous rendre heureux, nous ait aussi donné l’orgueil pour nous épargner la douleur de connaître nos imperfections” (max. 36). Se a natureza não fosse aqui sábia, mas corrompida, e as imperfeições fossem antes “misérias”, não estaríamos muito longe de Pascal e sua recusa radical do *moi*. Como La Rochefoucauld, Pascal implica, em sua denúncia, a própria natureza do *moi*. Mas vai mais longe: na sua terminologia, amor-próprio e *moi* são como sinônimos³² e a condenação de um implica a recusa de outro. “Qu’est-ce le moi?”, pergunta-se Pascal em um fragmento célebre. Sua resposta é desconcertante: o *eu*, podemos dizer, não é mais do que um amálgama de qualidades, uma sombra sem substância — uma espécie de fantasma:

Un homme qui se met à la fenêtre pour voir les passants, si je passe par là, puis-je dire qu’il s’est mis là pour me voir? Non, car il ne pense pas à moi en particulier. Mais celui qui aime quelqu’un à cause de sa beauté, l’aime-t-il? Non, car la petite vérole, qui tuera la beauté sans tuer la personne, fera qu’il ne l’aimera plus.

Et si on m’aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m’aime-t-on moi? Non, car je puis perdre ces qualités sans me perdre moi. Où est donc ce moi, s’il n’est ni dans le corps, ni dans l’âme? Et comment aimer le corps ou l’âme sinon pour ces qualités, qui ne sont point ce qui fait le moi, puisqu’elles sont périssables? Car aimerait-on la substance de l’âme d’une personne abstraitement, et quelques qualités qui y fussent? Cela ne se peut et serait injuste. On n’aime donc jamais personne, mais seulement des qualités. (frag. 567)

³⁰ O esforço introspectivo é, deste ponto de vista, fortemente desqualificado, porque se vê envolvido na denúncia do amor-próprio. É assim que, para La Rochefoucauld, o acaso (ou as paixões) tem mais poder de descobrir o fundo obscuro do *cœur* do que qualquer esforço de introspecção. Ver, por exemplo, máximas 344, 345, 380, 404.

³¹ Ver Bénichou, P. “La idea de inconsciente en el classicismo francés”. *Logos* (Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires), 2, nº3, 1943; e *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 117-118 e 138ss; ver também Masson-Oursel, P. “La Rochefoucauld devant l’inconscient”. *Psyché*, 2, nº4, 1947, 143-149.

³² É o que adverte a edição de Port-Royal das *Pensées*, antes do fragmento em que Pascal afirma o caráter odiável do *moi* (ed. Sellier, frag. 494).

O que é, então, o *eu*? O eu não é mais do que uma imagem construída pelo indivíduo com uma finalidade particular. O que faz cada um dizer *eu* é, em última análise, o desejo de ser estimado, a necessidade de admiração³³. E para Pascal esse desejo — intrinsecamente injusto — só pode esperar ser satisfeito, de uma parte, através da ignorância de si mesmo, cuidadosamente cultivada pelo indivíduo, como mostra sua análise do divertimento; e, de outra, através da representação, da imaginação — através de um jogo de aparências:

Nous ne nous contentons pas de la vie que nous avons en nous et en notre propre être: nous voulons vivre dans l'idée des autres d'une vie imaginaire, et nous nous efforçons pour cela de paraître. Nous travaillons incessamment à embellir et conserver notre être imaginaire, et négligeons le véritable. Et si nous avons ou la tranquillité, ou la générosité, ou la fidélité, nous nous empressons de le faire savoir, afin d'attacher ces vertus-là à notre autre être, et les détacherions plutôt de nous pour les joindre à l'autre. Nous serions de bon cœur poltrons pour en acquérir la réputation d'être vaillants. (frag. 653, ed. P. Sellier)

O *eu* é propriamente esse “ser imaginário”, composto das qualidades que se apresentam (ou que cada um apresenta) aos olhos dos demais. E essa composição é, na verdade, uma construção: daí a necessidade que o indivíduo sente de procurar fixar as qualidades ao ser imaginário que é, finalmente, o *eu* de cada um. O indivíduo constrói um “eu para os outros”³⁴. E é só nessa relação que o eu, neste sentido, ganha realidade.

As idéias de Pascal ecoam-se e amplificam-se no ensaio de Pierre Nicole intitulado *De la connoissance de soy-même*. De início, Nicole constata o paradoxo que envolve o conhecimento de si mesmo: de um lado, um consenso unânime em torno do dever de conhecer-se a si mesmo; de outro, a raridade da prática efetiva do autoconhecimento. Esse paradoxo manifesta-se de forma ainda mais marcada quando procuramos analisar a natureza da inclinação que leva o indivíduo, em primeiro lugar, a ocupar-se de si mesmo.

A “natureza corrompida”, diz Nicole, possui duas inclinações, aparentemente contrárias. A primeira leva o indivíduo a “fugir de si mesmo”:

Nous sommes hors de nous-mêmes dès le moment de notre naissance, & l'ame de plus ne s'occupant dans le temps de l'enfance que des choses extérieures & des sentimens de son corps, se rend par là ces objets & ses sentimens si familiers, & s'y attache si fortement qu'elle ne saurait rentrer en elle-même qu'en se faisant violence. Et comme elle n'y trouve pas ce qu'elle desire, elle en sort le plutôt qu'elle peut & le chagrin la porte à retourner incontinent à ces autres objets & qu'elle s'y applique avec d'autant plus d'ardeur qu'ils luy servent à oublier ses miseres interieures dont elle ne scauroit soutenir la veüe.³⁵

³³ Ver E. Morot-Sir, *La métaphysique de Pascal*. Paris, PUF, 1973, p. 96: “Pour Pascal la relation qui produit la conscience du moi (...) est la conscience comme *besoin d'estime*”.

³⁴ “L'individu n'est pas un moi-substance; il n'est non plus un Je possesseur d'un moi; il fait un *moi-pour-les-autres*: le moi est l'image que je cherche à imposer aux autres, qui cherchent à m'imposer leurs propres images d'eux-mêmes et de moi-même”. Morot-Sir, op. cit, p. 96.

³⁵ Nicole, Pierre. “De la connoissance de soy-même”, *Essais morales*, tomo III, Paris, 2ª ed., 1682, p. 5.

A segunda, ao contrário, leva o indivíduo a ver apenas a si mesmo em toda parte:

Mais pour ne pousser pas plus loin qu'il ne faut cet éloignement que l'homme a de se connoître, & pour en mieux pénétrer le fond, il faut ajouter qu'il est joint à une inclination contraire en apparence, qui le porte à se regarder en tout. Car le plus grand plaisir d'un homme orgueilleux est de contempler l'idée qu'il se forme de lui-même. Cette idée est la source de toutes ses vaines satisfactions: il y rapporte tout, & rien ne lui plaît qu'à proportion qu'il contribue à la rehausser, à l'embellir & à la rendre plus vive. (p. 6)

É em função da satisfação simultânea dessas duas inclinações que o homem concebeu a idéia de *eu*. O *eu* não é mais do que um artifício em que o homem, de um modo ou de outro, resume tudo aquilo que, para si mesmo e para a vida imaginária que leva para os demais, “o podem realçar a seus próprios olhos”. Em conexão com a idéia de *eu*, Nicole utiliza frequentemente termos que acentuam sua irrealdade: espectro, imagem, fantasma, ilusão:

& par le moyen de cette illusion, il est toujours absent de lui-même & present à lui-même; il se regarde continuellement, & il ne se voit jamais veritablement, parce qu'il ne voit au lieu de lui-même que le vain phantôme qu'il s'en est formé. (6/7)

Em todas essas análises, como dissemos, o que está sendo diretamente ou indiretamente condenada é a própria natureza do *moi*. O postulado implícito ou explícito que identifica eu e amor-próprio faz com que a condenação de um implique necessariamente a condenação do outro. Rousseau — que, aliás, achava o livro de La Rochefoucauld “triste e desolador” (OC I, 112) — recusa abertamente esse postulado já quando distingue amor de si e amor-próprio: é possível amar a si mesmo sem que isso comprometa a vontade que tenho de me conhecer e dar-me a conhecer como eu sou realmente. Como vimos, Rousseau não deixa de reconhecer as múltiplas dificuldades que põe o amor-próprio ao conhecimento de si mesmo. Mas, longe de implicar nessas dificuldades o eu em sua essência, não se cansa de afirmar a pureza, a transparência original do coração do homem. Daí que sua análise do amor-próprio e suas influências no conhecimento de si e dos homens deságüe, finalmente, em uma análise do preconceito e da opinião. Já vimos como, nos *Dialogues*, Rousseau implicava os preconceitos e as paixões como os dois principais fatores do erro no julgamento do outro. Em última análise, o amor-próprio é o elemento dinâmico por trás desses dois fatores. O amor-próprio atinge diretamente a vontade e corrompe a intenção. No preâmbulo de Neuchâtel Rousseau já denunciava isto: a “verdadeira vida” (o “modelo interior”) do indivíduo só é acessível a ele próprio. A questão é saber se ele quer mostrar-se como ele é realmente ou como quer ser visto.

Aqui gostaríamos de chamar a atenção para um outro aspecto da análise do amor-próprio que aparece ainda nos *Dialogues*. No segundo *Dialogue*, há um importante desenvolvimento da noção rousseauiana de amor-próprio em conexão com a idéia de sensibilidade (OC I, 805ss). Ainda voltaremos mais de uma vez sobre essas reflexões particularmente importantes de Rousseau sobre a sensibilidade. Nesta altura, queremos destacar apenas seu princípio geral. O ponto de partida é a constatação de que todos os homens são sensíveis, mas não da mesma maneira — pois a sensibilidade não é uma qualidade homogênea. Há fundamentalmente dois tipos

de sensibilidade: a física e a moral. E esta última, por sua vez, também é dupla. Como a “faculdade atrativa” dos corpos, pode funcionar positivamente por atração ou negativamente por repulsão. Já vimos como Saint-Preux, em Paris, sente-se absolutamente solitário no meio do turbilhão do mundo. A razão é uma só: sua sensibilidade moral positiva é anulada pela sensibilidade moral negativa dominante. Mas o mais interessante para nossos fins no momento é a associação entre sensibilidade positiva e amor de si, de um lado, e, de outro, entre sensibilidade negativa e amor-próprio. Em grande medida, o conhecimento de si mesmo está ligado à capacidade de saber amar a si mesmo. Distinguindo entre os que chama de *cœurs sensibles* e os *cerveaux brûlés*, dominados exclusivamente pelo amor-próprio (que está associado, vale lembrar, à reflexão), Rousseau diz a respeito destes últimos: “Ils ne savent pas seulement s’aimer eux-mêmes; ils ne savent que haïr ce qui n’est pas eux” (OC I, 863)³⁶. Essa incapacidade de amar a si mesmo e ao outro reflete a distância que se estabelece entre o indivíduo e seu próprio coração (ou seja, ele mesmo no que tem de mais essencial). Essa distância impede qualquer conhecimento. O que torna o indivíduo cego sobre si mesmo e sobre os demais é o jogo de forças entre os efeitos da sensibilidade “positiva” e da sensibilidade “negativa”. O eu, finalmente, constitui-se nesse campo de forças — o que mostra, mais uma vez, que o sentimento é sua matéria-prima básica.

Rousseau frequentemente (em especial nos *Dialogues*) afirma estar livre do amor-próprio. Jean-Jacques é o homem da natureza, cujo único princípio ativo é o amor de si, ou é o homem sensível por excelência, aquele que sabe amar a si mesmo. Mas Rousseau sente que todas essas distinções não bastam ainda se, no processo de auto-expressão, uma garantia suplementar não for dada. Essa garantia é a sinceridade, que põe uma última série de problemas às tentativas de dar-se a conhecer.

A sinceridade pode ser aplicada a dois momentos do processo de autoconhecimento. É possível falar, por exemplo, da sinceridade do esforço introspectivo³⁷. Mas mais interessantes são os problemas que podem resultar da exigência de sinceridade enquanto se aplica à tentativa de auto-expressão ou de dar-se a conhecer. O problema que nos deterá mais particularmente gira em torno da idéia de persuasão.

Mas, antes, é preciso ainda notar algumas flutuações no sentido mesmo de sinceridade. Lionel Trilling refere-se a “diferenças nacionais” no sentido de sinceridade e distingue uma sinceridade “francesa”, que se exprimiria na exigência de “dizer tudo”, de outra “inglesa”, que define como um “single-minded commitment” ao que se espera de cada um na ação. Essa *single-mindedness* pode ainda ser associada com a congruência ou a coerência entre, por exemplo, o que alguém diz e o que pensa ou sente³⁸. Os problemas que nos interessam aqui recobrem a

³⁶ Mais adiante, referindo-se ao impulso em direção à tirania que é próprio do amor-próprio, diz: “Chacun hait tout ce qui n’est pas lui plus tôt qu’il ne s’aime lui-même” (OC I, 891).

³⁷ Rousseau usa o termo nesse sentido algumas vezes. Ver, por exemplo, OC I, pp. 5, 999, 1017, 1023 e IV, 570.

³⁸ Trilling, Lionel. *Sincerity and Authenticity*. London, Oxford UP, 1972, p. 58. Stuart Hampshire desenvolve

sinceridade no primeiro sentido (dizer tudo ou veracidade) e no terceiro (coerência e convicção pessoal).

Para Rousseau, “dizer tudo” é condição necessária para que os outros finalmente o vejam como ele é³⁹. Mas tem, sobretudo, uma função retórica. Na “situação retórica” que funda entre ele próprio e seu leitor, Rousseau apresenta inicialmente o “dizer tudo” como prova de boa-fé⁴⁰. A confissão dos atos infames e culposos aparece, assim, como garantia palpável de veracidade e de imparcialidade.

Mas isso só não basta. Desde antes mesmo da publicação das *Confessions*, a boa-fé de Rousseau já era posta em dúvida. Diderot, por exemplo, ataca justamente o procedimento de “pintar-se com cores odiosas” como parte de um projeto calunioso⁴¹. A marca da sinceridade tem que estar em outro lugar. Tem que estar impressa na própria obra⁴² — e, no limite, na própria linguagem. A necessidade de manter e garantir sua promessa de absoluta veracidade leva Rousseau a questionar-se sobre a linguagem e sobre sua relação com seus leitores.

R. Grimsley aponta, como causa do problema de comunicação que parece implicado pela relação entre Rousseau e seus leitores, a clivagem entre os dois objetos visados pela obra rousseauiana: de um lado, o objeto de crítica, a ordem social corrupta, que é observável e analisável racionalmente; de outro, a “natureza”, que nada nesta ordem corrompida deixa ver e que se esconde, na melhor das hipóteses, no “fundo do coração”. Isto define não só a relação entre Rousseau e aqueles a que se dirige, mas, também, alguns traços de seu estilo — como o

uma concepção de sinceridade como *single-mindedness* em que o critério da sinceridade é justamente a coerência das diversas interpretações que o indivíduo dá de seus “estados”. Ver “Sincerity and single-mindedness”, em *Freedom of the Mind*, Princeton, UP, 1971. Poderia haver ainda um sentido mais forte de incoerência - que poderíamos chamar de inautenticidade -, sentido que em Rousseau está associado à denúncia da “fissura” entre ser e parecer. Ver tb Y. Belaval, *Le souci de sincérité*, p.44.

³⁹ Ver *Confessions*, OC I, 59/60: “Dans l’entreprise que j’ai faite de me montrer tout entier au public, il faut que rien de moi ne lui reste obscur ou caché (...)”; e p. 175.

⁴⁰ Ver o preâmbulo de Neuchâtel, OC I, 1153: “Il n’y a point de vice de caractère dont l’aveu ne soit plus facile à faire que celui d’une action noire ou basse, et l’on peut être assuré que celui qui ose avouer de telles actions avouera tout. Voila la dure mais sure preuve de ma sincérité. Je serai vrai; je le serai sans réserve; je dirai tout, le bien, le mal, tout enfin. (...) Qu’on me commence seulement à me lire sur ma parole; on n’ira pas loin sans voir que je veux la tenir”. Montaigne já se referia aos seus *Essais* como um livro de boa-fé. Sobre o sentido da noção de *bonne foy* em Montaigne, ver os comentários de Starobinski em *Montaigne en mouvement*, pp. 69/70. Sobre a boa fé em Rousseau, ver ainda *Lettre à M. de Franquières*, OC IV, 1138 e *Profession de foi...*, OC IV, 566.

⁴¹ Diderot, *Essais sur les règnes de Claude et de Néron* (*Oeuvres Complètes*, ed. Assézat, Paris, Garnier, 1875, tomo III, p. 90): “Si, par une bizarrerie qui n’est pas sans exemple, il paraissait jamais un ouvrage où d’honnêtes gens fussent impitoyablement déchirés par un artificieux scélérat, qui, pour donner quelque vraisemblance à ses injustes et cruelles imputations, se peindrait lui-même de couleurs odieuses (...)” (trecho da primeira edição, de 1778, longamente comentado na 2ª edição, de 1782, pp. 90-100).

⁴² “Au reste, je ne m’épuiserai point à protester de ma sincérité: si elle ne s’apperçoit pas dans cet ouvrage, si elle n’y porte pas témoignage d’elle même, il faut croire qu’elle n’y est pas” (*Mon portrait*, frg. 17, OC I, 1123).

apelo a antíteses surpreendentes, de que são exemplos as aberturas do *Émile* e do *Contrat Social*⁴³.

Junte-se a isso, como nota ainda Grimsley, a teoria rousseauiana da persuasão pelo sentimento ou a idéia de que o teste último de validade de uma opinião é o assentimento interno. Rousseau já dizia a Sophie, na quarta *Lettre morale*:

(...) mon dessein n'est pas de raisonner avec vous et c'est du fond de votre cœur que je veux tirer les seuls argumens qui doivent vous convaincre. Que je vous dise donc ce qui se passe dans le mien, et si vous éprouvez la même chose, les mêmes principes doivent nous convenir (...). (OC IV, 1102)

O mesmo, já vimos, seria dito pelo vigário saboiano a seu jovem discípulo.

Desenha-se aqui uma situação de comunicação que, para ser eficaz, precisa satisfazer a dois critérios. De um lado, que aquele que fala diga o que pensa “dans la simplicité de [son] cœur” — em outros termos, seja sincero. De outro lado, aquele que escuta deve “experimentar” (*éprouver*) a mesma coisa que experimenta aquele que fala — e tudo se passa, por assim dizer, de coração a coração.

No primeiro *Dialogue*, Rousseau descreve um mundo ideal habitado por seres “singularmente constituídos”, que, por isso mesmo, possuem uma maneira própria de exprimir-se:

Il est impossible qu'avec des âmes si différemment modifiées, ils ne portent pas dans l'expression de leurs sentimens et de leurs idées l'empreinte de ces modifications. Si cette empreinte échappe à ceux qui n'ont aucune notion de cette manière d'être, elle ne peut échapper à ceux qui la connoissent et qui en sont affectés eux-mêmes. C'est un signe caractéristique auquel les initiés se reconnoissent entre eux, et ce qui donne un grand prix à ce signe, si peu connu et encore moins employé, est qu'il ne peut se contrefaire, que jamais il n'agit qu'au niveau de sa source, et que quand il ne part pas du cœur de ceux qui l'imitent il n'arrive pas non plus aux cœurs faits pour le distinguer; mais sitôt qu'il y parvient, on ne sauroit s'y méprendre; il est vrai dès qu'il est senti. (OC I, 672)⁴⁴

A verdade está diretamente proporcionada à sinceridade. O mesmo princípio já estava presente na “reforma pessoal”, que, como vimos, consistiu em parte em adotar um sistema de idéias e opiniões — uma filosofia, enfim — que não fosse “estranha” ao eu e em reformar o comportamento, adaptando-o a essa filosofia. Referindo-se ainda ao “signo característico” do mundo ideal, Rousseau diz: “C'est dans toute la conduite de la vie plustot que dans quelques actions éparses qu'il se manifeste le plus surement”. O fato de estar pessoalmente preocupado com suas idéias é, para Rousseau, indissociável da verdade que acredita ver nelas. É daí que, segundo ele, provém a “força” peculiar de seus escritos — qualidade que, ainda nos *Dialogues*, cuida de

⁴³ Grimsley, Ronald. “Rousseau and his reader: the technique of persuasion in *Émile*”, em *Rousseau after 200 years*, ed. R. A. Leigh, Cambridge, UP, 1982, pp. 225-236. Ver também, na mesma obra, Starobinski, Jean, “Rousseau et l'éloquence”, pp. 185-200.

⁴⁴ A isto devem juntar-se as várias passagens, sobretudo na *Nouvelle Héloïse*, onde é questão de uma comunicação sem o “frio ministério da palavra”. Ver os comentários de Starobinski, *La transparence...*, p. 181/182.

distinguir do fasto, da ostentação retórica, da eloquência⁴⁵. A relação entre esse tipo de eloquência, a convicção pessoal e a sinceridade está expressa claramente em um *Fragment biographique* escrito algum tempo depois da composição do segundo *Discours*:

Ce qui rend la plupart des livres modernes si froids avec tant d'esprit, c'est que les auteurs ne croient rien de ce qu'ils disent, et ne se soucient pas même de le faire croire aux autres. Ils veulent briller et non convaincre; ils n'ont qu'un objet qui est la réputation et s'ils croyoient qu'un sentiment contraire au leur les y menât plus sûrement aucun d'eux n'hésiteroit d'en changer. Mais c'est un grand avantage pour bien parler que de dire toujours ce qu'on pense, la bonne foi sert de rhétorique, l'honnêteté de talent et rien n'est plus semblable à l'éloquence que le ton d'un h[omme] fortement persuadé. (OC I, 1113)⁴⁶

Certamente, a situação de comunicação implicada por essa concepção não passa totalmente sem dificuldades. Se, de um lado, Rousseau está sempre certo de sua sinceridade, de outro está constantemente encontrando leitores pouco suscetíveis a experimentar sua mesma convicção. Rousseau, até que resolve escrever suas *Rêveries*, vai estar constantemente à espera de seu leitor ideal. O *Émile* é condenado. As leituras “públicas” das *Confessions*, segundo o relato do próprio Rousseau, terminam no silêncio (para ele incompreensível) dos ouvintes. É isso, como já vimos, que o move finalmente a compor seus três *Dialogues*, que são, em última análise, uma espécie de manual prático de leitura (e isso em dois sentidos: leitura da obra, leitura do homem ou do caráter). Mas também os *Dialogues* terminam em silêncio (pelo menos na maneira como Rousseau vê; basta lembrar a entrevista com Condillac). Não por acaso, a última obra de Rousseau é uma obra virtualmente sem destinatário. As *Confessions* e os *Dialogues* possuíam ainda uma finalidade pública, pela sua intenção. Tinham como objetivo retificar um erro, um erro sobre Jean-Jacques. Não é para conhecer-se melhor que Rousseau escreve as duas obras, mas para que os outros o vejam como ele é ou para que possuam modelos a partir dos quais possam conhecer aos homens e a si mesmos. Nas *Rêveries*, por sua vez, três elementos parecem confluir. Em primeiro lugar, o fracasso comunicativo das obras autobiográficas anteriores. Em seguida, em função disto, um abandono da tentativa de dar-se a conhecer. Por fim, uma depuração do sentido de entrar em si mesmo, que fica quase totalmente reduzido à idéia de fruição de si mesmo. É interessante notar que é apenas em sua última obra que Rousseau pôs-se a questão: “Mais moi (...), que suis-je moi-même? Voila ce qui me reste à chercher” (OC I, 995). Mas esse exame, finalmente, não vai trazer à luz mais nenhum fato novo, nenhum aspecto do *moi* que até então

⁴⁵ O primeiro diálogo abre com uma discussão em torno de uma distinção entre *faute*, qualidade dominante da retórica de “Jean-Jacques”, segundo o “Francês”, e *force*. “Rousseau” diz: “Le faste n’excite tout au plus qu’une admiration froide et sterile, et sûrement ne me charmera jamais. Des écrits qui élèvent l’ame et enflamment le cœur méritent un autre mot” (OC I, 667); ver ainda, mais adiante, p. 689. As idéias de sinceridade e persuasão estão presentes ao longo de todo o primeiro diálogo, que tem a finalidade de mostrar que o autor de uma obra como a de Jean-Jacques não pode ser um homem mau. O autor “des seuls écrits dans ce siècle qui portent dans l’ame des lecteurs la persuasion qui les a dictés, et dont on sent en les lisant que l’amour de la vertu et le zèle de la vérité font l’inimitable éloquence” (id., p. 755), como o põe “Rousseau”, não pode ser um *méchant*.

⁴⁶ O que Rousseau diz aqui a respeito da diferença entre ele próprio e os “autores modernos” pode ser aproximada da que aponta, na *Lettre à d’Alembert*, entre os atores e os pregadores. Ver OC V, 74.

estava escondido. Nas *Rêveries*, tudo o que resta a Rousseau é o ato mesmo de examinar-se, revestido abertamente de um caráter, podemos dizer, estético. “Livrons nous tout entier à la douceur de converser avec mon ame”, diz a si mesmo na primeira *Promenade* (OC I, 999). Não mais dar-se a conhecer (“le desir d’être mieux connu des hommes s’étant éteint dans mon cœur...”, OC I, 1001), mas fruir de si mesmo é agora a prioridade do caminhante solitário. As dificuldades encontradas na auto-expressão fazem finalmente coincidir os limites do exame de si mesmo e da fruição de si. E o *eu*, “sozinho sobre a terra”, isolado de todos, deixa ver mais claramente sua natureza afetiva.

CAPÍTULO III

INTERIORIDADE

1. Espaço interior:

Na maneira como correntemente pensamos ou representamos a nós mesmos, nada aparece mais naturalmente do que a distinção entre uma esfera “exterior” e um domínio “interior”. Facilmente distinguimos entre elementos que estão “fora” — todas as coisas, as outras pessoas, mas também a vida social, as convenções políticas, etc. — e outras que estão “dentro” — os pensamentos, opiniões, crenças, idéias, sentimentos, etc. Essa “topografia”, essa idéia de que possuímos um espaço interior, está intimamente associada à idéia mesma de que somos um “eu”¹.

Essa metáfora do espaço interior tem uma função importante na articulação da maneira como representamos o indivíduo como um “eu”. Em certa medida, a postulação de um espaço interior é um efeito da necessidade de dar maior concretude a essa representação: o espaço interior é o espaço onde o “eu” pode existir como um centro, como a perspectiva privilegiada sobre o mundo que ele é.

A metáfora espacial presta-se a muitos usos, a analogia pode desdobrar-se em várias outras. Uma delas é a da exploração: o indivíduo representado como um “eu”, ocupando-se de si mesmo, explora seu espaço interior, à maneira de um excursionista. Mas o imaginário do espaço também tem lugar para as imagens de ocultação, de obstáculo: não é raro que o indivíduo, em suas excursões pelo espaço interior, depare-se com abismos, profundezas, barreiras intransponíveis.

O livro X das *Confissões* de Agostinho é todo ele estruturado em torno da oposição exterior/interior e das metáforas do espaço interior. Em busca de Deus, e após interrogar todo o universo, Agostinho reconhece que a “voz vinda de fora” — o testemunho que dão de seu criador as criaturas — só ganha sentido quando se acompanha do reconhecimento da “verdade interior”. Duas dimensões, assim, tocam-se e justapõem-se — exterior e interior —, duas direções possíveis do espírito — em direção às coisas ou em direção a ele próprio — opõem-se. Mas se são opostas, são antes de mais nada comparáveis e é justamente o fato de que são comparáveis que torna a oposição significativa. Voltar-se sobre si mesmo é explorar o espaço interior da mesma forma como os sentidos exploram o exterior.

¹ O termo “topografia” é usado por Charles Taylor neste contexto mesmo. Ver seu *Sources of the Self*, capítulo 5: “Moral Topography”, e, em geral, toda a parte II da obra.

No livro X das *Confissões*, é à memória (mas, lembra Agostinho, “aqui o espírito é a memória”, 14, 21) que se aplica a analogia espacial², é a memória também (seu conteúdo infinito) que habita e preenche o espaço interior. “Chego aos campos e vastos palácios da memória”, diz Agostinho, prossequindo sua busca de Deus. A memória é comparada a um palácio, a um receptáculo, a um santuário, recorrentemente qualificados de grandes, imensos, infinitos. A memória, diz Agostinho, possui “sinuosidades secretas e inefáveis” (8, 13), “antros e cavernas sem número” (17, 26). Este é, afinal, o ponto de maior apelo do uso que faz Agostinho da analogia espacial: a evocação da profundidade ou das profundezas da memória, da infinitude que caracteriza também este espaço interior, das “amplidões sucessivas” que reconhece em seu espírito. Essa infinitude, essa “multiplicidade profunda e infinita”, define essencialmente a natureza do *eu*. “Isto é o espírito, sou eu mesmo”, diz Agostinho. “E o que sou eu, ó meu Deus? Qual é a minha natureza?”, pergunta-se. E ele próprio responde: “uma vida variada de inumeráveis formas com amplidão imensa” (X, 17, 26).

O uso que faz Agostinho, na representação de si mesmo, desse imaginário do espaço interior responde à necessidade (retórica) de dar a maior força possível à idéia fundamental de suas *Confissões* de que não pode haver autoconhecimento sem o conhecimento de Deus — porque, afinal, só Deus conhece-me tal como sou realmente. Toda a esperança de Agostinho está sintetizada na frase de abertura do livro X: “Fazei que eu Vos conheça, ó Conhecedor de mim mesmo, sim, que Vos conheça como de Vós sou conhecido”. A imagem da infinitude do espaço interior, assim, ao levar à percepção da incapacidade última do espírito de esgotar ou completar o conhecimento que pode ter de si próprio, acentua a necessidade da perspectiva divina como possibilitadora, ou melhor, como realizadora desse conhecimento. É só em e para Deus que o conhecimento do que sou realmente é possível. A profundidade infinita da memória, diz Agostinho, “tem não sei quê de horrendo” (X, 17, 26). Da forma como Agostinho a usa, a metáfora do espaço interior deveria conduzir o indivíduo a essa admiração a respeito de si mesmo. Sua finalidade é provocar um sentimento de vertigem no homem debruçado sobre o sem-fundo da memória. Mas essas imagens acentuam também um outro aspecto: o da ocultação. O que eu sou realmente está oculto, perdido no labirinto do palácio da memória — e, sem Deus, está irremediavelmente oculto. O imaginário do espaço interior, se se alia perfeitamente, como ilustração, aos sentidos da introspecção e da exploração da interioridade, traz também esta outra possibilidade, a de pensar as dificuldades do movimento para dentro em termos de obstáculos e ocultações.

Esse sentido da infinitude, da profundidade quase insondável da interioridade vai estar presente também em Montaigne. “C’est une espineuse entreprinse”, diz Montaigne, “et plus qu’il ne semble, de suyvre une allure si vagabonde que celle de nostre esprit; de penetrer les profondeurs opaques de ses replis internes; de choisir et arrester tant de menus airs de ses

² Outra imagem usada por Agostinho é a do coração. Rousseau vai também eleger o coração como a imagem-síntese para referir-se ao espaço interior. Voltaremos a isso logo adiante.

agitations" (II, VI, 358)³. Como para as *Confissões* de Agostinho, para Montaigne é essencial a oposição entre duas perspectivas, entre duas direções possíveis do espírito:

Le monde regarde tousjours vis à vis; moy, je replie ma veue au dedans, je la plante, je l'amuse là. Chacun regarde devant soy; moy, je regarde dedans moy: je n'ay affaire qu'à moy, je me considere sans cesse, je me contrerolle, je me goust. Les autres vont tousjours ailleurs, s'ils pensent bien; ils vont tousjours avant, *nemo in sese tentat descendere*, moy je me roule en moy mesme. (II, XVII, 641)

Mas, ao contrário de Agostinho, a escolha da via para dentro não faz parte de uma busca de algo que, afinal, transcende também o espaço interior. A exploração de Montaigne é quase um fim em si mesma, mesmo se a subordinamos à "arte de viver", que ele freqüentemente aponta como sua ocupação primária. Em todo caso, o que Montaigne busca é a si mesmo e a fruir o mais e melhor possível de si mesmo. Esse fato talvez ajude a explicar uma diferença no uso das modalidades da metáfora espacial. Em Agostinho, a imagem do espaço interior reforça finalmente a insuficiência, a pequenez do homem sem Deus. Montaigne, por sua vez, acentua a mesma infinitude, mas as imagens que escolhe preferencialmente, como na passagem citada acima, referem-se ao imaginário do espaço sobretudo através da idéia de movimento. A continuidade entre espaço exterior e espaço interior, o que garante a medida comum que permite dar à metáfora do espaço interior seu apelo, é a mutabilidade, o movimento, a inconstância, a passagem. "Le monde n'est qu'une branloire perenne", diz no início do célebre ensaio "Du repentir" (III, II, 782). Da mesma forma, nós mesmos: "Certes, c'est un subject merueilleusement vain, divers et ondoyant que l'homme" (I, I, 13). (Daí também, notemos de passagem, as imagens "meteorológicas"). A vertigem e o horror que Agostinho sentia diante da enormidade do espaço interior são substituídos por uma certa alegria ou contentamento na exploração de si mesmo (contentamento, de resto, perfeitamente consciente das dificuldades dessa exploração e, por isso mesmo, não sem uma tintura de angústia — e de ironia).

Esse desdobramento da metáfora do espaço interior em imagens de movimento e de multiplicidade, no entanto, conserva, de certa maneira, o sentido de ocultação presente em Agostinho. Embora Montaigne mais de uma vez afirme ser o mais sábio na matéria de que trata — ele mesmo sendo a matéria de seu livro —, diante das repetidas imagens da multiplicidade e da inconstância do homem é impossível manter a esperança de um conhecimento completo e acabado de si mesmo. Se o objeto é ele próprio essencialmente inconstante, é sempre possível que o instante seguinte traga um elemento novo, um aspecto dele nunca antes revelado. Seja na infinidade dos aposentos do palácio da memória, seja na infinidade de "retalhos" e de movimentos que formam cada um, o "si mesmo" que cada um busca dentro de si parece em todo caso sempre ocultar-se, parece estar sempre um passo adiante.

O renascimento agostiniano do século XVII na França, contra a desenvoltura de Montaigne na exploração da interioridade, volta a enfatizar dramaticamente o aspecto sombrio do

³ A edição citada é a das *Œuvres Complètes*, Bibl. de la Pléiade.

espaço interior. Não é por acaso que alguns dos pensadores mais importantes da época dedicam algum momento de suas obras a uma crítica dos *Essais*. Essas críticas elaboram um mesmo tema e, no que diz respeito à representação do indivíduo, levam ao reconhecimento de uma dimensão do espaço interior ainda mais profunda e oculta. O ponto comum de todas essas críticas é a acusação de vaidade. E por trás da acusação, está uma tese sobre o que constitui o “fundo” do *moi* humano — ou, em outros termos, sobre o que significa pensar o indivíduo sob a forma de um “eu”.

Pascal dirige dois tipos de críticas a Montaigne. A primeira, que desenvolve no *Entretien avec M. de Sacy*, está condensada no fragmento 559 (ed. Sellier): o grande erro de Montaigne é o desleixo, a preguiça (*nonchalance*); seu livro, se não está obrigado a levar à piedade, está no entanto obrigado a não desviar dela seus leitores. Mas a crítica que atinge mais profundamente o projeto de Montaigne está formulada no fragmento de prefácio da projetada primeira parte de sua apologia (Sellier 644): “Le sot projet qu’il a de se peindre!”. E em que consiste essa tolice? Aparentemente, consiste, antes de mais nada, em transformar o absolutamente idiossincrático (e, por essa razão mesma, absolutamente insignificante, ou seja, algo que não pode ter um significado partilhado pelos outros) em objeto de apreciação universal — o que é o ápice da vaidade. Mas consiste também, mais profundamente, no fato essencialmente injusto, para Pascal, de apresentar-se como um “eu”.

Nicole e Arnauld, na *Lógica de Port-Royal*, ampliam a denúncia de Pascal e associam a sua crítica diretamente à noção de amor-próprio. O hábito de falar de si, dizem os autores, deixa à vista a “secreta complacência” que inclina cada um a ocupar-se daquilo que mais ama, o que, por oposição, excita nos outros a antipatia e a aversão. “C’est ce qui fait voir”, concluem, “qu’un des caractères les plus indignes d’un honnête homme est celui que Montaigne a affecté de n’entretenir ses lecteurs que de ses humeurs, de ses inclinations, de ses fantaisies, de ses maladies, de ses vertus et de ses vices; et qu’il ne naît que d’un défaut de jugement aussi bien que d’un violent amour de soi-même”⁴.

Mas o que choca especialmente na ligeireza com que Montaigne fala de si, de seus vícios e defeitos, e especialmente de sua falta de inclinação para o arrependimento, é que ele está erguendo (e, por seu exemplo, estimulando a que cada um o imite neste ponto) uma espécie de falso ídolo, esta superfície de nós mesmos que chamamos “eu”. Malebranche formula isso claramente em sua crítica do livro de Montaigne. Dando uma ressonância mais evidentemente teológica à análise pascaliana da injustiça essencial do *moi*, a denúncia de Malebranche remete imediatamente à caracterização do pecado original como o primeiro movimento de orgulho dos homens no paraíso:

⁴ *La logique ou l’art de penser*, Gallimard, 1992, p. 250.

& c'est vouloir être adoré, non pas d'une adoration extérieure & apparente, mais d'une adoration intérieure & véritable, que de vouloir que les autres hommes s'occupent de nous: c'est vouloir être adoré, comme Dieu veut être adoré, c'est-à-dire en esprit & en vérité⁵.

Mas essas leituras de Montaigne permaneceriam relativamente frágeis diante da força do autor dos *Essais*, se não estivessem recostadas em um assento mais sólido. O problema mais grave com a vaidade é que ela esconde, sob a aparência do conhecimento de si, uma enorme ignorância sobre si mesmo. O “eu” que fala incessantemente sobre si mesmo não se reconhece pelo que ele realmente é: uma espécie de casca frágil flutuando em um mar indefinidamente profundo e insondável.

O que é ser um “eu”? Pascal já se pusera a questão em alguns fragmentos de sua projetada apologia. Coube a Pierre Nicole desenvolver mais largamente seu pensamento. Como vimos acima, no ensaio intitulado *De la connoissance de soy-même* Nicole descreve duas inclinações que movem o indivíduo relativamente ao conhecimento de si:

Ces deux inclinations, dont l'une porte à fuir, & l'autre à rechercher la connoissance de soy-même sont également naturelles à l'homme; aussi naissent-elles de la même source, quoy qu'opposées en apparence.

L'homme veut se voir parce qu'il est vain. Il évite de se voir parce qu'étant vain il ne peut souffrir la veüe de ses défauts & de ses miseres.⁶

Esse conflito é resolvido por um estratagema, diz Nicole, digno da vaidade do homem:

C'est de couvrir d'un voile tous ses défauts, de les effacer en quelque sorte de l'image qu'il se forme de luy-même, & de n'y laisser que les qualitez qui le peuvent relever à ses propres yeux. S'il ne les a pas effectivement, il se les donne par son imagination; & s'il ne les trouve pas dans son propre être, il les va chercher dans les opinions des hommes, ou dans les choses extérieures qu'il attache à son idée comme si elles en faisoient partie; & par le moyen de cette illusion, il est toujours absent de luy-même & présent à luy-même; il se regarde continuellement, & il ne se voit jamais véritablement, parce qu'il ne voit au lieu de luy-même que le vain phantôme qu'il s'en est formé (id, p. 6/7).

Esse “vão fantasma” não é outra coisa senão o que chamamos correntemente de “eu”. Nicole continua:

Il y a une idée plus spirituelle de soy-même qui fait des effets semblables à ceux que j'ay décrits. C'est lors qu'en ne concevant distinctement aucunes qualitez, ny bonnes ny mauvaises, on conçoit seulement ce qu'on exprime par le mot de *moy*: & ce *moy* conçu en cette maniere nous cache de même tous nos défauts, & suffit pour attirer notre amour. La veüe secrète que nous en avons se glisse par tout. On y rapporte tout. C'est le principe de la plupart des plaisirs que l'on ressent. Et quoy que si on venoit à développer ce que renferme ce *moy*, on n'y trouvast rien d'aimable, & qu'il n'y eust peut estre rien qui ne donnast de l'horreur, on l'aime pourtant sous

⁵ *Recherche de la vérité*, II, III, V, *Œuvres Complètes*, Vrin, 1972, tomo I, p. 363.

⁶ *Essais de morale*, tomo III, p. 6 (3ª edição, 1682).

cette idée confuse de *moy*, & l'on en évite la veüe distincte & particuliere qui nous le feroit haïr (id., p. 9/10)⁷.

Mas se, posto desse modo, o conhecimento limitado e imperfeito que o indivíduo tem de si mesmo parece ser o resultado de sua falta de desejo de conhecer-se plenamente⁸, não é menos verdade que, pela própria natureza do homem, há sempre um resíduo de sombra, um “fundo” que escapa a toda vontade de se conhecer e que cabe apenas a Deus explorar:

Il ne faut pas néanmoins prétendre, quelque progrès qu'on y fasse, de pouvoir jamais arriver à se connoître parfaitement. Il y a toujours dans le cœur de l'homme, tant qu'il est en cette vie, des abîmes impenetrables à toutes ses recherches. Et c'est même une partie de la connoissance qu'on peut avoir de soy-mesme, que de bien comprendre que l'on ne se connoist pas avec assurance dans ce qui paroist même de plus essentiel & de plus important. (id., 139/140)

Como já dissemos rapidamente antes, esboça-se aqui uma noção de inconsciente⁹. No próprio espaço interior, opõe-se uma dimensão superficial, exterior e controlada pelo indivíduo (antes de mais nada porque é, em grande medida, como mostram os trechos de Nicole que citamos, feita, construída deliberadamente por ele) a uma outra mais profunda, onde desejos, paixões — e, especialmente, o onipotente amor-próprio — escondem-se e agem. À superfície consciente do espírito contrapõe-se o fundo escuro de instintos e apetites do coração¹⁰. Retomando a metáfora bíblica também apreciada por Agostinho, Nicole, Pascal, La Rochefoucauld elegem o coração como imagem preferida para designar o espaço interior. As oposições entre razão e coração, entre espírito e coração parecem estar sempre remetendo à analogia espacial básica que opõe superfície e profundidade — que desdobra, assim, a oposição primária entre exterior e interior: há, no próprio espaço interior, uma pluralidade de dimensões. “L'esprit est toujours la dupe du cœur”; “Tous ceux qui connaissent leur esprit ne connaissent pas leur cœur”, diz La Rochefoucauld (máxs. 102 e 103). E já na máxima que abria a primeira edição de suas *Réflexions*, La Rochefoucauld lembrava, a respeito do amor-próprio, que “on ne peut sonder la profondeur, ni percer les ténèbres de ses abîmes”.¹¹

Coração vai ser igualmente a maneira preferida de Rousseau para referir-se ao espaço interior. Mas antes, voltemo-nos rapidamente para outro autor cuja obra contribui decisivamente

⁷ Sobre a idéia confusa do *moi*, ver também *La logique, ou l'art de penser*, Primeira parte, cap. X.

⁸ “Car il y a cela de différent, entre la connoissance de soy-mesme & celle des objets qui sont hors de nous, qu'on peut ignorer ces objets, quelque desir qu'on ait de les connoître, mais on ne demeure dans l'ignorance de soy même, que parce qu'on ne desire pas pleinement d'en sortir, & qu'on nourrit dans le fond de son cœur un éloignement secret de la vérité” (id., p. 64).

⁹ Ver artigos já citados de Bénichou, P., “La idea de inconsciente en el clasicismo francés” e de Masson-Oursel, “La Rochefoucauld devant l'inconscient”; ver também Bénichou, *Morales du grand siècle*, pp. 117-118 e 138 ss.

¹⁰ Ver Bénichou, “La idea de inconsciente...”, p. 17.

¹¹ Ver Lafond, Jean. *La Rochefoucauld: Augustinisme et littérature*. Paris, Klincksieck, 1977, pp. 25ss.

para moldar a maneira como o século XVIII veio a representar o espaço interior: trata-se de Locke e seu ensaio sobre o entendimento humano.

Além da tradicional analogia da página em branco, Locke serve-se pelo menos uma vez de uma metáfora espacial para dar uma representação da mente ou do entendimento¹². Suas definições fundamentais, como as de idéia, de sensação, reflexão, percepção, baseiam-se todas fortemente na oposição interior/exterior. Mas é sobretudo em sua ênfase no relativamente novo sentido psicológico de “consciência” que vai estar sua contribuição mais importante para a representação da interioridade¹³. É sua maneira de conceber o conteúdo do espaço interior que o torna interessante para nós neste ponto.

A investigação de Locke sobre o entendimento humano é um exame do conteúdo, das funções e dos poderes desse entendimento. Definir corretamente o conteúdo da mente e sua constituição torna-se particularmente importante se lembrarmos que Locke dispensa a idéia de substância para representar a unidade do espírito e a identidade pessoal. É a noção de *consciência* que vem ocupar o lugar deixado vago pela idéia de substância — o que a faz, desse modo, passar a ocupar uma posição-chave no sistema. É o que mostra a extensa discussão em torno do sentido da identidade, sobre o significado de termos como *man*, *person* e *self* (*Essay*, II, XXVII). Em suma, o que garante a identidade da pessoa ou do *self*, diz Locke, é a continuidade da consciência, não a permanência de alguma substância. Mas o que é exatamente a consciência? Locke mais de uma vez lembra que pensamento e consciência são coextensivos: não há um sem a outra. E pensar, por sua vez, não é outra coisa senão ter idéias. O fato da consciência, portanto, não se distingue do fato de ter idéias e, assim, a continuidade da consciência não é separável da continuidade da sequência ou do fluxo de idéias.

O desenvolvimento, a partir de Locke, desse sentido psicológico de consciência abre como que um novo território (e uma nova maneira) de explorar o espaço interior. A busca da consciência moral já inspirava, há muito, a vontade de dobrar-se sobre sua própria interioridade. Mas a exploração deste *self* que, diz Locke, é constituído exclusivamente pela continuidade da consciência, abre novas possibilidades. Especialmente interessante é a aliança que logo se

¹² A comparação é com um quarto escuro: “(...) external and internal sensation are the only passages that I can find of knowledge to the understanding. These alone, as far as I can discover, are the windows by which light is let into this *dark room*. For, methinks, the *understanding* is not much unlike a closet wholly shut from light, with only one little opening left, to let in external visible resemblances, or *ideas* of things without; would the pictures coming into such a dark room but stay there, and lie so orderly as to be found upon occasion, it would very much resemble the understanding of a man in reference to all objects of sight and the *ideas* of them” (*An Essay Concerning Human Understanding*, II, XI, 17; os grifos são de Locke). Há, na terceira *Lettre morale*, um eco direto dessa analogia lockeana: “Nos sens sont les instrumens de toutes nos connoissances. C’est d’eux que nous viennent toutes nos idées, ou du moins toutes sont occasionnées par eux. L’entendement humain contraint et renfermé dans son enveloppe ne peut pour ainsi dire pénétrer le corps qui le comprime et n’agit qu’à travers les sensations. Ce sont si l’on veut cinq fenêtres par lesquelles notre ame voudroit se donner du jour, mais les fenestres sont petites, le vitrage est terne, le mur epais, et la maison fort mal éclairée” (OC IV, 1092).

¹³ Sobre isso, ver Davies, Catherine. “Conscience” as Consciousness. *The Idea of Self-Awareness in French Philosophical Writing from Descartes to Diderot*. Oxford, The Voltaire Foundation, 1990.

estabelece entre memória e consciência. O próprio Locke não estabelece explicitamente a ligação: em sua discussão da identidade pessoal, não trata em nenhum momento diretamente da memória (o mesmo acontece com a discussão, no início do livro II, sobre se a alma pensa sempre; a memória aparece incidentalmente, apenas sugerindo uma relação mais íntima com a consciência); não é a memória que garante a identidade, mas, repetimos mais uma vez, a continuidade da consciência, ou seja, o fato de que a consciência que acompanha as idéias que tenho neste momento seja a mesma que acompanhava as idéias que tinha há um ano atrás. A rigor, não é a memória que estende a consciência, embora seja difícil dar conta da continuidade sem recurso à noção de memória¹⁴.

Rousseau raramente usa o termo *conscience* nesse sentido psicológico. Em uma breve passagem do livro II do *Émile*, há uma ocorrência do termo nesse sentido, ocorrência que mostra claramente que Rousseau põe-se entre aqueles que privilegiaram a ligação consciência-memória¹⁵. No entanto, o tipo de exploração de si mesmo que propõe nas *Confessions* ou mesmo nas *Rêveries* não deixa de ter um débito com a psicologia lockeana — com uma importante variante: à continuidade da consciência, Rousseau tenderá a substituir a continuidade do sentimento da existência.

A imaginação do espaço interior em Rousseau, portanto, é alimentada por essas duas fontes principais: a psicologia lockeana, de um lado, enriquecida por todas as contribuições posteriores; e, de outro, a tradição dos moralistas com sua imagem predileta do coração. É essa, já dissemos, a imagem mais comum em Rousseau para designar a interioridade. O termo “coração” conta quase 2.500 ocorrências em toda obra¹⁶. Fazer uma análise completa e exaustiva do uso do termo em Rousseau, portanto, exige um esforço que ficaria aqui deslocado. No que se segue, vamos tentar examinar alguns sentidos do “coração” em Rousseau, sempre em conexão direta com o tema que nos interessa aqui, ou seja, a representação da interioridade.

A noção de coração está diretamente associada às idéias de intimidade e essencialidade. Rousseau freqüentemente usa o termo (geralmente na expressão “coração humano” ou “do homem”) para designar a essência, a natureza do homem em geral. “Il n’y a point de perversité originelle dans le cœur humain”, diz no livro II do *Émile* (OC IV, 322), afirmando seu princípio básico acerca da natureza humana; e já antes, no livro I, referindo-se à reação de uma criança ao

¹⁴ Sobre isso, ver Atherton, Margaret. “Locke’s Theory of Personal Identity”, *Midwest Studies in Philosophy*, 8, 1983, 273-293.

¹⁵ “Avec leur force se développe la connoissance qui les met en état de la diriger. C’est à ce second degré que commence proprement la vie de l’individu: c’est alors qu’il prend la conscience de lui-même. La mémoire étend le sentiment de l’identité sur tous les momens de son existence, il devient véritablement un, le même, et par conséquent déjà capable de bonheur ou de misère” (OC IV, 301). *Sentiment* é o termo que Rousseau mais usa no lugar de *conscience* (no sentido psicológico), no que segue de perto Malebranche (aliás um dos primeiros na França, segundo C. Davies, op. cit., a estender o significado do termo *conscience* para os domínios psicológico e epistemológico).

¹⁶ Ver *Le vocabulaire du sentiment...* Genève, Slatkine, 1980, verbete *Cœur*.

ser castigada fisicamente, diz: “Quand j’aurais douté que le sentiment du juste et de l’injuste fût inné dans le cœur de l’homme, cet exemple seul m’auroit convaincu” (id., 286). Mas, mantendo ainda a mesma conotação de intimidade e essencialidade, o coração é aquilo que cada um tem de mais singular, aquilo que o define como um indivíduo dotado de toda sua singularidade. No texto intitulado *Histoire du précédent écrit*, que se segue aos *Dialogues*, Rousseau descreve o estado de espírito em que se encontra após o que considera o fracasso de mais esta tentativa de penetrar as trevas do “complô” — estado, aliás, que está na origem das *Rêveries*. Ele diz:

Tant que les hommes n’arracheront pas de ma poitrine le cœur qu’elle renferme pour y substituer, moi vivant, celui d’un malhonnête homme, en quoi pourront-ils altérer, changer, détériorer mon être? Ils auront beau faire un J. J. à leur mode, Rousseau restera toujours le même en dépit d’eux. (OC I, 985)

É da substância desse coração que vai fazer, nas *Rêveries*, seu alimento único. Em todo caso, o coração é pensado à maneira de um lugar, de um receptáculo ou reservatório. O coração é antes de mais nada o reservatório dos princípios inatos relativos, sobretudo, à moral; é lá, diz Rousseau, que estão aqueles “sentimens de droiture et d’humanité que la nature y mit en réserve et que les passions étouffent” (OC I, 668)¹⁷; é lá também que podemos reencontrar o “germe des vertus sociales” (id., 687). A ele estão associadas as imagens de profundidade e de ocultação. O coração, como na expressão corrente, tem seu fundo. Mas em Rousseau, são outras imagens, também de ressonância espacial, que são mais importantes, porque revelam mais sobre sua maneira de conceber o coração e, portanto, o espaço interior. *Serrer*, *resserrer*, *ouvrir*, *fermer*, *épancher*, e outros semelhantes, são os verbos mais frequentemente associados ao coração. Abrir-se ou fechar-se: essas são as duas maneiras básicas que tem o coração para reagir. Diretamente associada a essa imagem está a noção de “expansão”, que tem, como ainda veremos, uma importância capital para o entendimento das relações sociais em Rousseau ou, mais genericamente, para a compreensão do indivíduo em relação.

Como um lugar, o coração não é, no entanto, apenas um reservatório: é também a sede de determinadas capacidades ou faculdades do indivíduo e o termo coração é ele próprio utilizado algumas vezes como o nome da capacidade de gozar. Sobretudo, é a sede por excelência da sensibilidade¹⁸ — o que desde já a põe, desse modo, no centro da compreensão rousseauiana do indivíduo. Neste sentido, o coração contrai determinadas relações com outras faculdades do homem. Neste ponto, Rousseau mostra-se ainda devedor da literatura moral do século anterior e

¹⁷ Em virtude desse conteúdo inato, nem sempre reconhecido (conscientemente, se quisermos) pelo indivíduo, abre-se a possibilidade de uma espécie de desdobramento entre “eu” e meu coração. Nos *Dialogues*, Rousseau refere-se à fraqueza que pode levar ao vício e ao crime apesar do coração (OC I, 671); em outro contexto, ver também p. 730. Na quarta *Lettre morale*, lembra a “homenagem involuntária” que o homem mau presta em segredo ao justo e diz ser essa homenagem “le vrai titre de noblesse que la nature a gravé dans le cœur de l’homme” (OC IV, 1101).

¹⁸ Relacionado à sensibilidade, o coração não se liga apenas à capacidade de *jouir*, mas também à de agir: basta lembrar que ser sensível é condição necessária de poder agir.

sua psicologia das faculdades (que, como lembra J. Lafond, reflete a tendência daqueles autores a representar a alma sob os moldes do espaço exterior¹⁹). Uma passagem da *Nouvelle Héloïse* sugere bem uma distribuição de funções entre diferentes estratos ou dimensões do indivíduo. Referindo-se à completude de sua relação com Saint-Preux, Julie comenta: “L’esprit s’orne, la raison s’éclaire, l’ame se fortifie, le cœur jouit” (OC II, 52). Seja como for, em suas relações com as demais faculdades o coração aparece sempre como o estrato mais profundo, mais íntimo e, muitas vezes, decisivo — é o caso, como já vimos, da persuasão pelo sentimento, do apelo ao sentimento interior nos pontos em que o raciocínio perde sua força²⁰. Rousseau repete a oposição clássica entre espírito e coração²¹, também associando a ela a oposição entre superfície e profundidade. Há uma preocupação constante em Rousseau de encontrar os meios adequados de “penetrar” até o coração, de ultrapassar a superfície dos sentidos e do espírito em direção a este cerne da individualidade que é o coração. Um preceito frequentemente repetido no *Émile* opõe duas vias de aprendizado:

Ne raisonnez jamais séchement avec la jeunesse. Revêtez la raison d’un corps si vous voulez la lui rendre sensible. Faites passer par le cœur le langage de l’esprit afin qu’il se fasse entendre. (OC IV, 648)

“Penetrar o coração”, isto é, passar além do fato da sua mera existência como meio de transmissão de opiniões ou crenças e, no mesmo movimento, ser capaz de transformar a ação do indivíduo — essa é uma característica de sua expressão que Rousseau gosta de ressaltar. É esse mesmo poder que elogia no que chama, no *Émile*, de “língua dos signos”:

En négligeant la langue des signes qui parlent à l’imagination l’on a perdu le plus énergique des langages. L’impression de la parole est toujours foible et l’on parle au cœur par les yeux bien mieux que par les oreilles. En voulant tout donner au raisonnement nous avons réduit en mots nos préceptes, nous n’avons rien mis dans les actions. La seule raison n’est point active; elle retient quelquefois, rarement elle excite, et jamais elle n’a rien fait de grand. Toujours raisonner est la manie des petits esprits. Les ames fortes ont bien un autre langage; c’est par ce langage qu’on persuade et qu’on fait agir. (OC IV, 645)

Neste sentido, ou seja, relacionada a determinadas capacidades e à sensibilidade, o coração fala e escuta. Que ele frequentemente esteja mudo ou raramente seja escutado é, pensa Rousseau, um sinal eloquente do grau de corrupção do indivíduo. Dai a importância do que “parte” ou “chega” ao coração. A linguagem dos habitantes do mundo ideal descrito no primeiro

¹⁹ Op. cit., pp. 25-26.

²⁰ Não seria sem interesse tentar examinar mais de perto o quanto Rousseau deve, neste ponto (se é que há alguma dívida significativa), a Pascal. Sobre a noção de *cœur* em Pascal, ver Sellier, P. *Pascal et saint Augustin*, pp. 117-139; Jungo, Michel, *Le vocabulaire de Pascal*, pp. 114 ss.; Delassault, Geneviève, *Le Maître de Sacy et son temps*, pp. 98 ss.; Laporte, Jean, “Le cœur et la raison selon Pascal”, *Revue Philosophique*, 103, 1927; e Morot-Sir, Edouard, *La métaphysique de Pascal*, pp. 105 ss.

²¹ Há um uso particular dessa oposição, que surge na tentativa feita por Rousseau, nos *Dialogues*, de dar conta das singularidades de seu comportamento. No segundo diálogo, através do retrato proposto por “Rousseau”, opõe seu *cœur vif* ao seu *esprit lent*, ou seu *cœur actif* ao seu *naturel paresseux*.

Dialogue, vale lembrar, era composta de signos que agem apenas “ao nível de [sua] fonte”, isto é, de coração a coração. Em outro ponto da mesma obra, contrapõe dois tipos de sensibilidade, uma verdadeira e outra fingida, e traça uma oposição, a que já fizemos rápida referência, entre os que chama de *cœurs sensibles* e os *cerveaux brûlés*. Destes últimos, diz:

Dans les choses mêmes de sentiment ils ont un petit babil si bien agencé, qu'on les croiroit émus jusqu'au fond du cœur, si cette justesse même d'expression n'attestoit que c'est leur esprit seul qui travaille. (OC I, 862)

Já os outros, verdadeiramente sensíveis, é no nível mais profundo do coração que se posicionam. Para eles, do lugar de onde falam, as palavras parecem instrumentos muito limitados:

il leur semble dans la rapidité des mouvemens qu'ils éprouvent que ce qu'ils sentent devrait se faire jour et penetrer d'un cœur à l'autre sans le froid ministère de la parole. (id.)²²

Mas não é apenas ao espírito ou à razão em sua frieza que se opõe o coração neste sentido. Ele opõe-se também (nos mesmos termos de profundidade e superfície), em alguma medida, à memória²³ e aos sentidos. “Le cœur ne suit point les sens, il les guide”, diz Julie (OC II, 138). É o mesmo que Rousseau diz a respeito de si mesmo (OC I, 807-808): se a sensação não “penetra” até seu coração, ela é nula. O coração é justamente a capacidade de repercutir, por assim dizer, a sensação e tirar dela algo que não está nos seus objetos. A criança, diante de uma paisagem bela, permanece insensível: é que, diz ainda Rousseau, “c'est dans le cœur de l'homme qu'est la vie du spectacle de la nature”; a criança vê mas não sente, percebe os objetos mas não possui os sentimentos que a permitiriam sentir a “impressão composta” resultante da paisagem (OC IV, 431)²⁴.

A noção de coração, como já notamos, põe a sensibilidade no cerne mesmo do indivíduo. Pensar o espaço interior a partir da imagem do “coração” é pensá-lo povoado não de memórias, como Agostinho no livro X de suas *Confissões*, nem de idéias e opiniões que cabe organizar sob determinada forma, mas fundamentalmente de sentimento. Mas o que é exatamente a sensibilidade? Sobretudo, o que é exatamente esta matéria-prima da subjetividade que é o sentimento? Perguntar-se sobre isso é atingir um ponto central do pensamento de Rousseau.

²² Expressão semelhante aparece na carta III da quinta parte da *Nouvelle Héloïse*: “Que de choses sont dites sans ouvrir la bouche! Que d'ardens sentimens se sont communiqués sans la froide entremise de la parole!” (OC II, 560; é Saint-Preux quem escreve). Ver também antes, p. 258, desta vez Julie referindo-se à “linguagem da amizade”.

²³ “Maîtres, laissez les simagrées, soyez vertueux et bons; que vos exemples se gravent dans la mémoire de vos Eleves, en attendant qu'ils puissent entrer dans leurs cœurs” (OC IV, 339).

²⁴ Assim, o coração relacionado a uma capacidade é passível de uma evolução, de um aprimoramento. Rousseau várias vezes refere-se ao “jovem coração” de Émile e fala uma vez, a respeito de si próprio e de suas leituras infantis, de seu “coração nascente” (OC I, 819).

2. Sentimento:

“Nous naissons sensibles, et dès notre naissance nous sommes affectés de diverses manières par les objets qui nous environnent”, diz Rousseau no *Émile* (OC IV, 248). Esse é um dado antropológico fundamental. Sentir é a função humana mais primitiva, compartilhada mesmo com os outros animais: “appercevoir et sentir sera son premier état, qui lui sera commun avec tous les animaux”, diz a respeito do homem natural (OC III, 143). A sensibilidade, portanto, é a faculdade humana mais básica — o que a põe em uma situação de anterioridade com relação às demais e, em especial, com relação à racionalidade²⁵. “Je sentis avant de penser; c’est le sort commun de l’humanité”, diz de si mesmo nas *Confessions*. Ou ainda: “Exister, pour nous, c’est sentir; notre sensibilité est incontestablement antérieure à nôtre intelligence, et nous avons eu des sentimens avant des idées”, diz na *Profession de foi du vicaire savoyard* (OC IV, 600), apontando uma distinção peculiar entre “idéias” e “sentimentos” que ainda procuraremos examinar mais de perto. Essa é uma tese fundamental de Rousseau, que a introduz na antropologia do segundo *Discours* e na psicologia do *Émile*²⁶.

Como faculdade fundamental, a sensibilidade está na base de toda atividade cognitiva, assim como de toda moralidade. Rousseau não tem nenhuma hesitação em aceitar o axioma sensualista básico: “tout ce qui entre dans l’entendement humain y vient par les sens” (OC IV, 370), diz no *Émile*; ou, nas *Lettres morales*: “Nos sens sont les instrumens de toutes nos connoissances” (OC IV, 370). E da mesma forma como não há conhecimento sem o intermédio dos sentidos — portanto, sem a sensibilidade —, também não há ação sem ela: “La sensibilité est le principe de toute action. Un être, quoiqu’animé, qui ne sentiroit rien, n’agiroit point: car où seroit pour lui le motif d’agir?” (OC I, 805). No entanto, até pelo fato mesmo de estar na base de capacidades tão distantes entre si, a sensibilidade não é uma faculdade homogênea. Rousseau traduz suas tentativas de dar conta da natureza heterogênea da sensibilidade em duas dicotomias

²⁵ Ver ainda *Essai sur l’origine des langues*: “On ne commença pas par raisonner mais par sentir” (OC V, 380). A sensibilidade, comparada ainda a outras faculdades, destaca-se não só pela anterioridade, mas, também, por ter uma natureza, por assim dizer, “fronteiriça”. É através da sensibilidade que o “físico” e o “moral” tocam-se; é ela que fornece a ponte entre “exterior” e “interior”.

²⁶ A tese pode mesmo ter um alcance mais vasto e não se limitar apenas aos domínios da antropologia e da psicologia. Apenas de passagem, lembremos aqui a precedência dada à sensibilidade na questão, abordada rapidamente no prefácio do DOI, sobre o fundamento da “lei natural”: “méditant sur les premières et plus simples opérations de l’Ame humaine, j’y crois appercevoir deux principes antérieurs à la raison, dont l’un nous intéresse ardemment à nôtre bien-être et à la conservation de nous mêmes, et l’autre nous inspire une répugnance naturelle à voir perir ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables. C’est du concours et de la combinaison que nôtre esprit est en état de faire de ces deux Principes, sans qu’il soit nécessaire d’y faire entrer celui de la sociabilité, que me paroissent découler toutes les règles du droit naturel”. É por serem dotados de sensibilidade e, por esse meio, compartilharem um elemento definidor também da natureza humana, que os animais devem ser incluídos como sujeitos do direito natural: “Il semble, en effet, que si je suis obligé de ne faire aucun mal à mon semblable, c’est moins parce qu’il est un être raisonnable que parce qu’il est un être sensible” (OC III, 126).

importantes. Uma opção dois tipos de sensibilidade, uma “física” e outra “moral”; a segunda opção “sensação” a “sentimento”.

É no segundo *Dialogue* que Rousseau introduz claramente a distinção entre os dois tipos de sensibilidade:

Tous les hommes sont (...) sensibles, et peut être au même degré, mais non pas de la même manière. Il y a une sensibilité physique et organique, qui, purement passive, paroît n’avoir pour fin que la conservation de notre corps et celle de notre espèce par les directions du plaisir et de la douleur. Il y a une autre sensibilité que j’appelle active et morale qui n’est autre chose que la faculté d’attacher nos affections à des êtres qui nous sont étrangers. (OC I, 805)²⁷

Vamos voltar novamente a essa distinção quando estivermos examinando o indivíduo em relação. Como ainda veremos, a postulação de uma sensibilidade moral nos termos em que o faz Rousseau é fundamental para sua compreensão das relações entre os indivíduos, incluindo aí desde as relações de amor e amizade até as relações sociais e políticas. No momento, importa-nos mais como uma primeira aproximação da outra distinção que nos interessa aqui. Quando faz, nos *Dialogues*, a oposição entre os dois tipos de sensibilidade, Rousseau está pensando primariamente nos sentimentos de amor de si e de amor-próprio e nas paixões que derivam deles. Mas podemos igualmente aproximá-la da outra distinção frequentemente usada por ele entre sensação e sentimento. A cada sensibilidade, um efeito ou um elemento próprio. À sensibilidade física, puramente passiva, pode corresponder a sensação, tal como a entende Rousseau. Se devemos tomar a sensibilidade moral como essencialmente distinta da outra, então a ela deve corresponder um efeito essencialmente distinto da sensação: o que é sentido especificamente através dela é, podemos dizer, algo mais do que traz a simples sensação. Rousseau costuma chamar esse efeito de sentimento.

Vejamos agora mais de perto como Rousseau traça em seus textos a distinção entre sensação e sentimento. Em uma nota do *Émile* (não utilizada, contudo, na edição original), ele diz:

A certains égards les idées sont des sentimens et les sentimens sont des idées. Les deux nous conviennent à toute perception qui nous occupe, et de son objet et de nous-mêmes qui en sommes affectés: il n’y a que l’ordre de cette affection qui détermine le nom qui lui convient. Lorsque premièrement occupés de l’objet nous ne pensons à nous que par réflexion, c’est une idée; au contraire quand l’impression reçue excite nôtre première attention, et que nous ne pensons que par réflexion à l’objet qui la cause, c’est un sentiment. (OC IV, p. 600, nota a)

“Idéias” e “sentimentos”, portanto, são “percepções”, que, no entanto, afetam-nos, na reflexão, de maneiras diferentes. As idéias (que derivam mediata ou imediatamente da sensação²⁸)

²⁷ Há um eco dessa mesma distinção no *Émile*, OC IV, p. 506; ver também id., p. 877, frag. 22.

²⁸ A terminologia de Rousseau, neste ponto, não é especialmente clara (no que não é, aliás, exceção entre os pensadores da época: é Condillac, com sua preocupação em fixar sua terminologia, que na verdade foge à tendência geral). “Sensações”, “percepções”, “idéias”, “imagens”, “impressões” são termos usados por ele sem um cuidado especial de fixar definitivamente seus sentidos e suas relações. No trecho que acabamos de citar, “idéias” e “sentimentos” são ambos genericamente “percepções”. “Idéia” aí não parece muito distante de

cumprem a função básica da representação e voltam-se primariamente “para fora”. No sentimento, a “impressão recebida”, por assim dizer, autonomiza-se (ao menos em parte, visto que só secundariamente importa o “objeto que a causa”) frente ao objeto a que se refere.

Uma outra tentativa de definir os limites entre sensação e sentimento aparece nas notas de Rousseau sobre o *De l'esprit* de Helvétius. Diz ele:

Il me semble qu'il faudroit distinguer les impressions purement organiques et locales des impressions universelles qui affectent tout l'individu. Les premières ne sont que de simples sensations, les autres sont des sentimens. (OC IV, 1121)

Em ambas as tentativas de definição, o sentimento aparece caracterizado como uma maneira peculiar que tem o indivíduo de apreender a si mesmo. Ter um sentimento só secundariamente remete o indivíduo “para fora” de si mesmo. E, ao contrário da sensação, um sentimento não o afeta localmente, mas o modifica como um todo. O referente imediato do sentimento é ele próprio e o estado em que se encontra o indivíduo modificado por ele. Essa autonomia do sentimento é reforçada ainda mais por duas outras suas características. Rousseau aceita perfeitamente o princípio de que não há idéias inatas, na medida em que elas dependem direta ou indiretamente da sensação. O sentimento, por sua vez, pode ser inato (vale lembrar que Rousseau defende, contra o que chama de filosofia moderna, a noção de instinto; cf. OC IV, 595, nota):

[É preciso] distinguer nos idées acquises de nos sentimens naturels; car nous sentons avant de conoitre, et comme nous n'apprenons point à vouloir nôtre bien et à fuir nôtre mal, mais que nous tenons cette volonté de la nature, de même l'amour du bon et la haine du mauvais nous sont aussi naturels que l'amour de nous-mêmes. Les actes de la conscience ne sont pas des jugemens, mais des sentimens; quoique toutes nos idées nous viennent du dehors, les sentimens qui les apprécient sont au dedans de nous, et c'est par eux seuls que nous connoissons la convenance ou disconvenance qui existe entre nous et les choses que nous devons rechercher ou fuir. (OC IV, 599)

Nessas reflexões da *Profession de foi...*, a noção de sentimento está ainda muito próxima da idéia de consciência. É preciso voltarmos-nos para outro lugar em busca de um alargamento do seu sentido. Mas antes, mencionemos rapidamente a segunda característica que reforça o caráter autônomo do sentimento, se comparado à sensação. Como bem nota R. Mercier²⁹, alguns sentimentos, ainda que não exatamente inatos, não são o produto de objetos exteriores, mas, sim, de uma espécie de “atividade espontânea” da alma — é o caso, lembra ainda Mercier, dos estados de *rêverie*.

“sensação”. Um outro trecho do *Émile* sugere outras relações: “Avant l'âge de raison l'enfant ne reçoit pas des idées mais des images, et il y a cette différence entre les unes et les autres que les images ne sont que des peintures absolues des objets sensibles, et que les idées sont des notions des objets, déterminées par des rapports. Une image peut être seule dans l'esprit qui se la représente; mais toute idée en suppose d'autres. Quand on imagine on ne fait que voir, quand on conçoit on compare. Nos sensations sont purement passives, au lieu que toutes nos perceptions ou idées naissent d'un principe actif qui juge” (OC IV, 344).

²⁹ “Sur le sensualisme de Rousseau. Sensation et sentiment dans la première partie des *Confessions*”. *Revue des sciences humaines*, 41, n° 161, 1976, p. 29.

Mas é talvez em seus escritos sobre a música que Rousseau faz o uso mais extensivo da distinção entre sensação e sentimento. A fruição estética — e, em particular, a apreciação musical — é a melhor prova do caráter composto da sensibilidade. Há dois elementos envolvidos na fruição estética (elementos que se distinguem segundo os efeitos que provoca o objeto estético): de um lado, como na apreciação de qualquer objeto, as sensações que ele causa; de outro, os sentimentos que provoca. “Sensação” e “sentimento” opõem-se como o físico ao moral, como o “local” ao “universal”, como o periférico ou superficial ao central ou profundo. O ponto de vista genético, como o que Rousseau adota, por exemplo, no *Essai sur l'origine des langues* (e que se caracteriza fundamentalmente pela tentativa de vincular a evolução da linguagem e da música à natureza humana e ao seu desenvolvimento), associa a essas oposições uma outra. Ao longo de todo o texto, Rousseau opõe dois “sistemas” (chamemo-los por enquanto assim) que compõem a natureza humana. De um lado, o “sistema” das necessidades, a que estão diretamente associadas as sensações e as idéias; de outro, o “sistema” das paixões, a que pertencem os sentimentos. Esse esquema permite-lhe distinguir dois tipos de linguagem, uma que chama de “língua do gesto” e outra que chama de “língua da voz” (cf. OC V, 376)³⁰. Ambos os meios empregados em cada uma dessas linguagens — movimentos ou sons —, diz Rousseau, são igualmente eficazes se a finalidade é “agir sobre os sentidos do outro”. Mas, se os examinamos com respeito à relação que podem ter com a comunicação de necessidades ou paixões, uma diferença entre os dois aparece imediatamente:

Quoique la langue du geste et celle de la voix soient également naturelles, toutefois la première est plus facile et dépend moins des conventions: car plus d'objets frappent nos yeux que nos oreilles et les figures ont plus de variété que les sons; elles sont aussi plus expressives et disent plus en moins de tems. (OC V, 376)

Mas essa maior expressividade está equacionada, na verdade, a um limite da língua dos gestos: sem dúvida, visto que “on parle aux yeux bien mieux qu'aux oreilles” (id. p. 377) e que ela depende menos das convenções, a língua dos gestos é mais eficaz para a comunicação das necessidades — comunicação que põe como primeira virtude a clareza; afinal, o que está geralmente em jogo neste caso é a própria sobrevivência. “Mais lorsqu'il est question d'émouvoir le cœur et d'enflammer les passions”, diz Rousseau, “c'est tout autre chose” (id., p. 377): aqui os gestos cedem lugar à voz. “Les signes visibles rendent l'imitation plus exacte”, continua Rousseau, “mais (...) l'intérêt s'excite mieux par les sons” (id., p. 378). E conclui:

Ceci me fait penser que si nous n'avions jamais eu que des besoins physiques, nous aurions fort bien pû ne parler jamais et nous entendre parfaitement par la seule langue du geste (id., p. 378)

³⁰ A mesma distinção, segundo os mesmos critérios, repete-se no interior das “línguas vocais”, opondo agora as línguas meridionais às setentrionais: “Dans les climats méridionaux où la nature est prodigue les besoins naissent des passions, dans les pays froids où elle est avare les passions naissent des besoins, et les langues, tristes filles de la nécessité se sentent de leur dure origine” (OC V, 407); as línguas do norte têm sua origem determinada primariamente pela necessidade: “On n'avoit rien à faire sentir, on avoit tout à faire entendre” (id., 408).

Il est donc à croire que les besoins dictèrent les premiers gestes et que les passions arrachèrent les premières voix. (id., p. 380).

Vamo-nos ocupar mais detalhadamente desse duplo “sistema” de necessidades e paixões no próximo capítulo. Por ora, lembremos apenas que, ainda no *Essai sur l'origine des langues*, Rousseau reserva o adjetivo “físicas” para as primeiras e chama uma vez as paixões de “necessidades morais” (*besoins moraux*). Este é o ponto que quer enfatizar ao insistir, como o faz ao longo de todo o texto, na distinção sentimento/sensação:

L'homme est modifié par ses sens, personne n'en doute; mais faute de distinguer les modifications nous en confondons les causes; nous donnons trop et trop peu d'empire aux sensations; nous ne voyons pas que souvent elles ne nous affectent point seulement comme sensations mais comme signes ou images, et que leurs effets moraux ont aussi des causes morales. (OC V, 412).

Essa diferença que Rousseau encontra na forma como se é afetado pelas sensações, conforme elas ajam como causas puramente físicas ou como causas morais (como signos, diz ele, isto é, como algo que remete para além de si mesmo), fundamenta, como se sabe, sua oposição entre harmonia e melodia:

L'harmonie est une cause purement physique; l'impression qu'elle produit reste dans le même ordre; des accords ne peuvent qu'imprimer aux nerfs un ébranlement passager et stérile; ils donneroient plutôt des vapeurs que des passions. Le plaisir qu'on prend à entendre un Chœur lent dépourvu de mélodie est purement de sensation (...). Mais si les voix sont remises et basses, il peut affecter l'âme sans le secours de l'harmonie; car une voix remise et lente est une expression naturelle de tristesse; un chœur à l'unisson pourroit faire le même effet.

Les plus beaux accords ainsi que les plus belles couleurs peuvent porter au sens une impression agréable et rien de plus. Mais les accens de la voix passent jusqu'à l'âme; car ils sont l'expression naturelle des passions, et en les peignant ils les excitent. C'est par eux que la musique devient oratoire, éloquente, imitative; ils en forment le langage; c'est par eux qu'elle peint à l'imagination les objets, qu'elle porte au cœur les sentimens. (...) C'est par le chant, non par les accords que les sons ont de l'expression, du feu, de la vie; c'est le chant seul qui leur donne les effets moraux qui font toute l'énergie de la musique. En un mot, le seul physique de l'art se réduit à bien peu de chose, et l'harmonie ne passe pas au delà. (OC V, 358/359)

Que a sensação “penetre até a alma”, já citamos o texto, é a condição que Rousseau põe, a respeito de si mesmo, para ser afetado por ela. Mas para isso, para que tenha esse efeito moral, é preciso que a mera sensação seja reconhecida como algo mais: como um “signo”, diz Rousseau, de nossas afecções ou de nossos sentimentos, que são, na expressão de Rousseau, “movimentos da alma”, ou, como já dissemos, estados que afetam o indivíduo como um todo. Isso aponta finalmente para a maneira como é constituída a própria interioridade. Há uma diferença entre ser sujeito de sensações e ser sujeito de sentimentos³¹. A sensação é punctual, local, descontínua³²; o

³¹ G. Gusdorf (*Le romantisme II: L'homme et la nature*. Payot, 1993, p. 20) aponta rapidamente um contraste, que mereceria ser desenvolvido, entre o que chama de “biografia da estátua” de Condillac e as *Confessions* de Rousseau. O *Traité des sensations* é talvez a tentativa mais bem sucedida de representar o homem como puro sujeito de sensações. As *Confessions*, por sua vez, estão primariamente ocupadas com aqueles movimentos da alma de que as sensações são os signos.

³² O problema da unidade do *eu*, partindo-se das premissas sensualistas estabelecidas por Locke, é um dos temas

sentimento é um estado, implica globalidade e continuidade. Podemos dizer que, para Rousseau, é o sujeito de sentimentos que pode a rigor dizer *eu*. Este é um argumento de que ele próprio se vale ao apresentar ao público a sua autobiografia: afinal, que valor ou que interesse pode ter a vida de um homem do povo? Ele mesmo responde, como já vimos, que não importam os eventos de sua vida, mas a qualidade de seus sentimentos. Os fatos, os acontecimentos, podem ser deslocados, postos ligeiramente de lado, em favor da vida que se desenrola no espaço interior³³. O que define o homem é menos o que ele viu ou ouviu do que o que sentiu. O que constitui essencialmente o indivíduo é menos o conjunto de impressões que, por meio dos sentidos, vêm preencher seu espaço interior, do que suas reações a essas impressões. O jogo entre impressões e reações, entre sensações e sentimentos, é que vai finalmente moldar a paisagem desse espaço. Antes, porém, de voltar nossa atenção para os elementos dessa paisagem e para as forças que os modelam, é preciso que nos detenhamos em um sentimento especialmente importante para a compreensão rousseauiana da interioridade: o sentimento da existência, pedra fundamental e, em certo sentido, matéria-prima básica da individualidade.

3. Sentimento da existência

Pygmalion contempla sua obra: “Non jamais rien de si beau ne parut dans la nature; j’ai passé l’ouvrage des Dieux...”. Mas Galathée, apesar de toda sua perfeição — “c’est la perfection qui fait son défaut...” —, não é mais do que um bloco de pedra. “Moins parfaite”, suspira Pygmalion, “il ne te manqueroit rien”. E o que lhe falta é uma alma; o que falta a Galathée é a sensibilidade, a capacidade de responder aos sentimentos de seu criador. Um favor dos deuses concede-lhe então o que lhe faltava: Galathée anima-se, toca-se, e sua primeira palavra exprime seu primeiro sentimento: “Moi” (cf. OC II, 1224-31).

O que está ilustrado poeticamente na “cena lírica” de *Pygmalion* está afirmado no *Émile* em conexão com algumas das idéias centrais de Rousseau a respeito do significado, da amplitude da educação e do seu ponto de partida nas potências físicas dos sentidos e das forças corporais. Ele diz:

Supposons qu’un enfant eut à sa naissance la stature et la force d’un homme fait, qu’il sortit, pour ainsi dire, tout armé de sa mère comme Pallas du cerveau de Jupiter; cet homme-enfant seroit un parfait imbécille, un automate, une statue immobile et presque insensible. Il ne verroit rien, il n’entendrait rien, il ne connoitroit personne, il ne sauroit pas tourner les yeux vers ce

filosóficos recorrentes ao longo do século. Para fazer frente à descontinuidade da sensação, vários elementos de continuidade são propostos: *self-consciousness*, memória, ... O apelo ao sentimento da existência vai ser mais uma tentativa de resposta a esse problema. Sobre isso, ver Perkins, Jean, *The Concept of the Self in the French Enlightenment*, cap. III.

³³ O que está dito aqui dos fatos, está dito em outro lugar dos sentidos: “Que celui donc qui veut philosopher sur la force des sensations commence par écarter des impressions purement sensuelles les impressions intellectuelles et morales que nous recevons par la voye des sens, mais dont ils ne sont que les causes occasionnelles” (OC V, 418).

qu'il auroit besoin de voir. Non seulement il n'appercevrait aucun objet hors de lui, il n'en rapporterait même aucun dans l'organe du sens qui lui feroit appercevoir; les couleurs ne seroient point dans ses yeux, les sons ne seroient point dans ses oreilles, les corps qu'il toucheroit ne seroient point sur le sien, il ne sauroit pas même qu'il en a un: le contact de ses mains seroit dans son cerveau; toutes ses sensations se réuniroient dans un seul point; il n'existeroit que dans le commun *sensorium*; il n'auroit qu'une seule idée, savoir celle du *moi* à laquelle il rapporteroit toutes ses sensations, et cette idée ou plutôt ce sentiment seroit la seule chose qu'il auroit de plus qu'un enfant ordinaire (OC IV, 280).

O ponto que Rousseau quer provar é claro: a criança, ainda que nasça capaz de aprender, precisa de tempo não só para adquirir os conhecimentos que lhe faltam, mas também para desenvolver as forças e as faculdades que tornam possível essa aquisição. Uma lenta e cuidadosa educação dos sentidos, que Rousseau expõe longamente no livro primeiro do *Émile*, é fundamental para o desenvolvimento intelectual correto do indivíduo. E paralelamente ao amadurecimento das forças e capacidades, amadurece também o sentimento que o indivíduo tem de si mesmo: ao nascer, diz Rousseau "l'ame enchaînée dans des organes imparfaits et demi-formés n'a pas même le sentiment de sa propre existence" (id., 279/280). Mas suponhamos, como o faz Rousseau no trecho citado, um indivíduo que nascesse com todas as suas forças já desenvolvidas, sem, no entanto, ter passado pelo aprendizado do seu uso: esse indivíduo, sugere aqui Rousseau, no momento em que se torna sensível, não sentirá nada além de si mesmo. Só o sentimento de si mesmo existiria por sob a confusão indistinta da sensação. Como Galathée, tudo o que esse homem-criança poderia dizer, se pudesse falar, é: "Moi". É interessante notar que esse primeiro sentimento de si mesmo não estaria determinado pela consciência das sensações (já que não passariam de uma mistura confusa de elementos indiscerníveis no *sensorium* comum), mas, sim, pela experiência que tem o homem-criança de suas próprias forças. É isso, afinal, que o distingue de uma criança, também ela, desde o nascimento, sujeito de sensações.

Uma outra estátua, porém, em seu processo de animação, passa por uma experiência diferente. No *Traité des sensations*, Condillac pergunta-se sobre o que seria o *moi* de sua estátua limitada ao único sentido do olfato. "Elle ne peut pas dire *moi* au premier moment de son existence", diz ele, e explica:

À la vérité, elle ne le droit pas à la première odeur. Ce qu'on entend par ce mot, ne me paroît convenir qu'à un être qui remarque que, dans le moment présent, il n'est plus ce qu'il a été. Tant qu'il ne change point, il existe sans aucun retour sur lui-même: mais aussitôt qu'il change, il juge qu'il est le même qui a été auparavant de telle manière, et il dit *moi*³⁴.

Para Condillac, a ideia de *eu* envolve a ideia de juízo, que supõe um grau de complexidade um pouco maior do que o suposto pelo *sensorium* comum alegado por Rousseau em seu exemplo. A complexidade da ideia de *eu* foi também o que apresentou como objeção o autor da recensão de *Pygmalion* na *Correspondance littéraire*, comentando as primeiras palavras de Galathée:

³⁴ *Traité des sensations*, 1ª parte, cap. 6. Fayard, 1984, p. 55.

Cela est peut-être un peu entortillé, un peu métaphysique; le *moi* est un terme bien abstrait pour une première pensée ou plutôt un premier sentiment. Ce qui existe rapporte tout à son existence par une loi immuable et nécessaire, mais sans le savoir. Pour découvrir cette vérité, aujourd'hui commune, il a fallu une longue suite d'observations et un long exercice de nos facultés intellectuelles. Comment une statue métamorphosée trouverait-elle, dans le premier instant, un résultat si compliqué, et qui suppose tant de combinaisons et de rapports aperçus? Le premier mot d'un être subitement animé serait sans doute quelque expression passionnée, impétueuse, douloureuse; l'aspect de l'univers le troublerait; il s'en croirait menacé, sa propre énergie lui ferait peur³⁵.

Sem dúvida, é preciso levar em conta o caráter poético da composição de *Pygmalion*, mas, em certa medida, essas restrições valem também para a situação descrita no *Émile*. Afinal, até que ponto seria legítimo defender a posição primitiva do sentimento do *moi*? Uma terceira passagem de Rousseau, agora no registro da experiência pessoal, dá uma nova versão dos primeiros sentimentos de um ser ganhando ou recobrando a vida. Na segunda *Promenade* das *Rêveries*, Rousseau narra um acidente que sofreu durante um de seus passeios e que o deixou inconsciente por algum tempo. A descrição que dá de sua volta à consciência pode ser comparada às duas outras passagens que citamos antes:

La nuit s'avancoit. J'apperçus le ciel, quelques étoiles, et un peu de verdure. Cette première sensation fut un moment délicieux. Je ne me sentois encor que par là. Je naissois dans cet instant à la vie, et il me sembloit que je remplissois de ma legere existence tous les objets que j'appercevois. Tout entier au moment présent je ne me souvenois de rien; je n'avois nulle idée distincte de mon individu, pas la moindre idée de ce qui venoit de m'arriver; je ne savois ni qui j'étois ni où j'étois; je ne sentois ni mal, ni crainte, ni inquiétude. Je voyois couler mon sang comme j'aurois vu couler un ruisseau, sans songer seulement que ce sang m'appartint en aucune sorte. Je sentois dans tout mon être un calme ravissant auquel chaque fois que je me le rappelle je ne trouve rien de comparable dans toute l'activité des plaisirs connus. (OC I, 1005)

A experiência descrita assim por Rousseau tem uma característica que chama imediatamente a atenção e a distingue, em certa medida, das ilustradas pelo despertar de Galathée e pelo exemplo do homem-criança. No registro pessoal, a experiência parece de certa forma ganhar em clareza (e em profundidade). “Je n'avois aucune idée distincte de mon individu”, diz Rousseau; “je ne savois ni qui j'étois ni où j'étois”. Ao acordar de seu desmaio, Rousseau dificilmente, como Galathée, poderia dizer “*Moi*”. Certamente, não é seu *moi* que sente ao acordar. Também não é o fato de ser um *eu*, isto é, uma espécie de centro onde as sensações, de algum modo, se passam. No primeiro momento, não há distinção entre a sensação e o sentimento de si mesmo: “je ne me sentois encor que par là”; sensação e sentimento de si mesmo são uma coisa só, indistinta. Não há fronteira entre ele e as coisas que o afetam: tudo está envolvido em um mesmo sentimento: “il me sembloit que je remplissois de ma legere existence tous les objets que j'appercevois”. Eis aí o momento fundamental, o alicerce sobre o qual toda a constituição posterior do sujeito vai-se basear. No início de tudo está um indiferenciado sentimento de que existo — ou, posto mais geralmente, e (na maneira como Rousseau o descreve em seguida à sua

³⁵ *Correspondance littéraire*, mai 1770, Kraus Reprints, 1968, vol. IX, p. 23.

experiência) mais fielmente, um sentimento da existência³⁶. Notemos desde já que esse sentimento tem duas características iniciais importantes. Em primeiro lugar, mesmo posto no grau de generalidade que tem na descrição de Rousseau, o sentimento da existência é suficiente para garantir a unidade do ser que sente; ainda que, no primeiro momento, não haja distinção clara possível entre as sensações e o sentimento que o indivíduo tem de si mesmo, esse sentimento da existência está como que sublinhando constantemente o fluxo contínuo das sensações: embora diga não ter nenhuma idéia distinta de seu indivíduo, é sua existência que Rousseau sente “preenchendo” os objetos que percebe. Em segundo lugar, o sentimento da existência aparece assim como a forma primitiva de o indivíduo relacionar-se a si mesmo, anterior à consciência de si; no entanto, contrariamente a esta última, o sentimento da existência não particulariza o indivíduo: a noção de sentimento da existência, portanto, permite pensar um modo de auto-referência “não-singularizante” (por assim dizer), o que a torna um par perfeito para a outra noção central de amor de si.

Essa primazia do sentimento da existência é confirmada, segundo Rousseau, pelo homem natural: “Le premier sentiment de l’homme fut celui de son existence, son premier soin celui de sa conservation” (OC III, 164). Essa afirmação sobre a constituição primitiva do homem aproxima sentimento da existência e autoconservação e instiga-nos a pôr afinal a questão sobre o que é exatamente esse sentimento da existência. No *Discours sur l’origine de l’inégalité*, como sugere a aproximação com a conservação de si mesmo, esse sentimento não parece muito mais do que o sentimento das privações, das necessidades básicas que constituem o fundo da natureza humana. Sentir sua existência, assim, é sentir suas carências, o que é naturalmente uma condição necessária para o esforço de satisfazê-las. Mas como sentimento, deve ser também uma maneira privilegiada que tem o indivíduo de apreender a si mesmo. Como sentimento, o sentimento da existência deve possuir algum grau de autonomia diante da pura passividade da sensação. Na *Profession de foi...*, Rousseau pergunta-se através do vigário saboiano:

J’existe et j’ai des sens par lesquels je suis affecté. Voilà la première vérité qui me frappe, et à laquelle je suis forcé d’acquiescer. Ai-je un sentiment propre de mon existence, ou ne la sens-je que par mes sensations? Voilà mon premier doute, qu’il m’est, quant à présent, impossible de résoudre. Car étant continuellement affecté de sensations, ou immédiatement, ou par la mémoire, comment puis-je savoir si le sentiment du *moi* est quelque chose hors de ces mêmes sensations, et s’il peut être indépendant d’elles? (OC IV, 571).

Essa primeira dúvida, no entanto, não resiste, se prestarmos atenção à verdadeira natureza desse sentimento da existência. De fato, experimentar conscientemente esse sentimento está tão

³⁶ “Les deux notions, ‘sentiment de l’existence’ e ‘sentiment du moi’, séparent les deux grands courants de la spéculation du siècle des Lumières en ce qui concerne la théorie de la connaissance, à savoir l’empirisme sensualiste et le rationalisme innéiste” (J. Spink, “Les avatars du ‘sentiment de l’existence’ de Locke à Rousseau”, *Dix-huitième siècle*, 1978, n° 10, p. 269). Rousseau, em grande medida, apropria-se das duas heranças, de tal forma que é possível identificar, neste ponto em particular, ou seja, sobre as formas mais elementares de uma relação que o indivíduo tem “consigo mesmo”, elementos de uma e de outra, Locke ou Condillac lado a lado com ecos de Malebranche.

intrincadamente ligado à sensação, ao exercício dos sentidos e das forças corporais, que é quase impossível separá-los. Mas há um elemento nesse sentimento que o singulariza diante da sensação. Em um fragmento escrito provavelmente entre 1764 e 1765, Rousseau diz:

Les Etres immortels et sensibles ont une manière d'exister dont nous n'avons nulle idée et dont par conséquent nous ne saurions raisonner. Car quand à nous c'est au desir de nôtre conservation que nôtre sensibilité se rapporte. L'Etat natürel d'un être passible et mortel tel que l'homme est de se complaire dans le sentiment de son existence, de sentir avec plaisir ce qui tend à le conserver et avec douleur ce qui tend à le détruire, c'est dans cet état naturel et simple qu'il faut chercher la source de nos passions.

On s' imagine que la première est le desir d'être heureux on se trompe. L'idée du bonheur est très composé, le bonheur est un état permanent dont l'appetit depend de la mesure de nos connaissances, au lieu que nos passions naissent d'un sentiment actuel independant de nos lumières. Le developpement s'est fait à l'aide de la raison mais le principe existoit avant elle. Quel est donc ce principe, je l'ai déjà dit, le desir d'exister. Tout ce qui semble étendre ou affermir nôtre existence nous flatte, tout ce qui semble la détruire ou la resserer nous afflige. Telle est la source primitive de toutes nos passions.

Cette mesure de l'existence ou pour mieux dire de la vie n'est pas toujours la même, elle a pour nous une certaine latitude elle est susceptible d'accroissement ou de diminution. Elle est dans le sentiment qui l'apprecie; mais ce sentiment lui même est passif, il depend de beaucoup de choses, les sens, l'imagination, la mémoire, l'entendement, l'habitude même l'affecte et le modifie mais rien ne l'affecte que par son rapport avec notre existence ou par le jugement que cette affection nous en fait porter (OC II, 1324-25).

Citamos integralmente o fragmento porque ele condensa de forma exemplar as idéias de Rousseau a respeito do sentimento da existência. Três pontos merecem particularmente ser destacados. Rousseau aponta de início um encadeamento entre sensibilidade, desejo de autoconservação e o prazer de sentir-se existir: o homem é sensível em função de sua conservação ("c'est au desir de nôtre conservation que nôtre sensibilité se rapporte"), o que reafirma a implicação mútua, sugerida no segundo *Discours*, entre os sentimentos da existência e do amor de si³⁷. Mas Rousseau agora chama a atenção para uma outra dimensão do sentimento da existência: há, associado a ele, um elemento de prazer ou de dor. Esse elemento está inicialmente vinculado ainda, é certo, ao desejo de conservação: prazer ou dor acompanham o que tende a conservar ou a destruir a vida do indivíduo. Mas desde o início parece haver uma tendência desse sentimento à autonomia (bem como, de certa forma, uma primazia do prazer sobre a dor, como veremos). Atrelado apenas ao sentimento das necessidades básicas de cuja satisfação depende a sobrevivência física do indivíduo, o sentimento da existência revela ainda muito pouco de sua natureza. Não é por acaso que a expressão *desir de notre conservation*, que Rousseau utiliza no primeiro parágrafo, é substituída no segundo pela expressão *desir d'exister*. Há uma diferença importante entre os dois desejos. De fato, o primeiro é um desejo, por assim dizer, absoluto: a alternativa à conservação de si mesmo é a morte; ou o indivíduo deseja sua conservação ou morre: não existem aqui graus ou estados intermediários. Com relação ao desejo de existir, no entanto, é possível pensarmos algum tipo de gradação. A "medida da existência",

³⁷ É interessante comparar o fragmento que citamos com as análises desenvolvidas por Rousseau no início do livro IV do *Émile*. Lá o amor de si é definido como a *passion primitive*, "la source de nos passions, l'origine et le principe de toutes les autres" (OC IV, 491), papel que o fragmento citado reserva ao *désir d'exister*.

diz Rousseau, “a pour nous une certaine latitude elle est susceptible d’accroissement ou de diminution”. Como pensar isso, porém, pede que entendamos mais claramente o que significa “existência” e “existir”. Mas antes, chamemos a atenção para outro ponto significativo (e este é o segundo ponto que gostaríamos de ressaltar com relação ao texto citado), que é o aparecimento, no segundo parágrafo, do tema da felicidade³⁸.

“L’Etat naturel d’un être passible et mortel tel que l’homme est de se complaire dans le sentiment de son existence”, diz Rousseau. Embora, em sua ligação com a percepção das necessidades, o sentimento da existência frequentemente assuma a forma de uma dor, referido à pura existência, ao fato de simplesmente existir, sua fruição é talvez a melhor ocasião de que dispõe o homem para experimentar a felicidade. É na célebre evocação das *rêveries* na ilha de Saint-Pierre que se encontra a melhor ilustração desta vinculação entre sentimento da existência e felicidade. O texto da *5^{eme} Promenade* é dos mais conhecidos de Rousseau. Citemos sua conclusão: após refletir brevemente sobre a felicidade e descrever o estado em que se encontrava em sua frequentes *rêveries* na ilha ou no lago de Bienne, Rousseau diz:

De quoi jouit-on dans une pareille situation? De rien d’extérieur à soi, de rien sinon de soi même et de sa propre existence, tant que cet état dure on se suffit à soi-même comme Dieu. Le sentiment de l’existence dépouillé de tout autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix qui suffiroit seule pour rendre cette existence chère et douce à qui sauroit écarter de soi les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici bas la douceur. (OC I, 1047).

Apesar de toda a distância que há entre o caminhante solitário e o homem primitivo, esse estado é comparável àquele em que se encontrava o homem natural descrito no segundo *Discours*: “Son ame, que rien n’agite, se livre au seul sentiment de son existence actuelle” (OC III, 144), diz Rousseau (referindo-se, neste ponto especificamente, à ausência de providência do selvagem; mas a descrição é perfeitamente adequada para o estado que descreve nas *Rêveries*, o qual se caracteriza também por uma suspensão da duração). Traçando um contraste entre o “homem selvagem e o *homme policé*”, Rousseau observa:

(...) ce qui fait le bonheur suprême de l’un, réduiroit l’autre au désespoir. Le premier [o homem selvagem] ne respire que le repos et la liberté, il ne veut que vivre et rester oisif, et l’ataraxie même du Stoïcien n’approche pas de sa profonde indifférence pour tout autre objet (OC III, 192).

Caracterizada essencialmente pelo puro “desejo de existir” (“il ne veut que vivre”), a felicidade do homem selvagem constitui-se sobretudo da fruição do sentimento de sua existência. Certamente, nessa fruição há algo mais do que o sentimento das privações e das carências que definem a vida. Há um prazer associado ao simples fato da existência que, pensa Rousseau, compensa todos os males. Argumentando em favor da Providência, Rousseau escreve a Voltaire:

³⁸ Sobre essa relação, ver Mauzi, Robert, *L’idée de bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, pp. 293-300.

(...) nous n'avons pû, jusqu'à présent, nous perfectionner au point de nous rendre généralement la vie à charge et de préférer le néant à notre existence; (...) Or, s'il est mieux pour nous d'être que de n'être pas, c'en seroit assez pour justifier notre existence, quand même nous n'aurions aucun dédommagement à attendre des maux que nous avons à souffrir, et que ces maux seroient aussi grands que vous les dépeignez (OC IV, 1062/63)³⁹.

Essa associação íntima entre sentimento da existência e felicidade permite uma definição da segunda em função da primeira: ser feliz é sentir a existência, o que, como o desejo da existência, tem uma gradação. É possível dizer que é mais feliz quem mais sente a existência ou a vida. Dizer “eu vivi” não cabe a todos os que acumularam anos de existência, mas aos que sentiram a existência de um determinado modo ou com uma determinada intensidade. No início do livro VI das *Confessions*, referindo-se ao período de felicidade das Charmettes, Rousseau diz:

Ici commence le court bonheur de ma vie; ici viennent les paisibles mais rapides momens qui m'ont donné le droit de dire que j'ai vécu (OC I, 225).

Dizer “eu vivi” exige ter sido conquistado o direito de dizê-lo — e esse direito, naturalmente, não se aplica indistintamente a todos os que acumularam anos de vida; está ligado diretamente à maneira como a existência foi sentida. No livro I do *Émile*, Rousseau define:

Vivre, ce n'est pas respirer, c'est agir, c'est faire usage de nos organes, de nos sens, de nos facultés, de toutes les parties de nous-mêmes qui nous donnent le sentiment de nôtre existence. L'homme qui a le plus vécu n'est pas celui qui a compté le plus d'années, mais celui qui a le plus senti la vie. Tel s'est fait enterrer à cent ans qui mourut dès sa naissance. Il eut gagné de mourrir jeune; au moins eut-il vécu jusqu'à ce tems-là (OC IV, 253)⁴⁰.

³⁹ Mais adiante, na mesma carta, ele diz: “(...) pour qui sent son existence, il vaut mieux exister que ne pas exister” (id., 1070). Esse argumento, utilizado por Rousseau na carta no contexto de sua defesa da Providência, pode também ser usado para defender a idéia da bondade natural: o fato de que a simples existência já é um bem atesta a bondade da criação e reforça a idéia expressa na abertura do *Émile*: “Tout est bien, sortant des mains de l'auteur des choses”. Note-se que a afirmação de Rousseau não tem outras qualificações: entre não-existir e existir, o melhor é existir. Do mesmo modo, há certos estados, não necessariamente de prazer, que implicam uma acentuação do sentimento da existência e que, por essa razão, ganham um aspecto desejável. Descrevendo a Malheshherbes o funcionamento de sua imaginação durante suas *rêveries*, Rousseau diz: “Cependant au milieu de tout cela je l'avoué, le néant de mes chimères venoit quelquefois la [a rêverie] contrister tout à coup. (...) Je trouvois en moi un vide inexplicable que rien n'auroit pu remplir; un certain elancement du cœur vers une autre sorte de jouissance dont je n'avois pas d'idée et dont pourtant je sentoie le besoin. Hé bien Monsieur cela meme étoit jouissance, puisque j'en étois pénétré d'un sentiment tres vif et d'une tristesse attirante que je n'aurois pas voulu ne pas avoir” (OC I, 1140). Saint-Preux diz a Julie algo semelhante a respeito do amor: “C'est un des miracles de l'amour de nous faire trouver du plaisir à souffrir; et nous regarderions comme le pire des malheurs un état d'indifférence et d'oubli qui nous ôteroit tout le sentiment de nos peines. Plaignons donc notre sort, ô Julie! mais n'envions celui de personne. Il n'y a point, peut-être, à tout prendre d'existence préférable à la nôtre, et comme la divinité tire son bonheur d'elle-même, les cœurs qu'échauffe un feu céleste, trouvent dans leurs propres sentimens une sorte de jouissance pure et délicieuse, indépendante de la fortune et du reste de l'univers” (OC II, 245). Essa *douceur* associada à existência fundamenta também outro aspecto do sentimento da existência: seu elemento de afirmação; existir (e existir, para um ser sensível, é sentir sua existência) é desejar existir. Isso reforça a autonomia do sentimento da existência frente à pura sensação, sempre passiva. No fragmento que citamos, no entanto, Rousseau afirma a passividade do sentimento da existência — mas devemos entender: sua permeabilidade aos outros aspectos da sensibilidade e às outras faculdades, o que não afeta sua autonomia fundamental: “rien ne l'affecte que par son rapport avec notre existence”.

⁴⁰ Mais adiante, no livro II: “C'est à force de nous travailler pour augmenter nôtre bonheur que nous le changeons

Mas não é apenas o exercício das forças e das faculdades que garante o aumento do sentimento da existência (e, por extensão, o alcance de um grau mais intenso de existência). Já vimos como o movimento “para dentro” de si mesmo, sob a forma do recolhimento, tem, em Rousseau, uma estreita conexão com a idéia de fruir de si. Reunir-se em um único ponto — “como o inseto em sua teia”, mas abstraindo justamente do aumento de sensibilidade externa proporcionado pela teia —, tornando presente tudo o que nos compõe e reencontrando a unidade fundamental é a fórmula básica (que constitui, por exemplo, as experiências de Rousseau no lago de Bienne) para retomar contato com essa tonalidade fundamental⁴¹ que, ao tornar-nos mais conscientes de nossa existência, faz-nos também, de certo modo, existir em um grau mais intenso⁴².

É preciso notar que, sublinhando a maneira como Rousseau pensa a respeito desses temas, há uma ambigüidade. Isto transparece no trecho do *Émile* citado logo acima. Há uma equação direta entre viver e sentir a vida. Essa relativa indistinção entre existência e sentimento da existência está sempre presente. Há três elementos interagindo aqui: o fato mesmo de existir, o sentimento dessa existência e o desejo de existir, associado ao amor de si. O sentimento da existência aparece assim flutuando entre dois sentidos diferentes: seu sentido reflexivo primário, isto é, um tipo de consciência do fato da existência, e um sentido, podemos dizer, “substantivo”, que aponta para uma espécie de matéria afetiva primordial, pensada sob os moldes de um estado emocional ou afetivo (batizada então com o nome de “sentimento da existência”), a qual seria a matéria-prima (por assim dizer) a partir da qual toma forma isso que chamamos *eu*. É a partir desse sentimento fundamental que se formam aquelas cadeias de afecções que definem, finalmente, aquilo que um indivíduo é. Cabe-nos agora examinar as forças que agem na formação dessas cadeias.

4. Memória, imaginação

Já vimos como Rousseau, contra aqueles que se sentiriam tentados a diminuir suas *Confessions* por não serem mais do que a vida de um homem do povo, afirma a pouca importância dos eventos em favor dos estados da alma (incluindo aí sentimentos e idéias). Para além da necessidade que sentia de justificar-se perante seus leitores, há nisso ainda uma tomada de posição importante sobre a natureza da obra e do empreendimento autobiográfico em geral

en misère. Tout homme qui ne voudroit que vivre vivroit heureux” (id., 305/306). No livro IV, referindo-se ao “segundo nascimento” que é a adolescência com todas as suas transformações (em especial com relação à sexualidade), ele diz: “Nous naissons, pour ainsi dire, en deux fois: l’une pour pour exister, et l’autre pour vivre; l’une pour l’espèce et l’autre pour le sexe” (id., 489).

⁴¹ A expressão é de M. Raymond, *Jean-Jacques Rousseau. La quête de soi et la rêverie*, p.47.

⁴² Sobre isso, ver Poulet, Georges, *Études sur le temps humain*, pp. 168-171. Ver também Melzer, Arthur M., “Rousseau and the Problem of Bourgeois Society” e *The Natural Goodness of Man: On the System or Rousseau’s Thought*. Chicago, University of Chicago Press, 1990, cap. 2.

(trata-se não de “memórias”, mas de uma “história da alma”), e também sobre a própria natureza do objeto que está sendo representado e apresentado aos leitores, o *moi* que se dá a conhecer. Se a alma tem uma história, é porque ela própria é (ou, se quisermos, é constituída por) um “encadeamento de afecções secretas”. No final do livro IV das *Confessions*, Rousseau retoma os termos que já havia introduzido no preâmbulo de Neuchâtel:

Comme en général les objets font moins d'impression sur moi que leurs souvenirs et que toutes mes idées sont en images, les premiers traits qui se sont gravés dans ma tête y sont demeurés, et ceux qui s'y sont empreints dans la suite se sont plutôt combinés avec eux qu'ils ne les ont effacés. Il y a une certaine succession d'affections et d'idées qui modifient celles qui les suivent et qu'il faut connoître pour en bien juger (OC I, 174-175)⁴³.

Esse pequeno texto traz algumas indicações preciosas sobre a maneira como Rousseau pensava sua obra autobiográfica e o objeto a que ela se referia — ele próprio, sua vida. Há, em primeiro lugar, a afirmação de que os objetos produzem menos efeitos do que a lembrança deles, completada, em segundo lugar, pela observação de que “toutes mes idées sont en images”. Por fim, aparece a idéia da “sucessão de afecções e de idéias”. É preciso tentar desenvolver um pouco mais essas indicações, na esperança de, com isso, avançar um passo a mais na compreensão da natureza do *moi*.

“Je ne vois bien que ce que je me rappelle, et je n'ai de l'esprit que dans mes souvenirs” (OC I, 114-115; cf. acima n. 71, cap. 1), já dizia Rousseau. Essa “visão” privilegiada que lhe confere a memória está associada à idéia de sentimento e à espécie de apreensão que ele permite. Se quisermos, podemos supor que haja como que três dimensões, uma delas exterior e as outras duas interiores ao indivíduo. De um lado, há a linha de eventos, as coisas que acontecem ao indivíduo e o afetam; de outro, há, em primeiro lugar, a linha de idéias ou imagens que correspondem à experiência que o indivíduo teve ao viver os eventos que compõem sua vida; e, em segundo lugar, a cadeia de sentimentos que correspondem à sucessão das idéias e imagens, de certa forma desdobrando-a, mas, sobretudo, dando-lhes uma espécie de sustentação e continuidade. É interessante notar que é nessa terceira dimensão que se encontra o sentido: o sentido do que ou quem é propriamente este indivíduo em particular, ou desta vida em particular, é apreendido apenas a partir do ponto de vista privilegiado dessa terceira dimensão da cadeia de sentimentos. É nessa dimensão que se desenrola aquilo que Rousseau gosta de chamar de “história da alma” e que constitui o verdadeiro objeto de suas *Confessions*.

⁴³ É no primeiro preâmbulo das *Confessions* que Rousseau usa pela primeira vez a expressão *enchainement d'affections secrètes* (OC I, 1149). Além do texto citado do livro IV, expressões semelhantes aparecem ainda no início do livro VII (“Je n'ai qu'un guide fidèle sur lequel je puisse compter; c'est la *chaîne des sentiments* qui ont marqué la succession de mon être, et par eux celle des événements qui en ont été la cause ou l'effet”, p. 278); no livro IX (“Avant de dire l'effet que cet état si nouveau pour moi fit sur mon cœur, il convient d'en recapituler les *affections secrètes*, afin qu'on suive mieux dans ses causes le progrès de ces nouvelles modifications”, p. 413); e no livro XII (... *forcés de voir dans tout le cours de ma vie mille affections internes* qui ne ressembloient point aux leurs”, p. 645). No livro I refere-se ainda às “*premières traces de mon être sensible*”, p. 18.

Pensando desta maneira, nessa estratificação de dimensões, podemos pensar também mais de um modo pelo qual o indivíduo é afetado. Antes de mais nada, o indivíduo é afetado pelas coisas e pelos eventos que experimenta em sua vida. É assim que forma seu estoque de imagens e idéias, onde sua memória pode sempre vir fazer resgates. Mas, já vimos, a sensibilidade não é uma faculdade homogênea: ela desdobra-se em mais de um nível de profundidade, da superfície da sensação passa-se às profundezas do coração e do sentimento. A relação que se estabelece entre esses dois níveis de profundidade, sugere Rousseau, é como a de um signo a seu referente: a sensação deixa de ser algo que encontra em si mesmo um acabamento para tornar-se signo de um sentimento:

Tant qu'on ne voudra considérer les sons que par l'ébranlement qu'ils excitent dans nos nerfs, on n'aura point les vrais principes de la musique et de son pouvoir sur les cœurs. Les sons dans la mélodie n'agissent pas seulement sur nous comme sons, mais comme signes de nos affections, de nos sentimens; c'est ainsi qu'ils excitent en nous les mouvemens qu'ils expriment et dont nous y reconnoissons l'image. On apperçoit quelque chose de cet effet moral jusques dans les animaux. (OC V, 417)

Três outras passagens célebres, freqüentemente citadas neste contexto, ilustram perfeitamente essa transformação da sensação em signo⁴⁴. A primeira está no livro VI das *Confessions*: é a famosa passagem da pervinca, que Rousseau usa para mostrar a força com que se gravaram nele as impressões do tempo que passou, em companhia de Mme. de Warens, nas *Charmettes*. A simples visão inesperada da pequena flor azul, diz Rousseau, é suficiente para restaurá-lo tal como era (isto é, resgatar seus sentimentos) e transportá-lo para aquela época precisa de sua vida. Vale a pena citar o parágrafo que serve como que de comentário para o episódio:

Rien de tout ce qui m'est arrivé durant cette époque chérie, rien de ce que j'ai fait dit et pensé tout le tems qu'elle a duré n'est échappé de ma mémoire. Les tems qui précèdent et qui suivent me reviennent par intervalles. Je me les rappelle inégalement et confusément; mais je me rappelle celui-là tout entier comme s'il duroit encore. Mon imagination, qui dans ma jeunesse alloit toujours en avant et maintenant rétrograde, compense par ces doux souvenirs l'espoir que j'ai pour jamais perdu. Je ne vois plus rien dans l'avenir qui me tente; les seuls retours du passé peuvent me flatter, et ces retours si vifs et si vrais dans l'époque dont je parle me font souvent vivre heureux malgré mes malheurs. (OC I, 226)⁴⁵

Deixando por ora alguns outros temas importantes, a que devemos ainda voltar mais adiante, ressaltamos apenas, com relação a esse trecho, a inter-relação que aponta entre sensação, que a memória retém, e sentimento: toda a força das impressões daquela época, força claramente

⁴⁴ A respeito desse tema, ver Poulet, *Études sur le temps humain*, pp. 187-193.

⁴⁵ Referindo-se ao tempo de sua *maîtrise* junto ao músico Le Maître, Rousseau diz igualmente: "Cet intervalle est un de ceux où j'ai vécu dans le plus grand calme, et que je me suis rappelés avec le plus de plaisir. Dans les situations diverses où je me suis trouvé, quelques uns ont été marqués par un tel sentiment de bien être qu'en les remémorant j'en suis affecté comme si j'y étois encore. Non seulement je me rappelle les tems, les lieux, les personnes, mais tous les objets environnans, la température de l'air, son odeur, sa couleur, une certaine impression locale qui ne s'est fait sentir que là, et dont le souvenir vif m'y transporte de nouveau" (OC I, 122).

demonstrada pela facilidade e inteireza com que a memória as resgata, vem do fato de que são como que signos de um determinado estado de alma, de determinados sentimentos e afetos — cujas cadeias, devemos notar, chegam até o presente.

A *Nouvelle Héloïse* dá-nos mais dois exemplos igualmente famosos dessa função da sensação como signo. Na quarta parte, Saint-Preux narra a Milord Edouard um passeio de barco que fizera com Julie, excursão que quase termina tragicamente. Durante o passeio, Saint-Preux leva Julie até o lugar onde, dez anos antes, afastado de sua amada, esperou ansiosamente por um sinal que autorizasse sua volta. Diante dos “antigos monumentos” de seu amor, Saint-Preux reflete:

En les revoyant moi-même après si longtems, j'éprouvai combien la présence des objets peut ranimer puissamment les sentimens violens dont on fut agité près d'eux. (OC II, 519)

Revisitando Meillerie, é seu antigo amor que Saint-Preux recupera: as pedras, os riachos, tudo são signos de seus sentimentos passados⁴⁶. E tão misturadas estão as impressões causadas pelo lugar e seus sentimentos, que ao deixar o lugar, diz Saint-Preux, é como se estivesse deixando a própria Julie.

O segundo episódio vem descrito na quinta parte. Saint-Preux havia deixado Clarens e partido para a Itália com Milord Edouard. Forçados a pernoitar em Villeneuve, Saint-Preux vê-se por acaso no mesmo quarto que ocupara dez anos antes durante seu primeiro afastamento de Julie. É assim que descreve sua reação:

En entrant dans la chambre qui m'étoit destinée, je la reconnus pour la même que j'avois occupée autrefois en allant à Sion. A cet aspect, je sentis une impression que j'aurois peine à vous rendre. J'en fus si vivement frappé que je crus redevenir à l'instant tout ce que j'étois alors: Dix années s'effacèrent de ma vie et tous mes malheurs furent oubliés. (OC II, 615)

Como Rousseau diante da *pervenche*, Saint-Preux, reconhecendo o lugar, sente-se como que transportado — e, em um primeiro momento, transformado de novo naquele que era então — para outro tempo, para um outro estado dele próprio. As impressões que tem agora, assim como as que teve há dez anos, ganham seu sentido particular, o valor singular que têm para ele — e só para ele — pela associação, à maneira de signos, com aquele estado de alma.

Em todos esses exemplos, ressalta evidentemente o papel da memória. A transformação de determinadas sensações em signos é algo, podemos dizer, operado pela memória. Entenda-se: a percepção que determinadas sensações resgatam determinados estados de alma ou sentimentos só se manifesta quando a sensação se repete. É importante entender bem que elementos entram aqui em jogo e que relações estabelecem entre si.

⁴⁶ Rousseau empresta aqui a Saint-Preux uma experiência que era sua mesma. Já por volta de 1749, Rousseau escrevia: “le retour des mêmes objets renouvelle ordinairement en moi des dispositions semblables à celles où je me suis trouvé la première fois que je les ai vus” (*Le Persiffléur*, OC I, 1109). A mesma experiência está ainda descrita nos fragmentos 33 e 34 de *Mon portrait* (OC I, 1128).

Uma outra característica importante que as experiências de Rousseau e Saint-Preux compartilham é seu significado estritamente privado. Rousseau, quando reencontra, durante um passeio, a *pervenche* que o restitui o tempo das *Charmettes*, está acompanhado por M. du Peyrou — mas este, reconhece o próprio Rousseau, não podia entender a causa da sua alegria diante da flor. Ambos compartilhavam uma mesma experiência: a presença de uma pequena flor azul. Mas apenas para um dos homens a percepção dessa flor era um signo. O mesmo vale para o quarto de Saint-Preux. A essas duas experiências cabe justamente o que diz Rousseau, no *Dictionnaire de musique*, a propósito do *Rans-des-Vaches* e seu efeito sobre os suíços:

On chercheroit en vain dans cet Air les accens énergiques capables de produire de si étonnans effets. Ces effets, qui n'ont aucun lieu sur des étrangers, ne viennent que de l'habitude, des souvenirs, de mille circonstances qui, retracées par cet Air à ceux qui l'entendent, et leur rappelant leur pays, leurs anciens plaisirs, leur jeunesse, et toutes leurs façons de vivre, excitent en eux une douleur amère d'avoir perdu tout cela. La *Musique* alors n'agit point précisément comme *Musique*, mais comme signe mémoratif. (OC V, 924)

O mecanismo que está funcionando aqui é o da “memória afetiva”. Há mais de um tipo de memória. Ordinariamente, a memória, embora distinta da sensação, produziria um efeito semelhante ao dela (em outras palavras, o que a memória, no sentido mais comum, resgata é algo que já foi antes uma impressão dos sentidos). Anotando criticamente o *De l'esprit* de Helvétius, Rousseau rejeita a idéia de que a memória não seja mais do que “sensação continuada, mas enfraquecida”. Deve haver uma diferença entre lembrar-se e sentir. Diante da afirmação categórica de Helvétius de que “é evidente que lembrar-se é sentir”, Rousseau nota:

il y a cette différence que la mémoire produit une sensation semblable, et non pas le sentiment, et cette autre différence encore que la cause n'est pas la même. (OC IV, 1122)

A memória ordinariamente resgata as impressões, que agem então em um segundo nível, como signos, desencadeando agora uma nova “memória”, essa então propriamente uma memória de sentimentos. Essa memória de sentimentos, ou, para empregar o termo usual, afetiva, tem suas peculiaridades. É, como já notamos, fundamentalmente não partilhável (embora haja casos como o do *Rans-des-Vaches*, mas, nesse caso, os indivíduos são afetados a partir de uma qualidade compartilhada: o fato de serem suíços), o que põe para o “historiador da alma” um problema delicado: “mais comment dire ce qui n'étoit ni dit, ni fait, ni pensé même, mais goûté, mais senti, sans que je puisse énoncer d'autre objet de mon bonheur que ce sentiment même” (OC I, 225)⁴⁷.

⁴⁷ No livro oitavo, lembrando seus primeiros tempos com Thérèse, Rousseau diz: “Je l'ai toujours dit et senti, la véritable jouissance ne se décrit point” (OC I, 354). Uma possível resposta, do ponto de vista do “autobiógrafo”, a essa dificuldade de expressão (agravada ainda, no caso de Rousseau, por sua preocupação constante com a apologia e com a justeza dos juízos de que é objeto) é recorrer à idéia de que os sentimentos tornam-se manifestos por seus efeitos. Tentando descrever seu sentimento peculiar, nem amor nem amizade, por Mme. de Warens, ele conclui: “Ceci n'est pas clair, mais il le deviendra dans la suite; les sentimens ne se décrivent bien que par leurs effets” (OC I, 104). Mas essa clareza esperada nem sempre se concretiza: basta lembrar as inúmeras vezes em que Rousseau descreve um estado de “delírio” em que deixava de ser ele mesmo.

Mas a característica mais interessante da memória afetiva é seu poder restaurador, seu poder de, em certa medida, suspender a distância temporal e, desse modo, revelar uma unidade profunda sob a aparência de absoluta descontinuidade. Rousseau, como Saint-Preux, diante dos signos memorativos que disparam sua memória afetiva, diz sentir-se “transportado” para aquele outro tempo, invariavelmente mais feliz, o que implica também, em certa medida, ver como que re-incorporados antigos estados de seu *moi*, estados que essa transposição, ou essa irrupção (mais ainda: essa eficácia) do passado no presente, faz comunicarem-se, recuperando assim, através da ressurgência do sentimento, uma consciência mais ampla da continuidade que une, como em uma cadeia, o *moi* atual ao *moi* passado⁴⁸.

Ainda com relação à memória e às formas como afeta o indivíduo, em especial com relação à maneira como percebe a si mesmo, voltemos a uma afirmação de Rousseau no trecho que citamos acima, no início dessa seção. “Toutes mes idées sont en images”, diz ele. O que devemos entender exatamente por isso? A chave para compreender essa afirmação está dada no *Émile*, em um trecho do livro II que já citamos antes. “Les images”, diz Rousseau, “ne sont que des peintures absolues des objets sensibles”, no que diferem das idéias, que “sont des notions des objets, déterminés par des rapports”. A cada uma dessas corresponde um tipo de memória: há uma memória de imagens, assim como há uma memória de idéias. É essa última que Rousseau qualifica de “verdadeira memória”. No *Émile*, as imagens e a memória que corresponde a elas são o lote da infância, que é, lembra Rousseau, “le sommeil de la raison”. Do ponto de vista da evolução das faculdades cognitivas, a memória de imagens é mais “primitiva”, menos perfeita. No entanto, descrevendo-se em sua maturidade, Rousseau não hesita em afirmar que “todas as suas idéias são em imagens” (o que, diga-se de passagem, não deveria causar nenhuma estranheza diante do fato de que Rousseau gostava de descrever-se como um *vieux enfant*, esse é apenas mais um elemento que compõe o mito, criado por ele próprio, do Jean-Jacques-homem da natureza).

Ora, se não quisermos entender isso como uma desqualificação de sua própria capacidade intelectual, devemos pôr essa afirmação contra o pano de fundo do mecanismo da memória afetiva. No trecho citado, a afirmação que tentamos entender aqui aparece como uma razão que explica o traço afirmado em seguida: “les premiers traits qui se sont gravés dans ma tête y sont demeurés, et ceux qui s’y sont empreints dans la suite se sont plustot combinés avec eux qu’ils ne les ont effacés”. A primazia da imagem sobre a idéia explica, pensa Rousseau, a sua peculiar sensibilidade aos efeitos dos signos memorativos. No *Émile*, Rousseau apontava ainda uma outra qualidade importante que diferencia imagens de idéias: “Une image peut être seule dans l’esprit qui se la représente; mais toute idée en suppose d’autres”. A idéia, podemos dizer, tem uma

⁴⁸ Poulet diz: “Ainsi, par le souvenir affectif, Rousseau prend une conscience plus profonde d’un moi qui n’appartient à proprement parler ni au passé, ni au présent, ni même à la durée. La mémoire est donc une autre voie (...) pour réveiller en nous le sentiment intérieur” (op. cit., 185; grifo do autor).

natureza eminentemente discursiva. É produto de uma atividade⁴⁹ e, sendo resultado de uma composição, supõe comparação, um “principe actif qui juge”. Mas, do ponto de vista afetivo — do ponto de vista das cadeias de afetos — as imagens, justamente por essa sua característica, funcionam mais eficazmente como signos. Mais do que as idéias, facilitam as passagens entre os níveis da representação, da memória e do sentimento.

Talvez seja útil continuar esse excurso através da psicologia infantil, a que fomos levados pela distinção sugerida entre imagens e idéias, para tentarmos entender melhor as forças que atuam em torno das cadeias de afetos que constituem o indivíduo. Pode ser esclarecedor seguirmos, por exemplo, a análise que Rousseau oferece no *Émile* da formação dos hábitos na criança.

“Les premières sensations des enfans sont purement affectives”, diz Rousseau, “ils n’apperçoivent que le plaisir et la douleur” (OC IV, 282). O fenômeno da sensação compõe-se como que de dois momentos. Antes de serem “representativas”, as sensações são puramente “afetivas”. Para que a criança desenvolva a capacidade de representação, para que perceba os objetos “fora de si mesma”, Rousseau supõe, como vimos naquele exemplo do homem-criança, serem necessários o exercício, a educação dos sentidos, o domínio dos movimentos próprios. Mas a capacidade de perceber prazer e dor já está dada inteira desde o início. Essa tonalidade afetiva da sensação, tonalidade que é, por assim dizer, anterior à representação, vai sempre acompanhar, podemos supor, todas as sensações do indivíduo e é ela que vai estar, supõe Rousseau, na base dos hábitos. “Le retour des sensations affectives”, diz Rousseau sobre as crianças, “commence à les soumettre à l’empire de l’habitude” (OC IV, 282). Um hábito, define Rousseau, é um desenvolvimento ou uma alteração das “disposições primitivas” que constituem a natureza ou o “natural”. E essas “disposições”, por sua vez, são definidas em termos da tendência a buscar ou a fugir dos objetos segundo as “sensações afetivas” que produzem. Um hábito, portanto, é uma disposição adquirida (e não mais “natural” ou primitiva) pela experiência ou pela educação, disposição que consiste em buscar determinadas sensações e fugir de outras, de acordo com o prazer ou a dor associados a elas (cf. OC IV, 247-248). Um hábito pode modificar profundamente um indivíduo. De um modo geral, o estado de um indivíduo pode ser definido pelo estado de suas dependências: para usarmos, como exemplos, as referências clássicas, um indivíduo no estado de natureza depende quase exclusivamente das coisas e muito pouco ou nada dos outros indivíduos; no estado civil, depende dos homens ou das leis. De um modo geral, a dependência, como traço definidor da natureza humana, está associado ao fato de o homem possuir necessidades que demandam imperativamente serem satisfeitas. Ora, os hábitos são fontes de novos desejos e necessidades. “Bientôt le désir ne vient plus du besoin”, diz Rousseau, “mais de l’habitude, ou plutôt l’habitude ajoute un nouveau besoin à celui de la nature” (OC IV, 282).

⁴⁹ De uma atividade da razão, em qualquer de suas formas: “ce que j’appellois raison sensitive ou puérile consiste à former des idées simples par le concours de plusieurs sensations, et ce que j’appelle raison intellectuelle ou humaine consiste à former des idées complexes par le concours de plusieurs idées simples” (OC IV, 417).

Um hábito, alterando as disposições do indivíduo, alteram igualmente o tipo e a extensão de suas dependências. Aos desejos e necessidades naturais, de um lado, juntam-se desejos e necessidades artificiais, frutos do hábito, de outro:

Excepté le seul nécessaire Physique, que la Nature même demande, tous nos autres besoins ne sont tels que par l'habitude avant laquelle ils n'étoient point des besoins, ou par nos desirs (OC III, 214).

É nesse intervalo que se vão constituindo as cadeias de afecções e, com elas, o indivíduo no que tem de mais próprio e singular.

O que vale para a formação dos hábitos pode ainda ser generalizado e aplicado a todo o desenvolvimento das faculdades cognitivas da criança. Há uma gradação evolutiva: primeiro as “sensações afetivas”, depois as imagens e, por fim, as idéias; paralelamente, à pura sensação (afetiva e, depois, “representativa”), seguem-se a razão sensitiva, com a memória de imagens, e a razão intelectual, com a memória “verdadeira” de idéias. No entanto, Rousseau faz notar que há aqui mais do que uma hierarquia ou uma sucessão. Há, entre cada um desses graus, uma relação de preparação. A correta educação dos sentidos e a formação adequada das cadeias de afecções determinam o melhor desenvolvimento da memória e da razão. Do mesmo modo, a utilização correta da memória de imagens prepara o amadurecimento da memória “verdadeira” (de idéias) e da razão. Por último, a razão sensitiva é um pré-requisito para o pleno desenvolvimento da razão “intelectual ou humana”, como a chama Rousseau.

Desse mapeamento das eras da capacidade cognitiva humana, Rousseau tira algumas conseqüências. Por exemplo, no que diz respeito à educação, usa isso como um argumento para sustentar a sua opinião de que a infância deve ser valorizada em si mesma. Existe uma maturidade própria da infância, diz Rousseau, a qual deve ser buscada, antes de mais nada, por si mesma, em nome da felicidade do indivíduo, mas também com vistas ao desenvolvimento pleno, saudável, das potencialidades humanas. A relação de preparação que podemos observar entre os vários graus da faculdade cognitiva sugere igualmente uma direção determinada para o esforço pedagógico.

“Tout est instruction pour les êtres animés et sensibles” (OC IV, 281), diz Rousseau — e isso não é senão outra maneira de exprimir um traço fundamental da natureza humana: somos constantemente modificados pelos sentidos e portamos, mesmo sem saber, a marca do efeito dessas modificações. A educação começa com o nascimento, junto com as primeiras sensações. Desde que começa a ser afetada pelas coisas, a criança começa a ser marcada pelos seus efeitos. Disso conclui Rousseau a necessidade de escolher com cuidado os objetos que serão apresentados à criança:

Pourquoi donc l'éducation d'un enfant ne commenceroit-elle pas avant qu'il parle et qu'il entende, puisque le seul choix des objets qu'on lui présente est propre à le rendre timide ou courageux? (OC IV, 283)

É importante notar mais uma vez que não se trata mais apenas da formação de hábitos, do re-ordenamento das disposições da criança; trata-se agora de preparar as suas faculdades. Antes que fale ou entenda, é possível preparar seu entendimento:

Dans le commencement de la vie où la mémoire et l'imagination sont encore inactives, l'enfant n'est attentif qu'à ce qui affecte actuellement ses sens. Ses sensations étant les premiers matériaux de ses connoissances, les lui offrir dans un ordre convenable, c'est préparer sa mémoire à les fournir un jour dans le même ordre à son entendement. (OC IV, 284)

O treinamento correto da memória de imagens (a escolha dos objetos e sua ordem adequada) determina o desenvolvimento da memória verdadeira e do entendimento, assim como os hábitos determinam a orientação das disposições fundamentais do indivíduo. É, portanto, um modo de controlar o efeito das modificações dos sentidos. Esse controle, no caso da educação das crianças, é reforçado ainda pela educação dos sentidos, de que Rousseau ocupa-se longamente na parte final do livro II do *Émile* (OC IV, 369-425). Mas importa-nos aqui especialmente entender o funcionamento destas duas forças modeladoras que são a memória e a imaginação.

O mecanismo da formação dos hábitos ilustra perfeitamente, em sua versão mais simples, mais fundamental, o processo de formação das cadeias de afecções ou de sentimentos. O elemento afetivo primordial, que compõe também a sensação, inicialmente apenas sob as formas do prazer e da dor, fornece a matéria básica para a formação das cadeias afetivas. Esse exemplo da formação dos hábitos remete-nos imediatamente a um projeto esboçado por Rousseau em seu período mais ativo, mas finalmente abandonado: o projeto da *Morale sensitive*. Vale a pena voltarmos nossa atenção agora para ele.

O homem, diz Rousseau, “dépend de tout, et il devient ce que tout ce dont il dépend le force d'être” (OC III, 530). As necessidades, e a sensibilidade que torna possível senti-las e satisfazê-las, tornam o homem permeável a tudo que o afeta. Mas essa permeabilidade tem um preço: tornando-se, de algum modo, tudo aquilo que o afeta, o indivíduo corre constantemente o risco de perder-se na corrente de sensações que o afetam incessantemente. Saint-Preux lamentava-se a Julie:

O Julie, que c'est un fatal présent du ciel qu'une ame sensible! Celui qui l'a reçu du ciel doit s'attendre à n'avoir que peine et douleur sur la terre. Vil jouet de l'air et des saisons, le soleil ou les brouillards, l'air couvert ou serein régleront sa destinée, et il sera content ou triste au gré des vents. (OC II, 89)

É esse o ponto de partida do projeto que descreve no livro IX das *Confessions* (OC I, 408-409) entre os que o ocuparam durante sua estada no Ermitage. O título dessa obra projetada seria, diz Rousseau, *La morale sensitive ou le matérialisme du sage*, e, tivesse sido concluída, continua ele, seria “verdadeiramente útil ao gênero humano”. Eis como ele o descreve:

L'on a remarqué que la plus part des hommes sont dans le cours de leur vie souvent dissemblables à eux-mêmes et semblent se transformer en des hommes tout différents. Ce n'étoit pas pour établir une chose aussi connue que je voulois faire un livre: j'avois un objet plus neuf et

même plus important. C'étoit de chercher les causes de ces variations et de m'attacher à celles qui dépendoient de nous pour montrer comment elles pouvoient être dirigées par nous-mêmes pour nous rendre meilleurs et plus sûrs de nous. (OC I, 408)

Se na apresentação resumida que faz de seu projeto Rousseau assume uma posição distanciada, impessoal ("L'on a remarqué", "des hommes"), o ponto de partida dessa assim chamada *Morale sensitive* não é outro senão a experiência que ele tem de si mesmo, de suas descontinuidades, de sua mutabilidade que, uma vez, já descrevera como seu único traço constante. Foi no fragmento intitulado *Le Persifflueur* que Rousseau, em um tom de auto-ironia que suas obras autobiográficas posteriores não retomariam, descreve-se assim pela primeira vez:

Quand Boileau a dit de l'homme en général qu'il changeoit du blanc au noir, il a croqué mon portrait en deux mots; en qualité d'individu, il l'eut rendu plus précis s'il y eut ajouté toutes les autres couleurs avec les nuances intermédiaires. Rien n'est si dissemblable à moi que moi-même, c'est pourquoi il seroit inutile de tenter de me définir autrement que par cette variété singulière; elle est telle dans mon esprit qu'elle influé de temps à autre jusques sur mes sentimens. (...) C'est cette irrégularité même qui fait le fond de ma constitution". (OC I, 1108-1109)⁵⁰

Ser "dissemelhante a si mesmo" é o problema que põe em marcha o projeto — pois cabe sempre perguntar pelas causas das mudanças. Se, dentre essas causas, há algumas que podem ser controladas, então o projeto assume de fato um ar de grande utilidade. Seu interesse não é apenas teórico: poderia conduzir a um método para nos tornar "melhores e mais seguros de nós". No projeto da *Morale sensitive*, como no das *Lettres morales* (embora em um sentido diferente), a tendência terapêutica que compõe a filosofia de Rousseau aflora claramente⁵¹.

Mais interessante do que sua caracterização e seu ponto de partida, no entanto, é a maneira como Rousseau pensava poder realizá-lo, o tipo de princípios em que se apoiava para pensar sua realização. Vejamos como continua sua descrição do projeto nas *Confessions*:

Car il est sans contredit plus périlleux à l'honnête homme de résister à des desirs déjà tout formés qu'il doit vaincre, que de prévenir, changer ou modifier ces mêmes desirs dans leur source, s'il étoit en état d'y remonter. Un homme tenté résiste une fois parce qu'il est fort, et succombe une autre fois parce qu'il est foible; s'il eut été le même qu'auparavant il n'auroit pas succombé.

En sondant en moi-même et en recherchant dans les autres à quoi tenoient ces diverses manières d'être je trouvai qu'elles dépendoient en grande partie de l'impression antérieure des objets extérieurs, et que modifiés continuellement par nos sens et par nos organes, nous portions sans nous en appercevoir, dans nos idées, dans nos sentimens, dans nos actions mêmes l'effet de ces modifications. Les frappantes et nombreuses observations que j'avois recueillies étoient au

⁵⁰ Como se sabe, *Le Persifflueur* seria uma *feuille périodique* que deveria ser escrita alternadamente por Rousseau e Diderot. O tom adotado por Rousseau deixa bastante clara a extensão da influência de seu então amigo na época das reuniões no *Panier-fleuri*. Impossível deixar de pensar no retrato do sobrinho de Rameau que Diderot esboça na introdução de seu diálogo: "Rien ne dissemble plus de lui que lui-même".

⁵¹ Que essa tendência terapêutica é de fato uma das tendências constantes que atravessam toda a obra fica mais transparente quando pensamos que a *Morale sensitive*, embora não tenha sido escrita separadamente, foi incorporada de forma importante a obras como o *Émile* e a *Nouvelle Héloïse*. A *Morale sensitive*, da maneira como a pretendia realizar Rousseau, seria rigorosamente uma terapêutica no sentido estrito, um regime. Sobre a *Morale sensitive*, ver Raymond, *La quête de soi et la rêverie*, Paris, J. Corti, 1962, pp. 42ss; Gilson, E., "La méthode de M. Wolmar", em *Les idées et les lettres*, Paris, Vrin, 1955 275-298; Leduc-Fayette, Denise, "Le matérialisme du sage et l'art de jouir", *Revue Philosophique*, 1978, 103, n° 3, 327-342.

dessus de toute dispute, et par leurs principes physiques, elles me paroissent propres à fournir un régime extérieur qui varié selon les circonstances pouvoit mettre ou maintenir l'ame dans l'état le plus favorable à la vertu. (OC I, 408/409)

A realização do projeto gira, assim, em torno de um princípio básico: que a mutabilidade das “maneiras de ser” depende em grande parte da “impressão anterior de objetos exteriores”. Esse princípio, por sua vez, fundamenta-se na observação de um fato da natureza humana, o de que somos incessantemente afetados através dos sentidos e de que os efeitos dessas modificações ficam “impressos” nas idéias, nos sentimentos e nas ações, mesmo que, diz Rousseau, não nos demos conta. Esse princípio enuncia, em outros termos, um encadeamento causal entre o que Rousseau chama na continuação do trecho citado de a “ordem moral” e a “economia animal”. Notemos que o mecanismo fundamental que está sendo suposto agir aqui é o mesmo que está na base do inter-relacionamento entre sensação e sentimento.

A referência final à virtude (que, como se sabe, implica para Rousseau força e exercício — portanto, constância) e ao “regime exterior” que permitiria criar o estado da alma mais favorável à sua realização deixa clara a intenção terapêutica da *Morale sensitive*. O projeto da *Morale sensitive* é articulado. De um lado, uma constatação teórica: “tout agit sur notre machine et sur notre ame par consequent”. De outro, uma consideração técnica: “tout nous offre mille prises presque assurées pour gouverner dans leur origine les sentimens dont nous nous laissons dominer” (OC I, 409). Para cumprir essa finalidade técnica, terapêutica, Rousseau conta sobretudo com a manipulação das duas forças centrais que modelam o espaço interior: memória e imaginação, duas faculdades capitais para Rousseau, tanto no nível teórico, na descrição da natureza humana, quanto no nível da realização da obra — tanto as *Confessions* e as *Rêveries* quanto a *Nouvelle Héloïse* (mas talvez também uma obra como o segundo *Discours*) devem muito às duas.

Memória e imaginação têm um ponto em comum: ambas estendem o indivíduo para além de sua existência atual. Já tivemos ocasião de nos referir mais de uma vez ao papel que Rousseau atribui à memória na constituição do “sentimento da identidade” (cf. OC IV, 301). Já vimos também como, através do mecanismo da memória afetiva, os estados sucessivos do *moi*, nem sempre claramente contínuos (ao menos enquanto não são resgatados e reatualizados pela memória afetiva), comunicam-se e terminam assim por revelar a continuidade profunda dos efeitos impressos nas cadeias de afecções. A *Nouvelle Héloïse* dá-nos um exemplo que pode permitir-nos avançar um pouco mais na compreensão desses mecanismos.

O que E. Gilson chamou de o método de M. de Wolmar⁵² é uma versão da *Morale sensitive* fortemente apoiada sobre o uso das forças da memória e da imaginação para modificar as cadeias de afecções que determinam as maneiras de ser de Saint-Preux e, em certa medida, também de Julie. O objetivo de Wolmar é “curar” Saint-Preux de seu antigo amor por Julie. O meio de conseguir isso, pensa ele, é operar diretamente sobre a memória — pois Saint-Preux,

⁵² Ver artigo citado na nota anterior.

observa Wolmar, “aime dans le tems passé (...). Otez-lui la mémoire, il n’aura plus d’amour” (OC II, 509). E acrescenta:

L’erreur qui l’abuse et le trouble est de confondre les tems et de se reprocher souvent comme un sentiment actuel, ce qui n’est que l’effet d’un souvenir trop tendre. (id., 510)

A persuasão racional não parece bastar nesse caso. Livrar Saint-Preux do erro pede que se intervenha diretamente na cadeia que determina as paixões e os desejos atuais do antigo preceptor:

(...) il falloit lui faire perdre la mémoire des tems qu’il doit oublier, en substituant adroitement d’autres idées à celles qui lui sont si chères (...). (...) je cherche à le familiariser avec les objets qui l’effarouchent, en les lui présentant de manière qu’ils ne soient plus dangereux pour lui. Il est ardent, mais foible et facile à subjuguer. Je profite de cet avantage en donnant le change à son imagination. A la place de sa maitresse je le force de voir toujours l’épouse d’un honnête homme et la mere de mes enfans: j’efface un tableau par un autre, et couvre le passé du présent. On mène un Coursier ombrageux à l’objet qui l’effraye, afin qu’il n’en soit plus effrayé. C’est ainsi qu’il en faut user avec ces jeunes gens dont l’imagination brule encore quand leur cœur est déjà refroidi, et leur offre dans l’éloignement des monstres qui disparaissent à leur approche (OC II, 510/511).

Wolmar espera, enfim, agir sobre as cadeias de sentimentos que determinam a relação de Saint-Preux a Julie. Assim, na verdade, é apenas parcialmente exato dizer, como o fizemos acima, e como parece sugerir inicialmente o próprio Wolmar, que o objeto de manipulação seja diretamente a memória: são as cadeias que devem ser manipuladas, isto é, sobretudo os efeitos do passado no presente. Criando novas séries, novas cadeias de sentimentos, Wolmar espera modificar os efeitos das antigas cadeias. Note-se que Wolmar fala em um erro que ilude Saint-Preux. Ora, o erro não pode estar do lado da memória: Saint-Preux não é vítima de falsas memórias ou de um esquecimento. O erro está em um falso juízo: confundir um sentimento resgatado pela memória afetiva com um sentimento novo, atual, provocado pelo objeto presente no estado em que se encontra. O intermediário nesse erro não é a memória, mas a imaginação.

Memória e imaginação, dissemos, têm isto em comum: estender o indivíduo para além de sua existência atual. A princípio, desse ponto em comum mesmo podemos tirar uma diferença que opõe as duas faculdades: enquanto a memória estende a existência para o passado, a imaginação é por excelência a faculdade do futuro. Está ligada essencialmente ao desejo e suas funções primárias são a criação e a antecipação. Partamos, portanto, dessa oposição.

“C’est l’imagination qui étend pour nous la mesure des possibles”, diz Rousseau (OC IV, 304). É sobretudo através de sua associação com o desejo e as paixões que a imaginação age sobre as cadeias afetivas. Essa extensão guarda sempre uma ambigüidade, que se transmite assim à própria imaginação. De um lado, a extensão indefinida do desejo aumenta a vulnerabilidade do indivíduo, que, ao tornar-se mais fraco, torna-se igualmente mais infeliz:

Les points où le vrai besoin se fait sentir sont toujours rares. La prévoyance et l’imagination les multiplient, et c’est par cette continuité de sentimens qu’on s’inquiète et qu’on se rend malheureux (OC I, 1080).

De outro, a imaginação é a “faculdade consoladora” por excelência (cf. OC I, 815). Por sua relativa autonomia diante dos sentidos e do desejo, ela tem o poder de provocar como que um “curto” no circuito do desejo e magicamente confundir desejo e fruição:

A force de s'occuper de l'objet qu'il convoite, à force d'y tendre par ses desirs, sa bienfaisante imagination arrive au terme en sautant par dessus les obstacles qui l'arrêtent ou l'effarouchent. Elle fait plus; écartant de l'objet tout ce qu'il a d'étranger à sa convoitise, elle ne le lui présente qu'approprié de tout point à son désir. Par là ses fictions lui deviennent plus douces que les réalités mêmes; elles en écartent les défauts avec les difficultés, elles les lui livrent préparées tout exprès pour lui et font que désirer et jouir ne sont pour lui qu'une même chose. (OC I, 857)

Essa mesma idéia, expressa aqui na perspectiva da terceira pessoa que adota nos *Dialogues*, reaparece muitas vezes em conexão com os temas da solidão, da felicidade e da fruição de si mesmo. O mergulho no mundo da imaginação permite a Rousseau intensificar o contato que tem consigo mesmo, o que lhe garante não só um acesso mais extenso aos seus sentimentos e ao núcleo afetivo que é o *moi*, mas também novos meios de fruir de si mesmo. Escrevendo a Malherbes, diz:

Mais de quoy jouissois-je enfin quand j'étois seul? De moi, de l'univers entier, de tout ce qui est, de tout ce qui peut être, de tout ce qu'a de beau le monde sensible, et d'imaginable le monde intellectuel: je rassemblois autour de moi tout ce qui pouvoit flatter mon cœur, mes desirs étoient la mesure de mes plaisirs. (OC I, 1139)⁵³

Esse contato mais próximo ou mais intenso consigo mesmo proporcionado pela imaginação não é diferente em natureza do proporcionado pela memória afetiva. Na medida em que favorecem o acesso a si mesmo, ou seja, à cadeia de sentimentos e ao núcleo afetivo primordial que formam o *moi*, memória e imaginação põe-se no mesmo nível. A memória não é mais verídica do que a imaginação com suas ficções. Isso, já vimos, tem uma consequência importante para o conhecimento de si e para o dar-se a conhecer, consequência que Rousseau explora na sua reflexão sobre a mentira desenvolvida na quarta *Promenade*. Como vimos, a razão profunda que sustenta a inocência da imaginação e das ficções que ela cria, no contexto particular da expressão de si, é justamente a fidelidade do contato consigo mesmo, ou seja, com seus sentimentos, que ela permite.

Memória e imaginação, assim, neste contexto do conhecimento de si e da auto-expressão, tendem a aparecer como formas diferenciadas da relação mais fundamental que o indivíduo tem consigo mesmo através do sentimento. Mas das duas, é a imaginação, com sua autonomia, que melhor ilustra os movimentos que se desenrolam no espaço interior⁵⁴. Em certo sentido, como

⁵³ Essa mesma idéia aparece várias vezes nas *Confessions* (p. ex., p. 17, 41, 431), nos *Dialogues* (trecho citado, p.857) e nas *Rêveries* (onde Rousseau refere-se, lamentando, mais frequentemente ao fato de que sua imaginação cala-se ou torna-se sombria; mas ver, p. ex., p. 1012, 1049, 1062), o que mostra que deve de fato traduzir um traço profundo, manifestado e percebido desde cedo, do caráter de Rousseau.

⁵⁴ Ver a entrada “Imagination” no *Vocabulaire du sentiment*: “Au total, le rôle de l'imagination dans la vie intérieure apparaît considérable, voire prépondérante”. Ver também Sabin, Margery, *English Romanticism and the French Tradition*: “Memory or imagination interchangeably name the liberty of mind which Rousseau is

bem notou A. Hartle, lembrar-se, para Rousseau, é uma função que não está totalmente independente ou desvinculada da imaginação⁵⁵. De fato, as relações entre as duas é mais complexa do que deixa ver aquela oposição de que partimos, entre a memória voltada para o passado e a imaginação para o futuro. A imaginação, se é antecipadora e criadora, pode também retroagir, sugere Rousseau (cf. OC I, 226).

Essa posição privilegiada da imaginação pode explicar ao menos uma parte — e talvez a parte principal — da crítica de Rousseau ao teatro. Aqui não é ainda o lugar mais apropriado para apreciar todo o alcance dessa crítica (especialmente em sua conexão com a imaginação), uma vez que compreender completamente a faculdade da imaginação, suas funções e poderes, exige que se tenha presente a análise rousseauiana da piedade. No momento, gostaríamos apenas, de passagem, de levantar um ponto que nos parece central. Há um sentido (por assim dizer) superficial da implicação da imaginação na crítica ao teatro. Diz Rousseau na *Lettre à d'Alembert*:

Le pouvoir immédiat des sens est foible et borné; c'est par l'entremise de l'imagination qu'ils font leurs plus grands ravages; c'est elle qui prend soin d'irriter les désirs, en prêtant à leurs objets encore plus d'attraits que ne leur en donna la nature; c'est elle qui découvre à l'œil avec scandale ce qu'il ne voit pas seulement comme nud, mais comme devant être habillé. (OC V, 122-123)

Essa denúncia vai ao encontro das análises que apontavam a determinação recíproca da sensação e do sentimento e, em particular, anuncia alguns desenvolvimentos importantes do livro IV do *Émile*, sobre o surgimento e a evolução dos sentimentos ligados ao sexo e, conseqüentemente, da moralidade e da sociabilidade⁵⁶.

Mas há outro aspecto da crítica ao teatro que envolve mais profundamente a imaginação. O que a representação teatral põe em jogo são as próprias potências morais de julgamento, que envolvem, em seu funcionamento, as forças que compõem mais essencialmente o *moi* — como a imaginação. O teatro, de certa maneira banalizando os mecanismos envolvidos no juízo moral, acabam por ameaçar a integridade moral do indivíduo em sua raiz. Não se trata apenas do perigo de ter os sentidos despertados pela imaginação nem da tentação eventual de imitar o vício que se dá em espetáculo (nem de tomá-lo pela virtude): o perigo é mais profundo. É curioso notar que Rousseau, em sua crítica impiedosa, leva o teatro muito mais a sério do que todos aqueles autores que leram sua *Lettre* apenas no registro da polêmica e arvoraram-se em defensores dos espetáculos. Todos esses apologistas do teatro que se armaram contra a crítica de Rousseau não

most eager to assert in the autobiographical writings after the *Confessions*" (p. 98).

⁵⁵ Ver *The Modern Self in Rousseau's Confessions: a Reply to St. Augustine*, p. 103.

⁵⁶ Apenas como exemplo, para não correr o risco de antecipar impropriamente: "Les instructions de la nature sont tardives et lentes, celles des hommes sont presque toujours prématurées. Dans le premier cas les sens éveillent l'imagination; dans le second l'imagination éveille les sens; elle leur donne une activité précoce qui ne peut manquer d'énerver, d'affaiblir d'abord les individus, puis l'espèce même à la longue" (OC IV, 495).

passam além de uma visão ingenuamente “pedagógica”. O ponto central comum a todas essas tentativas de refutar Rousseau e defender os espetáculos é um só: o teatro, ao pôr em ato a virtude, mostra vividamente os deveres e, ao mesmo tempo, por suas qualidades agradáveis, estéticas, reforça o amor à virtude e o horror ao vício (ou produz sentimentos que são mais eficazes do que preceitos). No ano mesmo em que Rousseau publica sua *Lettre à d'Alembert*, P. A. Laval, que se identifica como ator, publica sua resposta:

Est-ce exciter les passions que de les montrer sous un point de vue où elles sont toujours odieuses, dès qu'elles sont criminelles? (...) Quoi de plus propre à faire détester le crime que d'en voir l'exemple vivant accompagné de tous les maux dont il est la source? (p. 20/21)
C'est précisément, Mr., parce qu'on aime les gens de bien & qu'on hait les méchants qu'on trouve le Spectacle utile et agréable. C'est un amusement qui est permis, puisque loin de nous éloigner de notre devoir, il nous en retrace les préceptes, & qu'il nous entretient dans les louables sentimens de ne point nous en écarter. (p. 29)⁵⁷

A resposta de Laval aponta para o poder do espetáculo de reforçar as tendências, que identifica como naturais ou inatas ao coração do homem, de amar a virtude e odiar o vício. Mas, diz ele, essa convicção vaga que precede a representação é ineficaz: é a atenção à ação no palco que, diz ele, faz passar a convicção do espírito para o coração (p. 34). No entanto, tudo se passa, por assim dizer, exteriormente. A única força da representação teatral, supõe-se, é a do exemplo.

Também d'Alembert, em sua resposta, não supõe mais do que isso. Ele diz a respeito do teatro:

C'est la morale mise en action, ce sont les préceptes réduits en exemples; la Tragédie nous offre les malheurs produits par les vices des hommes, la Comédie, les ridicules attachés à leurs défauts; l'une et l'autre mettent sous les yeux ce que la morale ne montre que d'une manière abstraite & dans une espece de lointain. Elles développent & fortifient par les mouvemens qu'elles excitent en nous, les sentimens dont la nature a mis le germe dans nos ames. (p. 80)⁵⁸

A esse argumento, d'Alembert junta outros dois que vão na mesma direção. Reafirma, de um lado, a versão mais tradicional da teoria da catarse: o teatro usa as paixões úteis e louváveis contra as culpáveis e nocivas (p. 82-83). De outro, supondo a ineidade do amor à virtude, afirma o papel do teatro como sendo o de “imprimer plus profondément dans notre ame les vérités que nous avons besoin d'apprendre”. Em todo caso, continua-se movendo no domínio pedagógico do exemplo.

Em um “Jugement de Mr. de Voltaire sur les spectacles”, que faz seguir sua resposta à obra de Rousseau, Béthisy de Mézières faz as mesmas observações:

Je regarde la Tragédie & la Comédie comme des leçons de vertu, de raison & de bienséance (...). La véritable Tragédie est l'école de la vertu; & la seule différence qui ne soit entre les Théâtres épurés & les livres de morale, c'est que l'instruction se trouve dans la Tragédie toute en action, c'est qu'elle y est intéressante, & qu'elle se montre relevée des charmes d'un art qui ne fut

⁵⁷ Nolivos Saint-Cyr, Paul Antoine. *P. A. Laval comédien, a M. Jean-Jacques Rousseau citoyen de Genève...*, La Haye, 1758.

⁵⁸ d'Alembert, Jean le Rond. *Lettre de M. d'Alembert a M. Jean-Jacques Rousseau*. Amsterdam, 1759.

inventé autrefois que pour instruire la terre & pour bénir le Ciel, & qui par cette raison fut appelé le langage des Dieux. (p. 79/80)⁵⁹

Essa idéia do espetáculo oferecendo um modelo é repetida ainda nas resposta de Dancourt⁶⁰, de Villaret⁶¹ e Ximénez⁶². A crítica de Rousseau, no entanto, sugere que essa idéia, se se desconhecem os mecanismos que estão envolvidos no juízo moral e na apreciação teatral (que podem ser análogos), é perigosamente ingênua. Como se dá a identificação entre espectador e personagem? Que tipo de sentimento se estabelece entre eles? E qual a relação entre esse sentimento provocado pela representação teatral e o provocado por uma situação moral real? “Plus j’y réfléchis”, diz Rousseau, “et plus je trouve que tout ce qu’on met en représentation au théâtre, on ne l’approche pas de nous, on l’en éloigne”. Isso pela razão que, embora os mecanismos psicológicos sejam aparentados, “le théâtre a ses règles, ses maximes, ses morales à part, ainsi que son langage et ses vêtements” (OC V, 24)⁶³.

⁵⁹ Béthisy de Mezières, Eugène Eléonore de. *Critique d'un livre contre les spectacles...* Amsterdam, 1760.

⁶⁰ Dancourt, L. H. L. H. *Dancourt arlequin de Berlin a Mr. Jean-Jacques Rousseau citoyen de Genève*. Amsterdam, 1759. Comentando o *Arlequin sauvage*: “Arlequin est pour eux un modele à qui la nature les fait désirer de ressembler. Le spectacle leur offre ce modele, il est donc très sage de les exhorter à venir souvent l’y voir, pour leur faire contracter l’habitude de ces idées qu’ils n’admirent en lui que par ce que la nature leur a donné les dispositions nécessaires à les admirer” (p. 31).

⁶¹ Villaret, Claude. *Considérations sur l’art du théâtre*. Genève, 1759. Sobre a tragédia: “Rien n’est si propre à développer dans nos ames les idées de justice, à fortifier le penchant qui nous porte à la vertu, que les honneurs qu’on lui rend sur la scene. Ce concert unanime d’applaudissemens & d’hommages, qui s’accorde si bien avec ce que nous éprouvons intérieurement, nous pénètre d’un sentiment délicieux” (p. 11); e sobre a comédia: “Une leçon à l’homme vertueux d’être sur ses gardes: c’est un avertissement du danger dont il est menacé. Tous les jours les honnêtes gens sont exposés par leur peu d’attentions, à devenir les victimes des méchans: la Comédie par ces exemples utiles éclaire sur leurs véritables intérêts” (p. 29/30).

⁶² Ximénez, (Augustin Louis), marquis de. *Lettre à monsieur Rousseau sur l’effet moral des theatres ou sur les moyens de purger les passions, employés par les poetes dramatiques*, 1758. “Dans plusieurs drames anciens & modernes, il y a d’excellentes leçons de vertu; leçons sublimes & touchantes, plus propres à attirer les hommes à la vertu, & à les faire arracher aux passions, que tous les traités de morale faits ou à faire (p. 5).

⁶³ Uma exceção entre os críticos de Rousseau, como aponta Jonas Barish (*The Antitheatrical Prejudice*, p. 266), é Marmontel. Um dos pontos que levanta contra Rousseau e a favor dos espetáculos diz respeito justamente à relação que se estabelece entre espectador e personagem e como isso pode afetar a qualidade ou a profundidade do julgamento ético. Ver Marmontel, Jean-François. *Contes moraux, suivis d’une Apologie du théâtre. Tome second*. La Haye, 1761, p. 190: “Ce ne sont pas les crimes, ce sont les criminels que l’on déteste moins à la fin de la pièce: l’art du théâtre les rapproche de nous, en les conduisant pas à pas, & par des passions qui nous sont naturelles, aux forfaits monstrueux dont nous sommes épouvantés: & c’est en cela même que ces exemples du danger des passions nous deviennent personnels”. O comentário que Barish faz sobre Rousseau, a partir dessa crítica de Marmontel, no entanto, parece-nos equivocado. Ele diz: “Rousseau, like other guardians of public virtue, wishes to apply fixed and unvarying standards. He wishes us to judge the action only in its outward and visible bearings, as a presiding magistrate would judge it, not in its inner human meaning. He wishes us, that is, to prejudge it, to endorse with our minds the penalties of the law, against offenders who are to be excluded from human sympathy. But the theatrical process works to complicate our judgements and disarm our vindictiveness. It makes us apprehend these criminals as feeling beings like ourselves, in whom virtue may be as strong or nearly as strong as vice, but for whom circumstances may have been stronger, who have struggled painfully but at length unsuccessfully against their passion. And so, as it makes us less judgemental, it validates its claim to be teaching us something. It educates by widening our imaginative range. The fact that Rousseau wishes to keep our sympathies in a permanently contracted and hardened state means that he thinks of

Entender essa crítica, já observamos, pede que examinemos a análise rousseauiana da piedade. É o que faremos na última parte dessa tese. Por enquanto, após ter visto mais de perto os elementos que definem, do ponto de vista da interioridade, a natureza eminentemente afetiva do *moi*, resta-nos agora, do ponto de vista mais genérico da natureza humana, examinar alguns mecanismos que, esperamos, vão-nos permitir compreender os problemas relacionados à motivação das ações (incluindo aí a questão da bondade natural) — o que, por sua vez, deve dar-nos os elementos para apreciar melhor a contribuição, para a imagem do indivíduo, trazida por suas relações com os demais.

morality as something given, something complete and definitely fixed, rather than as something to be exposed and reevaluated" (p. 266). É o oposto que nos parece verdadeiro: é justamente por entender que os mecanismos envolvidos na representação teatral e no juízo moral são os mesmos, envolvendo imaginação e simpatia ou expansão, que Rousseau ergue-se energicamente contra a banalização dos espetáculos. Parece-nos um erro afirmar que Rousseau quer manter o indivíduo em um estado em que a "simpatia" não funcione. O início do livro IV do *Émile* mostra o exato oposto disso. Sobre isso, ver ainda Marshall, David, "Rousseau and the State of Theater" (republicado em *The surprising effects of sympathy*) e *The Figure of Theater*. Para uma exploração contemporânea do tema, ver Cavell, Stanley, "The Avoidance of Love: A Reading of *King Lear*", especialmente pp. 326ss.

CAPÍTULO IV

NATUREZA HUMANA

1. Bondade natural:

Se Agostinho encontra no interior do homem — de si mesmo — a verdade, Rousseau encontra a bondade. A afirmação da bondade natural do homem é frequentemente apresentada como o princípio fundamental do “sistema”. Assim, na *Lettre à C. de Beaumont*:

Le principe fondamental de toute morale, sur lequel j'ai raisonné dans tous mes Ecrits, et que j'ai développé dans ce dernier [*Émile*] avec toute la clarté dont j'étois capable, est que l'homme est un être naturellement bon, aimant la justice et l'ordre; qu'il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain, et que les premiers mouvemens de la nature sont toujours droits. (OC IV, 936)

O mesmo (inclusive com a mesma caracterização do *Émile*) foi afirmado, no terceiro *Dialogue*, pelo “Francês” convertido por uma leitura “mais ordenada” das obras de Jean-Jacques:

Dans cette seconde lecture mieux ordonnée et plus réfléchie que la première, suivant de mon mieux le fil de ses méditations, j'y vis par tout le développement de son grand principe que la nature a fait l'homme heureux et bon mais que la société le déprave et le rend misérable. L'*Émile*, ce livre tant lû, si peu entendu et si mal apprécié n'est qu'un traité de la bonté originelle de l'homme, destiné à montrer comment le vice et l'erreur, étrangers à sa constitution, s'y introduisent du dehors et l'altèrent insensiblement. (OC I, 934)

Mas como estabelece esse princípio? Rousseau não hesita, mais de uma vez, em afirmar ter demonstrado ou provado seu princípio. Já nas notas que acrescentou ao segundo *Discours*, ele dizia:

Les hommes sont méchants; une triste et continuelle experience dispense de la preuve; cependant l'homme est naturellement bon, je crois l'avoir démontré. (OC III, 202)

O mesmo é repetido na sua *Lettre à d'Alembert*¹ e na defesa do *Émile*, na *Lettre à Beaumont*². Mas não podemos esquecer que a demonstração de que fala Rousseau passa necessariamente pelo sentimento. A prova pelo sentimento é parte essencial da estratégia persuasiva de Rousseau, em todos os níveis — assim como são cuidadosamente pensados, em vista dessa estratégia persuasiva, os efeitos afetivos ou emocionais buscados na *Nouvelle Héloïse*

¹ “Quant à moi, dut-on me traiter de méchant encore, pour oser soutenir que l'homme est né bon; je le pense et crois l'avoir prouvé” (OC V, 22)

² “Si l'homme est bon par sa nature, comme je crois l'avoir démontré (...)” (OC IV, 945).

ou nas *Confessions*. Émile, como vimos, ao entrar na sociedade, deve ter como pré-requisito esse conhecimento — que para ele confunde-se com o sentimento que tem de si mesmo — de que o homem é naturalmente bom: “Qu’il sache que l’homme est naturellement bon, qu’il le sente (...)” (OC IV, 525). Já em uma das primeiras aparições explícitas da afirmação da bondade natural Rousseau deixava ver que sua experiência pessoal, íntima, o sentimento que tem de si mesmo, era, se não o ponto determinante, pelo menos o ponto de partida e a base profunda de sua convicção: “Quoique l’homme soit naturellement bon, comme je le crois, et comme j’ai le bonheur de le sentir” (...) (OC III, 80, nota).

A demonstração do princípio fundamental da bondade natural, portanto, começa no nível da convicção pessoal³. Mas de forma alguma termina aí. A demonstração completa do princípio compõe-se de três momentos: uma análise do amor de si, uma análise da piedade e uma análise da consciência. As duas primeiras formam em conjunto uma teoria (podemos dizer psicológica e antropológica) sobre a motivação humana; a terceira, estendendo-se inclusive ao domínio da religião, dá ao princípio um alcance metafísico.

Mas, antes, devemos perguntar-nos o que é exatamente essa bondade natural⁴. Há, de início, uma dupla possibilidade de aplicação do adjetivo “bom” neste caso. Podemos, de um lado, qualificar de bom o próprio homem e sua natureza, o que parece ser o sentido próprio do princípio da bondade natural tal como Rousseau quer que seja entendido. Mas podemos igualmente aplicá-lo à situação originária do homem, ao estado de natureza, o que nos dá um princípio da bondade natural um pouco mais fraco, mas inicialmente mais acessível, graças ao caráter quase pictórico das descrições rousseauianas do estado de natureza. Começamos por esse segundo sentido, mas, para reforçar o efeito, começamos pelo seu contrário: o que caracteriza o estado atual do homem como mau?

Na nota IX que acrescentou ao segundo *Discours* (nota que talvez seja o exemplo mais perfeito do que se costuma associar com a retórica rousseauiana, com sua recusa das ciências, das técnicas, das letras, do comércio, do luxo, etc), Rousseau faz um rápido esboço do estado social. Sua descrição dos infortúnios desse estado envolve basicamente três momentos. O primeiro é uma denúncia do mecanismo perverso que está comprometido com o funcionamento mesmo da sociedade:

Qu’on admire tant qu’on voudra la Société humaine, il n’en sera pas moins vrai qu’elle porte les hommes nécessairement à s’entre-haïr à proportion que leurs intérêts se croisent, à se rendre mutuellement des services apparens et à se faire en effet tous les maux imaginables. (OC III, 202)

³ Essa convicção, notemos de passagem é condição necessária de todo o resto: sem ela, qualquer tentativa de persuasão, pelo sentimento ou por argumentos, é, da maneira como vê Rousseau, absolutamente ineficaz. Sobre a demonstração do princípio da bondade natural, ver Melzer, Arthur M. *The Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau's Thought*, cap. 2.

⁴ Sobre a caracterização da bondade natural, ver ainda Melzer, op. cit., pp. 16 ss; e Nguyen Vinh-De, *Le problème de l’homme chez J.-J. Rousseau*, pp 3 ss.

O homem em sociedade, definindo-se fundamentalmente por seus interesses particulares, assume completamente o risco, constitutivo desses interesses, do conflito. No estado social, o indivíduo, em sua relação com os demais, passa a definir-se pelo conflito. Mas há mais (e esse é o segundo momento da descrição):

Que peut on penser d'un commerce où la raison de chaque particulier lui dicte des maximes directement contraires à celles que la raison publique prêche au corps de la Société, et où chacun trouve son compte dans le malheur d'autrui ? (...) C'est ainsi que nous trouvons notre avantage dans le préjudice de nos semblables, et que la perte de l'un fait presque toujours la prospérité de l'autre. (...) Si l'on me répond que la Société est tellement constituée que chaque homme gagne à servir les autres; je répliquerai que cela seroit fort bien s'il ne gaignoit encore plus à leur nuire. Il n'y a point de profit si légitime qui ne soit surpassé par celui qu'on peut faire illégitimement, et le tort fait au prochain est toujours plus lucratif que les services. (id., 202/203)⁵

Assim, o indivíduo na situação social é levado, pela própria lógica que preside o funcionamento da sociedade, a contrair relações não só conflitivas, mas destrutivas, com seus semelhantes. A situação, ou o estado, social é má porque força o indivíduo ele próprio a tornar-se cruel, injusto, egoísta. Essa denúncia do (por assim dizer) modelo comercial de sociedade concorda com as reflexões que Rousseau diz ter feito sobre a conduta de seu pai na época em que fugiu de Genebra. Ele diz:

J'en ai tiré cette grande maxime de morale, la seule peut-être d'usage dans la pratique, d'éviter les situations qui mettent nos devoirs en opposition avec nos intérêts, et qui nous montrent nôtre bien dans le mal d'autrui: sûr que dans de telles situations, quelque sincère amour de la vertu qu'on y porte, on foiblit tôt ou tard sans s'en appercevoir, et l'on devient injuste et méchant dans le fait, sans avoir cessé d'être juste et bon dans l'âme. (OC I, 56)

Assim, a “maldade” do estado social está, finalmente, em uma inadequação do indivíduo à sua situação — o que nos permite, por contraste, levantar a hipótese de que a bondade do estado de natureza deve estar baseada na perfeita adequação entre homem e situação.

O terceiro momento da descrição do estado social proposta por Rousseau na nota que examinamos introduz um novo elemento que faz avançar a gravidade da denúncia em mais um grau. Finalmente, o indivíduo não permanece intocado pelo estado em que se encontra.

⁵ Isso vai estar também diretamente ligado à defesa da solidão e dos solitários. Rousseau diz no *Émile*: “Le precepte de ne jamais nuire à autrui emporte celui de tenir à la société humaine le moins qu'il est possible; car dans l'état social le bien de l'un fait nécessairement le mal de l'autre. Ce rapport est dans l'essence de la chose et rien ne sauroit le changer, qu'on cherche sur ce principe lequel est le meilleur de l'homme social ou du solitaire”; segue-se uma referência à frase de Diderot sobre os solitários que tanto mal causou a Rousseau (OC IV, 340/341, nota). O tema, a que ainda voltaremos, é retomado em vários pontos dos *Dialogues*: “Du tumulte des sociétés naissent des multitudes de rapports nouveaux et souvent opposés qui tiraillent en sens contraires ceux qui marchent avec ardeur dans la route sociale. A peine ont-ils alors d'autre bonne règle de justice que de résister à tous leurs penchans, et de faire toujours le contraire de ce qu'ils désirent, par cela seul qu'ils le désirent. Mais celui qui se tient à l'écart, et fuit ces dangereux combats, n'a pas besoin d'adopter cette morale cruelle, n'étant point entraîné par le torrent, ni forcé de céder à sa fougue impétueuse ou de se roidir pour y résister, il se trouve naturellement soumis à ce grand precepte de morale mais destructif de tout l'ordre social de ne se mettre jamais en situation à pouvoir trouver son avantage dans le mal d'autrui. Celui qui veut suivre ce precepte à la rigueur n'a point d'autre moyen pour cela que de se retirer tout à fait de la société, et celui qui en vit séparé suit pour cela seul ce precepte sans avoir besoin d'y songer” (OC I, 824).

Particularmente, o estado social altera gravemente a estrutura das necessidades, o que, por sua vez, é a causa de novos males:

L'homme Sauvage, quand il a diné, est en paix avec toute la Nature, et l'ami de tous ses semblables. (...) mais chez l'homme en Société, ce sont bien d'autres affaires; il s'agit premièrement de pourvoir au nécessaire, et puis au superflu; ensuite viennent les délices, et puis les immenses richesses, et puis des sujets, et puis des Esclaves; il n'a pas un moment de relâche; ce qu'il y a de plus singulier, c'est que moins les besoins sont naturels et pressans, plus les passions augmentent, et, qui pis est, le pouvoir de les satisfaire; de sorte qu'après de longues prospérités, après avoir englouti bien des trésors et désolé bien des hommes, mon Héros finira par tout égorger jusqu'à ce qu'il soit l'unique maître de l'Univers. Tel est en abrégé le tableau moral, sinon de la vie humaine, au moins des prétentions secrettes du cœur de tout homme Civilisé. (OC III, 203)

O mal, agora, é identificado com o excesso, ou mais precisamente, com a multiplicação incontrolada de necessidades no estado social. Essa multiplicação, quando acompanhada da força necessária para a satisfação de todas as necessidades, conduz, sugere Rousseau no trecho citado, à tirania (é esse o movimento natural do amor-próprio, entendido como egoísmo: ele é essencialmente tirânico). Mas e quando a multiplicação das necessidades não se segue um aumento proporcional das forças? Essa multiplicação, diz Rousseau, abre novas portas à dor e à morte: ela compromete irremediavelmente a felicidade e a liberdade. É no livro II do *Émile* que esses temas são tratados mais amplamente. No momento, com a promessa de voltar a isso mais adiante, citemos apenas duas pequenas passagens:

La société a fait l'homme plus foible, non seulement en lui ôtant le droit qu'il avoit sur ses propres forces, mais sur-tout en les lui rendant insuffisantes. Voilà pourquoi ses desirs se multiplient avec sa foiblesse (...) (OC IV, 309)

Avant que les préjugés et les institutions humaines aient altéré nos penchans naturels le bonheur des enfans ainsi que des hommes consiste dans l'usage de leur liberté; mais cette liberté dans les premiers est bornée par leur foiblesse. Quiconque fait ce qu'il veut est heureux s'il se suffit à lui-même; c'est le cas de l'homme vivant dans l'état de nature. Quiconque fait ce qu'il veut n'est pas heureux, si ses besoins passent ses forces; c'est le cas de l'enfant dans le même état. Les enfans ne jouissent, même dans l'état de nature, que d'une liberté imparfaite, semblable à celle dont jouissent les hommes dans l'état civil. Chacun de nous ne pouvant plus se passer des autres redevient à cet égard foible et misérable. Nous étions faits pour être hommes, les loix et la société nous ont replongés dans l'enfance. Les riches, les grands, les rois sont tous des enfans qui, voyant qu'on s'empresse à soulager leur misère, tirent de cela même une vanité puerile, et sont tout fiers des soins qu'on ne leur rendroit pas s'ils étoient hommes-faits. (id., 310/311)

A multiplicação das necessidades compromete diretamente a felicidade e a liberdade do indivíduo, dizíamos. Visto dessa maneira, o estado de sociedade, assim, é mau por tornar o homem mais infeliz e menos livre. Mais uma vez, por contraste, podemos concluir que o estado de natureza é bom na medida em que, nele, o indivíduo tem garantidas sua felicidade e sua liberdade.

A bondade do estado de natureza, enfim, aponta para duas direções. Em primeiro lugar, para uma bondade, digamos, constitutiva, ou seja, ligada à própria constituição do indivíduo (sua estrutura de necessidades, suas forças). Em segundo lugar, para um determinado estado das relações entre os indivíduos. No primeiro caso, a bondade aplicada ao estado de natureza

identifica-se com a felicidade e a liberdade próprias do homem natural e tem um fundamento: a unidade fundamental do indivíduo nesse estado. O homem natural, diz Rousseau no *Émile*, é “l’unité numérique, l’entier absolu”. O homem social, por sua vez, no estado atual da sociedade, é um ser essencialmente dividido:

Celui qui dans l’ordre civil veut conserver la primauté des sentimens de la nature, ne sait ce qu’il veut. Toujours en contradiction avec lui-même, toujours flottant entre ses penchans et ses devoirs, il ne sera jamais ni homme ni citoyen; il ne sera bon ni pour lui ni pour les autres. Ce sera un de ces hommes de nos jours; un François, un Anglois, un Bourgeois; ce ne sera rien. (OC IV, 250)

Essa “contradição consigo mesmo” é o mal por excelência do homem social no atual estado da sociedade. E essa divisão espalha-se, contaminando a própria maneira como o indivíduo sente sua existência. De fato, grande parte da felicidade típica do homem natural está em sua capacidade de fruir diretamente, sem intermediários, de sua existência:

Le Sauvage vit en lui-même; l’homme sociable toujours hors de lui ne sait vivre que dans l’opinion des autres, et c’est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu’il tire le sentiment de sa propre existence. (OC III, 193)

E a existência, já vimos, é essencialmente boa: para um ser sensível, é melhor existir (e sentir plenamente sua existência) do que não existir (ou não sentir plenamente sua existência).

A bondade do estado de natureza, dissemos, também se aplica ao estado das relações entre os indivíduos. Da forma como o vê Rousseau, o estado atual da sociedade marca-se pela existência de relações essencial e necessariamente conflitantes e destrutivas. O estado de natureza está livre desse tipo de relações; é, diz Rousseau, o estado em que a conservação de cada um é menos prejudicial à dos outros, um estado de paz — antes de mais nada porque nele, especialmente em seu estágio mais primitivo, as relações entre os indivíduos são praticamente inexistentes. Mas, em todo caso, nele age um princípio que, como diz Rousseau, suaviza a ferocidade do impulso de autopreservação e, embora sua ação possa retringir-se a esse papel limitador, garante que as eventuais relações, mesmo onde possa haver conflito e competição, não serão destrutivas. Esse princípio, como se sabe, é a piedade. Sua atividade no estado de natureza é mais uma razão para afirmar sua bondade.

A qualidade de ser bom, aplicada ao estado de natureza, pode ser talvez melhor descrita, para afastar de início uma interpretação puramente moral da bondade, através da noção de saúde: o estado de natureza é um estado saudável, um estado em que entre o indivíduo e sua constituição, de um lado, e a situação em que se encontra, de outro, há uma perfeita adequação. Mas esse sentido é excessivamente restrito: o princípio da bondade natural tem, para Rousseau, um alcance mais profundo. Se o estado de natureza pode ser dito bom, isso se deve ao fato de que a própria natureza humana é boa — e isso não apenas no sentido de que ela é naturalmente saudável, de que os primeiros movimentos da natureza são sempre retos e bons, tendentes à

conservação e à felicidade do indivíduo⁶, mas em um sentido mais forte, que já traz uma carga moral: o homem tem naturalmente uma inclinação para o bem — ou, nos termos do trecho da *Lettre à Beaumont* que citamos no início, o homem ama naturalmente a justiça e a ordem. A bondade natural, assim, não é só uma tendência à felicidade, mas, sobretudo, uma tendência à moralidade. É o que ensina a voz da consciência.

Em suma, o princípio da bondade natural recobre três tipos de afirmações. Primeiro, uma afirmação sobre a retidão da constituição humana original: não há “pecado original”, não há erro que se origine na constituição mesma do espírito humano (epistemologicamente, o erro é fruto da precipitação do juízo que, como para Descartes, está associado estreitamente à liberdade da vontade), não há mal moral (e mesmo boa parte dos males físicos) cuja origem social não pode ser apontada. “Tout est bien, sortant des mains de l’auteur des choses”, diz a sentença de abertura do *Émile*. Dessa retidão original, decorre o juízo favorável sobre o estado em que essa constituição está plenamente desenvolvida com o mínimo de distorção — estado de felicidade e liberdade.

Segundo, o princípio da bondade natural implica uma tese sobre a natureza das relações entre os indivíduos. O princípio da piedade permite pensar que, preservada a retidão original, os indivíduos contrairiam relações que só excepcionalmente, como exceção, não como modelo, seguiriam o padrão essencialmente conflituoso das relações comerciais. A lógica mercantil que dá forma às sociedades modernas estabelece-se, por assim dizer, no vácuo deixado pela corrupção do amor de si, a que o princípio da piedade está ligado, em uma forma negativa de amor-próprio.

Por fim, o princípio da bondade natural afirma inequivocamente uma tendência natural do homem para o bem. Por natureza, o homem, pensa Rousseau, não é moralmente indiferente ou neutro: ele possui um impulso (um “instinto divino”, a consciência) que o leva positivamente a amar o bem em si mesmo, sem considerações de interesse próprio e, muitas vezes, contra seu interesse imediato. Isso põe o problema de entender a relação entre a bondade natural e a idéia de virtude, problema a que voltaremos mais adiante.

Por ora, voltemos nossa atenção às análises de Rousseau em sua tentativa de sustentar seu princípio fundamental. Como dissemos acima, a demonstração completa do princípio da bondade natural envolve uma análise do amor de si, da piedade e da consciência — que, juntas, formam uma teoria da natureza humana. Reservando a análise da piedade para o próximo capítulo, começaremos com a consciência, marca mais evidente da bondade constitutiva do homem. Em seguida, examinaremos a demonstração psicológica do princípio da bondade, que não é outra coisa senão a análise que Rousseau oferece do amor de si.

⁶ “Tous les premiers mouvemens de la nature sont bons et droits. Ils tendent le plus directement qu’il est possible à notre conservation et à notre bonheur” (OC I, 668).

2. Consciência:

O que nos interessa aqui, vale lembrar, é menos a consciência em si mesma do que a experiência que o indivíduo tem dela, isto é, o que, sobre ele mesmo, ela torna presente para o indivíduo. Lembremos, desde o início, que a consciência, para Rousseau, é um sentimento — o que a faz ser, na medida em que é um sentimento, uma maneira privilegiada de o indivíduo perceber a si mesmo. O sentimento, já vimos, permite uma volta do indivíduo sobre si mesmo, volta que torna mais aguda, mais profunda, a apreensão de si mesmo. Particularmente, a consciência, desde que ouvida sua voz, abre uma perspectiva sobre a constituição mais íntima da natureza humana (e mesmo, acredita Rousseau, sobre seu Criador), revelando, sobretudo, sua bondade essencial.

O ponto que nos cabe entender de início é, portanto, este: o que significa sustentar que a consciência é um sentimento? Significa, antes de mais nada, que ela não é um juízo. Rousseau, afirmando ser a consciência um sentimento, quer marcar uma posição. Na *Nouvelle Héloïse*, ele diz através de Saint-Preux:

En créant l'homme il [o ser supremo] l'a doué de toutes les facultés nécessaires pour accomplir ce qu'il exigeoit de lui, et quand nous lui demandons le pouvoir de bien faire, nous ne lui demandons rien qu'il ne nous ait déjà donné. Il nous a donné la raison pour connoître ce qui est bien, la conscience pour l'aimer, et la liberté pour le choisir. (OC II, 683)⁷

E reforçando o que foi dito por intermédio de seu personagem, Rousseau acrescenta uma nota:

St. Preux fait de la conscience morale un sentiment et non pas un jugement, ce qui est contre les définitions des philosophes. Je crois pourtant qu'en ceci leur prétendu confrere a raison. (id.)⁸

Para entender essa tomada de posição de Rousseau, é preciso, além de entender melhor o que significa a afirmação de que a consciência é um juízo, contra a qual ele se ergue, ter em mente também como ele define o juízo. A definição do ato da consciência como um juízo é comum entre os filósofos e juristas da tradição jusnaturalista⁹. O artigo *Conscience* na *Encyclopédie* reflete essa definição tradicional:

⁷ A fórmula agradou tanto a Rousseau que ele a repete integralmente na *Profession de foi...*: “Je ne lui [Deus] demande pas non plus le pouvoir de bien faire; pourquoi lui demander ce qu'il m'a donné ? Ne m'a-t-il pas donné la conscience pour aimer le bien, la raison pour le connoître, la liberté pour le choisir ? (OC IV, 605).

⁸ E na *Profession de foi...*: “Les actes de la conscience ne sont pas des jugemens, mais de sentimens” (OC IV, 599).

⁹ Sobre isso, ver Derathé, *Le rationalisme de J.-J. Rousseau* e Bouchardy, F., “Une définition de la conscience par J.-J. Rousseau”. Derathé resume assim a concepção de consciência defendida pelos juristas Pufendorf, seu tradutor, Barbeyrac, e o genebrino Burlamaqui: “Ils admettent que la raison nous fournit les règles générales de notre conduite. La conscience intervient pour nous indiquer l'usage que nous devons faire de ces règles dans les circonstances particulières. Elle est un ‘jugement’ qui nous permet d'appliquer la règle aux cas particuliers: elle relève donc exclusivement de l'entendement et son rôle, quoique important, est assez restreint, puisqu'elle se borne, somme toute, à appliquer des règles qu'elle ne découvre pas elle-même” (p. 75/76).

Un jugement que chacun porte sur ses propres actions comparées avec les idées qu'il a d'une certaine règle nommée *loi*; en sorte qu'il conclut en lui-même que les premières sont ou ne sont pas conformes aux dernières.

Essa passagem sugere uma analogia entre a consciência moral e a consciência em sentido psicológico: a consciência moral acompanha, reflexivamente, os atos, assim como a consciência psicológica acompanha as sensações e as idéias. A definição a que se opõe Rousseau vê essa aplicação reflexiva da consciência aos atos sob a forma de um juízo — e um juízo de forma particular: trata-se de uma apreciação da ação em termos de sua concordância ou discordância com uma regra ou uma lei. Essa posição parece comprometida aos olhos de Rousseau por duas razões fundamentais: ela falseia a relação da consciência com a razão, mascarando, assim, sua preeminência e sua essencial autonomia; e falha em apontar a raiz da consciência na própria natureza.

O juízo, para Rousseau, é eminentemente “discursivo”: sua função é comparar, sua ação é mediata¹⁰. A partir de sensações, cabe ao juízo formar idéias. Rousseau diz, a propósito de *Émile*:

Nôtre élève n'avoit d'abord que des sensations, maintenant il a des idées; il ne faisoit que sentir, maintenant il juge. Car de la comparaison de plusieurs sensations successives ou simultanées, et du jugement qu'on en porte, nait une sorte de sensation mixte ou complexe que j'appelle idée. (OC IV, 481)

O juízo, como ato reflexivo, acompanha já a própria sensação, diz Rousseau. Mas, conforme aplique-se à sensação ou às idéias, sua ação é significativamente diferente:

Les idées simples ne sont que des sensations comparées. Il y a des jugemens dans les simples sensations aussi bien que dans les sensations complexes que j'appelle idées simples. Dans la sensation, le jugement est purement passif, il affirme qu'on sent ce qu'on sent. Dans la perception ou idée, le jugement est actif, il rapproche, il compare, il détermine des rapports que le sens ne détermine pas. Voilà toute la différence, mais elle est grande. Jamais la nature ne nous trompe, c'est toujours nous qui nous trompons. (OC IV, 481)

Como o juízo, a consciência aplica-se aos atos. Mas não o faz nem na forma de uma apreciação da sua conformidade com uma regra geral nem na forma da produção do complexo a partir do simples. E recusando essas formas, Rousseau ressalta uma característica, na sua maneira de ver, essencial da consciência: ao contrário do juízo, a consciência, como a sensação, não erra. Sua retidão fundamental é a marca mais expressiva de sua proximidade com a fonte da natureza. A consciência está na ordem do imediato, do não-discursivo (do “intuitivo”, se quisermos), da

¹⁰ Sobre a teoria rousseauniana do juízo, ver Belaval, “La théorie du jugement dans l'*Émile*” e Spink, “La phase naturaliste...”, em *Jean-Jacques Rousseau et son œuvre*. Paris, Klincksieck, 1964; Bouchardy, art. cit., dá um resumo útil: “Postérieur à la pure sensation, le jugement apparaît d'abord comme une prise de conscience plus ou moins lucide des modifications du sujet qui intérieurement articule le simple énoncé: je sens que je sens. La passivité est la marque de cette première opération de l'entendement destiné à jouer un rôle plus actif. De la sensation répétée et comparé à d'autres, résulte l'idée qui entre en rapport avec d'autres idées, et c'est à établir ce rapport avec d'autres idées que s'emploie comme à son office propre le jugement” (p. 168).

espontaneidade da natureza. Com relação às faculdades intelectuais (razão, juízo), a consciência destaca-se por sua independência, sua anterioridade e, no domínio moral, por sua preeminência. Nem sempre a consciência tem sua voz ouvida: mas quando é ouvida, a última palavra é sempre sua. Daí Rousseau sempre caracterizar a consciência como impulso, como tendência — mais ainda: como instinto. A analogia entre consciência e instinto é um dos traços característicos do dualismo que Rousseau defende na *Profession de foi du vicaire savoyard*. Ele diz:

La conscience est la voix de l'ame, les passions sont la voix du corps. (...) Trop souvent la raison nous trompe; nous n'avons que trop acquis le droit de la récuser; mais la conscience ne trompe jamais, elle est le vrai guide de l'homme; elle est à l'ame ce que l'instinct est au corps; qui la suit obéit à la nature et ne craint point de s'égarer (OC IV, 594/95)¹¹.

A consciência, portanto, é instinto, é impulso. Mas impulso em direção a quê? A resposta óbvia é: em direção ao bem. A consciência, diz Rousseau frequentemente, faz-nos amar o bem e odiar o mal. Dizer que o homem é naturalmente bom significa, já vimos no trecho da *Lettre à Beaumont*, afirmar que ama a “justiça e a ordem”, isto é, tende, na ausência de obstáculos como as paixões ou a opinião, naturalmente a elas.

A consciência, assim, revela-se dupla. Tem duas funções primárias: uma é aplicar-se aos atos realizados e, sobre eles, lançar sua apreciação. Toda a moralidade de nossas ações, diz Rousseau, está aí¹². É a partir dessa função julgadora que Rousseau, na *Profession de foi...*, oferece uma definição da consciência:

Il est donc au fond des ames un principe inné de justice et de vertu, sur lequel, malgré nos propres maximes, nous jugeons nos actions et celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises, et c'est à ce principe que je donne le nom de conscience. (OC IV, 598)

Mas, como impulso, a consciência deve ter também (mais uma vez: naturalmente, ou seja, na ausência daqueles obstáculos) o poder de motivar as ações. Esse mesmo princípio inato de justiça, diz Rousseau, não é uma abstração formada pelo entendimento, mas uma verdadeira “afecção da alma”¹³. Consultá-lo significa saber o que fazer (ou o que devemos querer fazer). Aqui aparece mais um ponto característico do dualismo de Rousseau. Há dois princípios que

¹¹ Não se pode, é claro, esquecer a célebre invocação que fecha as reflexões do vigário sobre a consciência e em que esta última é chamada de *instinct divin* (OC IV, 600/601).

¹² “Toute la moralité de nos actions est dans le jugement que nous en portons nous-mêmes” (OC IV, 595). É interessante notar que, na quinta *Lettre morale*, no trecho mesmo onde se encontra uma primeira versão dessa passagem da *Profession de foi...* que citamos, Rousseau diz: “Toute la moralité de la vie humaine est dans l'intention de l'homme” (id., 1106). A troca de *intention* por *jugement* (as variantes da *Lettre* mostram que Rousseau hesitava também em torno do termo *volonté*; cf. OC IV, 1796) não deixa de ser reveladora da dupla função da consciência, como apreciadora e como motivadora das ações.

¹³ “(...) *justice et bonté* ne sont point seulement des mots abstraits, de purs êtres moraux formés par l'entendement; mais de véritables affections de l'ame éclairée par la raison, et qui ne sont qu'un progrès ordonné de nos affections primitives” (OC IV, 523).

agem como motores da ação¹⁴. De um lado, o amor de si mesmo, que refere todas as ações do indivíduo a ele próprio, ao seu bem-estar. De outro, o impulso da consciência, cuja voz frequentemente lembra que a ação boa, em um caso particular, é exatamente aquela que contraria meu interesse particular:

Je n'ai qu'à me consulter sur ce que je veux faire: tout ce que je sens être bien est bien, tout ce que je sens être mal est mal: le meilleur de tous les casuistes est la conscience, et ce n'est que quand on marche avec elle qu'on a recours aux subtilités du raisonnement. Le premier de tous les soins est celui de soi-même; cependant combien de fois la voix intérieure nous dit qu'en faisant nôtre bien aux dépens d'autrui nous faisons mal! Nous croyons suivre l'impulsion de la nature et nous lui résistons: en écoutant ce qu'elle dit à nos sens nous méprisons ce qu'elle dit à nos cœurs; l'être actif obéit, l'être passif commande. (OC IV, 594)

Isso põe diretamente a questão das relações entre consciência e razão. Ao excluir a definição de consciência como juízo, afirmando que seus atos são sentimentos, Rousseau dá decisivamente um passo anti-intelectualista. A consciência, dissemos, tem uma certa autonomia e precedência com relação à razão, no domínio da moralidade¹⁵. Razão e consciência estabelecem sua relação recíproca em um campo balizado por dois fatos: de um lado, digamos, a vacuidade da consciência; de outro, a insuficiência da razão.

A fórmula de Saint-Preux, retomada pelo vigário saboiano, já indicava uma espécie de divisão do trabalho moral entre razão, consciência e vontade (ou liberdade). Nessa divisão, cabe à consciência amar (isto é, impulsionar o indivíduo em direção a) o que a razão faz conhecer como sendo o bem. "La raison seule nous apprend à connoître le bien et le mal", diz Rousseau (OC IV, 288). Por si mesma, a consciência é incapaz de encontrar um conteúdo: mas, uma vez oferecidos os conteúdos à sua apreciação, ela impele naturalmente o indivíduo em direção ao que é o bem. Mas aqui é preciso fazer uma qualificação importante. Embora dar a conhecer o bem e o mal seja função da razão, não podemos esquecer que a razão, faculdade mais complexa e ambígua, em seu comprometimento com a reflexão e as sutilezas do raciocínio, impelida pelo amor-próprio, pode oferecer o mal pelo bem. Nesse caso, a autonomia da consciência pode bem voltar a afirmar-se. A consciência pode não ser tão fina quanto o raciocínio casuístico (sua paleta de cores reduz ao mínimo, se não elimina totalmente, os tons intermediários), mas, como vimos Rousseau dizendo, é ainda assim o melhor dos casuistas. "Je me suis souvent trouvé en faute sur mes raisonnemens",

¹⁴ Essa dualidade pode (e deve) ser aproximada daqueles dois princípios anteriores à razão de que fala o prefácio do segundo *Discours* (OC III, 126). No entanto, não se deve esquecer que o amor de si, como veremos, é ele próprio (como, de resto, o homem) duplo. Na *Lettre à Beaumont*, Rousseau observa: "L'homme n'est pas un être simple; il est composé de deux substances. (...) Cela prouvé, l'amour de soi n'est plus une passion simple; mais elle a deux principes, savoir l'être intelligent et l'être sensitif, dont le bien-être n'est pas le même. L'appétit des sens tend à celui du corps, et l'amour de l'ordre à celui de l'âme. Ce dernier amour développé et rendu actif porte le nom de conscience" (OC IV, 936). Assim, a consciência aparece ela própria como uma forma do amor de si. Ver, sobre isso, Derathé, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. Paris, PUF, 1948, pp. 97ss e Domenech, Jacques, *L'éthique des Lumières*. Paris, Vrin, , pp. 64ss.

¹⁵ "Je ne crois donc pas, mon ami, qu'il soit impossible d'expliquer par des conséquences de nôtre nature le principe immédiat de la conscience indépendant de la raison même" (OC IV, 600).

escreve Julie a Saint-Preux, “jamais sur les mouvements secrets qui me les inspirent, et cela fait que j’ai plus de confiance à mon instinct qu’à ma raison” (OC II, 257)¹⁶.

Seja como for, isso que chamamos de “vacuidade” da consciência põe o primeiro termo da relação: sem a razão, a consciência é muda. É assim com as crianças: “avant l’age de raison”, diz Rousseau, “nous faisons le bien et le mal sans le connoître, et il n’y a point de moralité dans nos actions” (OC IV, 288). Mas, ao contrário da razão, a consciência é inata. Essa divisão de tarefas entre razão e consciência permite então a Rousseau afirmar a ineidade do sentimento da justiça e da bondade, sem ferir ao princípio empirista fundamental de que todas as idéias passam pelos sentidos:

Les actes de la conscience ne sont pas des jugemens, mais des sentimens; quoique toutes nos idées nous viennent du dehors, les sentimens qui les apprécient sont au dedans de nous, et c’est par eux seuls que nous connoissons la convenance ou la disconvenance qui existe entre nous et les choses que nous devons rechercher ou fuir (OC IV, 599)

Connoître le bien, ce n’est pas l’aimer, l’homme n’en a pas la connoissance innée; mais sitôt que sa raison le lui fait connoître, sa conscience le porte à l’aimer: c’est ce sentiment qui est inné (id., 600).

O outro termo da relação é posto pela insuficiência da razão. Se a consciência, apesar de sua relativa autonomia, permanece muda sem que a razão dê a conhecer o bem, a razão deixada sozinha é insuficiente para inclinar o homem em direção ao bem — especialmente porque ela é sempre muito facilmente seduzida pelos apelos do amor-próprio em suas formas negativas. O vigário saboiano faz referência ao estado de combate interior em que o põem seus sentimentos naturais, que falam pelo interesse comum, e a razão que tende a fazer tudo girar em torno do *moi*. E continua:

On a beau vouloir établir la vertu par la raison seule, quelle solide base peut-on lui donner? La vertu, disent-ils, est l’amour de l’ordre; mais cet amour peut-il donc et doit-il l’emporter en moi sur celui de mon bien-être? Qu’ils me donnent une raison claire et suffisante pour le préférer. Dans le fond leur prétendu principe est un pur jeu de mots; car je dis aussi, moi, que le vice est l’amour de l’ordre, pris dans un sens différent. Il y a quelque ordre moral par tout où il y a sentiment et intelligence. La différence est que le bon s’ordonne par rapport au tout et que le

¹⁶ Esse tema é um dos *leitmotifs* da *Nouvelle Héloïse*, associado sobretudo ao tema principal da virtude. A oposição entre razão e sentimento assume várias formas. Em geral, é afirmada a precedência do sentimento no que diz respeito à conduta, à ação: “si c’est la raison qui fait l’homme, c’est le sentiment qui le conduit”, diz Claire a Saint-Preux (OC II, 319). Mas essa relação não é sempre cristalina. De um lado, como lembra Milord Edouard: “Un cœur droit est, je l’avoue, le premier organe de la vérité; celui qui n’a rien senti ne sait rien apprendre; il ne fait que flotter d’erreurs en erreurs; il n’acquiert qu’un vain savoir et de stériles connoissances, parce que le vrai rapport des choses à l’homme, qui est sa principale science, lui demeure toujours caché. Mais c’est se borner à la première moitié de cette science que de ne pas étudier encore les rapports qu’ont les choses entre elles, pour mieux juger de ceux qu’elles ont avec nous. C’est peu de connoître les passions humaines, si l’on n’en sait apprécier les objets; et cette seconde étude ne peut se faire que dans le calme de la méditation” (id., 523). De outro lado, a precedência do sentimento não é em si mesma uma garantia de sua retidão, sobretudo se o indivíduo sente-se solicitado por desejos ou paixões muito fortes ou conflitantes. A própria Julie experimentou esse estado de confusão: “est-ce assés que mon cœur me rassure, quand la raison doit m’allarmer? J’ai perdu le droit de compter sur moi. Qui me répondra que ma confiance n’est pas encore une illusion du vice? Comment me fier à des sentimens qui m’ont tant de fois abusée? Le crime ne commence-t-il pas toujours par l’orgueil qui fait mépriser la tentation, et braver des périls où l’on a succombé, n’est-ce pas vouloir succomber encore?” (id., 499).

méchant ordonne le tout par rapport à lui. Celui-ci se fait le centre de toutes choses, l'autre mesure son rayon et se tient à la circonférence (OC IV, 602).

Em suma, conhecer a diferença entre o bem e o mal, tarefa da razão, não é suficiente para mover o homem a praticar o bem. Já vimos que a sensibilidade é necessária para que o indivíduo seja um agente, para que seja movido a agir. Da mesma forma, para bem agir, é preciso que uma forma da sensibilidade, um sentimento, um princípio que Rousseau supõe inato — a consciência —, incline-o em direção ao bem. O *amour de l'ordre*, princípio que em geral tem uma natureza eminentemente intelectual, é ineficaz como explicação da motivação para o bem. Discutindo os fundamentos da moral com o abbé de Carondelet, Rousseau escreve:

D'abord l'amour de l'ordre, en tant que cet ordre est étranger à moi, n'est point un sentiment qui puisse balancer en moi celui de mon intérêt propre; une vue purement spéculative ne sauroit dans le cœur humain l'emporter sur les passions; ce seroit, à ce qui est moi, préférer ce qui m'est étranger: ce sentiment n'est pas dans la nature. Quant à l'amour de l'ordre dont je fais partie, il ordonne tout par rapport à moi, et comme alors je suis seul le centre de cet ordre, il seroit absurde et contradictoire qu'il ne me fit pas rapporter toutes choses à mon bien particulier¹⁷.

Mas a essa relação entre consciência e razão sobrepõe-se outra, um pouco menos clara, entre consciência e vontade. É no domínio dessa relação que se inscreve a distinção tantas vezes afirmada por Rousseau entre bondade e virtude. Vejamos agora como se articulam essas idéias.

A consciência, dissemos, é um princípio de julgamento das ações e também um princípio de motivação. Podemos consultá-la tanto para julgar nossas ações (e as dos outros) quanto para determinar o que devemos querer fazer. Toda moralidade, já vimos Rousseau dizê-lo, está nesse julgamento ou nessa intenção — mesmo que nunca se traduzam em ações concretas. A autonomia da consciência, autonomia que se manifesta também face às ações, permite que pronunciemos, para além das ações, um juízo sobre a pessoa: um indivíduo pode permanecer fundamentalmente bom, apesar de agir mal. É que entre o amor à virtude, expresso no coração pela voz da consciência, e a realização da ação erguem-se inúmeros obstáculos que influem sobre a determinação final da vontade. Descrevendo Mme. de Warens, Rousseau diz:

Je le répète: toutes ses fautes lui vinrent de ses erreurs, jamais de ses passions. Elle étoit bien née, son cœur étoit pur, elle aimoit les choses honnêtes, ses penchans étoient droits et vertueux,

¹⁷ A M. l'Abbé de Carondelet, 4 de março de 1764, em *Lettres philosophiques*, p. 128. Julie também apresenta a mesma crítica do princípio do amor à ordem (mas vale lembrar que Wolmar, tipo por excelência do homem insensível, define-se como tendo por único "princípio ativo" o "goût naturel de l'ordre", OC II, 490): "De la considération de l'ordre je tire la beauté de la vertu, et sa bonté de l'utilité commune; mais que fait tout cela contre mon intérêt particulier, et lequel au fond m'importe le plus, de mon bonheur aux dépends du reste des hommes, ou du bonheur des autres aux dépends du mien? si la crainte de la honte ou du châtimement m'empêchent de mal faire pour mon profit, je n'ai qu'à mal faire en secret, la vertu n'a plus rien à me dire, et si je suis prise en faute, on punira comme à Sparte non le délit, mais la maladresse" (OC II, 358). Sobre o *amour de l'ordre*, ver ainda Domenech, *L'éthique des Lumières*, pp. 90ss. Nos dois trechos citados, o da carta e o da *Nouvelle Héloïse*, a dúvida é jogada também sobre a força do sentimento interior, da consciência, sempre tão facilmente calados pelas paixões ou pelos preconceitos. A saída, como sugere Julie, é voltar-se para uma esfera onde os fundamentos parecem mais seguros, ou seja, a religião (reduzida, não se pode esquecer, como diz em carta a M. d'Offreville, ao sistema das "peines et récompenses de l'autre vie"; cf. *Lettres philosophiques*, p. 72).

son goût étoit délicat, elle étoit faite pour une élégance de mœurs qu'elle a toujours aimée et qu'elle n'a jamais suivie; parce qu'au lieu d'écouter son cœur qui la menoit bien, elle écouta sa raison qui la menoit mal. Quand des principes faux l'ont égarée, ses vrais sentimens les ont toujours démentis: mais malheureusement elle se piquoit de philosophie, et la morale qu'elle s'étoit faite gêna celle que son cœur lui dictoit. (OC I, 197)

A oposição entre princípios falsos e verdadeiros sentimentos reproduz a oposição entre as sutilezas do raciocínio e a retidão da consciência ou do coração. Mas surge agora um novo elemento, uma nova oposição. Mais adiante, apostrofando Mme. de Warens, Rousseau diz:

Eh! combien votre aimable et doux caractère, vôtre inépuisable bonté de cœur, votre franchise et toutes vos excellentes vertus ne rachettent-elles pas de foiblesses, si l'on peut appeller ainsi les torts de votre seule raison. Vous eutes des erreurs et non pas de vices; votre conduite fut répréhensible, mais votre cœur fut toujours pur. (OC I, 262)

Erros, não vícios: uma ação má, uma falta moral, mesmo uma conduta sistematicamente repreensível, não é um sinal inequívoco de depravação moral. Duas forças podem atuar sobre a retidão essencial da consciência e deturpar sua voz. De um lado, os sofismas da razão ou, mais precisamente, do raciocínio. De outro, as paixões¹⁸. Mas qual a diferença entre as ações de cada uma dessas forças? Podemos dizer que há, essencialmente, uma diferença na profundidade com que cada uma atinge a estrutura moral do indivíduo. O que se encontra comprometido com o assédio das paixões é a própria vontade. Ainda sobre Mme. de Warens, Rousseau observa:

(...) ses passions qui n'étoient pas fougueuses lui permettant de suivre toujours ses lumières, elle alloit bien quand ses sophismes ne l'égaroient pas. Ses motifs étoient louables jusques dans ses fautes; en s'abusant elle pouvoit mal faire, mais elle ne pouvoit vouloir rien qui fut mal. (OC I, 199)

Esse esquema, que Rousseau aplicava também a si mesmo, é sem dúvida extremamente eficiente para a apologia. Mas, para além dessa finalidade, ele implica uma série de relações entre esses diversos elementos — paixões, razão, vontade, consciência — que é muito significativa para sua compreensão do indivíduo. Esse mesmo esquema está implicado pela distinção entre bondade e virtude.

Para Rousseau, o grande fenômeno da vida moral, o que põe os problemas mais difíceis para o filósofo que quer explicá-la, é a virtude. A bondade acompanha a natureza humana, seu fundamento não é outro senão a própria natureza e, no limite, a bondade de Deus. Mas a virtude está além disso. A bondade, de certo modo, está implicada pela ordem característica da natureza. Se essa ordem se impusesse ao homem com a força da necessidade, os indivíduos seriam sempre bons, e o problema da moralidade jamais seria posto. Cada um ordenar-se-ia em relação ao todo e a descentração operada pelos maus não teria lugar. Mas o homem está fadado a tentar construir

¹⁸ Referindo-se à peculiar liberalidade que a moral sexual de Mme. de Warens implicava, e comparando sua conduta com a de mulheres que defendiam outra moral, Rousseau diz em favor de sua benfeitora: "Je sais que force devotes ne sont pas sur ce point plus scrupuleuses, mais la différence est qu'elles sont séduites par leurs passions, et qu'elle [Mme. de Warens] ne l'étoit que par ses sophismes" (OC I, 230).

sua própria ordem. Cabe à virtude tentar assumir nessa ordem a força que, na nossa suposição, caberia à necessidade natural.

Antes de tentar entrar nos detalhes da oposição bondade/virtude, pode ser útil ter em mente uma apreciação geral do sentido a que aponta a noção de virtude em Rousseau. Fizemos referência antes a alguns aspectos do dualismo de Rousseau. Notamos também (e ainda voltaremos a isso) que o amor de si é apontado como um dos motores que determinam a ação. Na verdade, Rousseau mais de uma vez, como veremos, afirma ser o amor de si o único motor da ação humana. Ora, em geral Rousseau parece concordar com uma definição, digamos, “rigorista” de virtude: um ato é virtuoso quando realizado sem nenhuma consideração de interesse particular (o que não quer dizer que deva ser contra o interesse particular), quando o agente adota conscientemente uma orientação em direção ao comum, ao geral. É isso, afinal, que põe o grande problema: qual é, então, o fundamento da virtude? Mas essa questão levar-nos-ia um pouco além do que é nosso centro de interesse aqui¹⁹.

O que nos interessa sobretudo nessa orientação geral associada à virtude é que ela designa à vontade um lugar central. Ser virtuoso não é apenas dar ouvido à voz interior da consciência, é, antes de mais nada, ter uma vontade suficientemente forte para pôr-se decididamente na perspectiva exigida pela virtude. Essa vinculação com a vontade torna-se tanto mais importante na medida em que Rousseau associa o tema da virtude ao da liberdade²⁰.

Virtude, portanto, está associada à força da vontade²¹. Virtude, Rousseau lembra mais de uma vez, significa força:

Le mot de *vertu* vient de *force*; la force est la base de toute vertu. La vertu n'appartient qu'à un être foible par sa nature et fort par sa volonté; c'est en cela que consiste le mérite de l'homme

¹⁹ O fundamento, afinal, vai ser encontrado na esfera religiosa. Como bem nota Derathé (“Les rapports de la morale et de la religion chez Jean-Jacques Rousseau”, *Revue Philosophique*, 1949, n. 4-6, 143-173), a subordinação da moral à religião, em Rousseau, decorre da necessidade de manter o fundamento da moral no amor de si, sem, no entanto, cair na redução materialista que consistiria em fazer coincidir amor de si e amor do corpo ou do bem-estar físico. Daí a importância, na sua profissão de fé, dos dogmas da Providência e da imortalidade da alma, relacionados sobretudo às noções de pena e recompensa. Em sua carta já citada ao abbé de Carondelet, Rousseau observa: “De tous les sentimens que nous donne une conscience droite, les deux plus forts et les seuls fondemens de tous les autres sont celui de la dispensation d'une providence et celui de l'imortalité de l'ame. Quand ces deux-là sont détruits, je ne vois plus ce qui peut rester”. E com relação ao amor de si: “L'amour de soi-même est le plus puissant, et, selon moi, le seul motif qui fasse agir les hommes. Mais comment la vertu, prise absolument et comme un être métaphysique, se fonde-t-elle sur cet amour-là? C'est ce qui me passe. Le crime, dites-vous, est contraire à celui qui le commet; cela est toujours vrai dans mes principes [que subordinam a moral à crença naqueles dogmas], et souvent très faux dans les vôtres. (...) Otez la justice éternelle et la prolongation de mon être après cette vie, je ne vois plus dans la vertu qu'une folie à qui l'on donne un beau nom. Pour un matérialiste l'amour de soi-même n'est que l'amour de son corps” (op. cit., 128).

²⁰ Sobre tudo isso, ver Derathé, *Le rationalisme...*, pp. 112ss.

²¹ A vontade entra em dois níveis: não só é necessário ter uma vontade forte para ser virtuoso, mas é preciso também querer ser virtuoso. Claire diz a Julie: “Croi, ma chère, qu'il y a bien des filles plus simples, qui sont moins honnêtes que nous: nous le sommes parce que nous voulons l'être, et quoi qu'on puisse dire, c'est le moyen de l'être plus sûrement” (OC II, 45).

juste, et quoique nous appellions Dieu bon nous ne l'appellions pas vertueux, parce qu'il n'a pas besoin d'effort pour bien faire. (OC IV, 817)

O mesmo vem dito na *Lettre à M. de Franquières*:

Ce mot de vertu signifie *force*. Il n'y a point de vertu sans combat, il n'y en a point sans victoire. La vertu ne consiste pas seulement à être juste, mais à l'être en triomphant de ses passions, en régissant sur son propre cœur²². (OC IV, 1143)

Força e fraqueza, através da virtude, fazem sua entrada no mundo da avaliação moral, a que já pertencem os qualificativos “bom” e “mau” e, juntamente com esses dois, formam o quadro de possibilidades de juízo. É possível, por exemplo, ser bom e fraco, portanto não-virtuoso. É possível ser fraco, isto é, sucumbir diante de uma situação precisa e cometer uma falta, sem, no entanto, tornar-se um homem mau (cf. OC II, 690). O fraco, ao contrário do mau, sofre apenas de uma enfermidade da vontade, mas seu coração pode muito bem permanecer intacto. Os exemplos de Julie e Saint-Preux confirmam frequentemente essa regra²³.

Em oposição à virtude, a bondade não implica combate ou resistência. Ao contrário, se supomos que a bondade define essencialmente a natureza humana, então seguir os impulsos naturais, seguir o que diz a voz da consciência, é ser necessariamente bom (o que significa aqui, basicamente, buscar o seu bem sem causar mal aos outros). Da mesma forma, o que vale, em princípio, para o homem em geral, vale para aqueles que têm a sorte de possuir um bom natural: estes fazem o bem sem nenhum esforço, porque fazê-lo é parte de seu prazer:

Faire le bien est l'occupation la plus douce d'un homme bien né. Sa probité, sa bienfaisance ne sont point l'ouvrage de ses principes, mais celui de son bon naturel. Il cède à ses penchans en

²² Na *Nouvelle Héloïse*, Saint-Preux lembrava a Julie: “Chère amie, ne savez-vous pas que la vertu est un état de guerre, et que pour y vivre on a toujours quelque combat à rendre contre soi?” Esse estado de guerra permanente, que caracteriza a virtude, mostra bem a utilidade de um projeto como o da *Morale sensitive*. Seu objetivo, como vimos, é deixar a alma em um estado favorável à virtude — em outros termos, aliviar a pressão sobre a vontade, forçada a livrar incessantes batalhas. A estratégia de Rousseau nessa guerra é menos a de reforçar diretamente o poder defensivo da vontade do que atacar preventivamente as forças que ela teria que enfrentar. É mais fácil prevenir ou modificar os desejos na fonte do que resistir e tentar vencê-los uma vez já formados, diz ele. A estratégia, portanto, é dividir as tarefas: se nem sempre podemos contar com a força da vontade, que possamos então contar com a dos hábitos. De todo modo, o que se busca é uma aplicação a si mesmo, a conquista de uma estabilidade que a virtude exige. A continuação da carta de Saint-Preux deve ser lida com essas observações em mente: “Occupons-nous moins des dangers que de nous, afin de tenir notre ame prête à tout événement. Si chercher les occasions c'est mériter d'y succomber, les fuir avec trop de soin c'est souvent nous refuser à de grands devoirs” (OC II, 682). Mas, deixando de lado o *élan* dos apaixonados e observando a cena moral sob o prisma da prudência, o mais sábio parece de fato evitar as provas rigorosas da virtude. Escrevendo a Carondelet (6 de janeiro de 1764), Rousseau distingue: “la vertu n'est que la force de faire son devoir dans les occasions difficiles; et la sagesse au contraire est d'écarter autant qu'il se peut la difficulté de nos devoirs. Heureux celui qui se contentant d'être homme de bien s'est mis dans une position à n'avoir jamais besoin d'être vertueux” (*Lettres philosophiques*, p. 126).

²³ Ver, por exemplo, a carta XV da terceira parte, em que Julie reconhece ser “foible et non dénaturée” (OC II, 335; na carta XVIII, peça importante dentro da economia do romance, ela diz ser “coupable et non dépravée”, p. 344); a resposta de Saint-Preux, na carta seguinte, mantém o mesmo tom e confirma o diagnóstico de Julie, mas fazendo referência explícita ao remorso: “Hé bien, nous serons coupables, mais nous ne serons point méchants; nous serons coupables, mais nous aimerons toujours la vertu” (id., 338; o remorso é marca da culpa, mas também de que os sentimentos morais continuam retos — isto é, é marca também da não-depravação).

pratiquant la justice, comme le méchant cède aux siens en pratiquant l'iniquité. Contenter le gout qui nous porte à bien faire est bonté, mais non pas vertu. (OC IV, 1143)

As mesmas idéias e a mesma oposição aparecem no segundo *Dialogue* aplicadas ao próprio Jean-Jacques:

J'ai dit que J.J. n'étoit pas vertueux: nôtre homme²⁴ ne le seroit pas non plus; et comment, foible et subjugué par ses penchans pourroit-il l'être, n'ayant toujours pour guide que son propre cœur, jamais son devoir ni sa raison? Comment la vertu qui n'est que travail et combat regneroit-elle au sein de la molesse et des doux loisirs? Il seroit bon, parce que la nature l'auroit fait tel; il feroit du bien, parce qu'il lui seroit doux d'en faire: mais s'il s'agissoit de combattre ses plus chers desirs et de déchirer son cœur pour remplir son devoir, le feroit-il aussi? J'en doute. La loi de la nature, sa voix du moins ne s'étend pas jusques-là. Il en faut une autre alors qui commande, et que la nature se taise. (OC I, 823)

A virtude está no domínio da vontade, do dever, da razão. A bondade, no das inclinações naturais. A cada uma delas corresponde uma determinada situação em que podem ser eficientes. A bondade, na medida em que pode ser apenas decorrência natural da retidão originária da natureza humana, é tanto mais eficiente quanto mais próximo está o indivíduo de uma situação em que bastam os elementos originários²⁵. Nessa situação, na medida em que é eficiente, a bondade aparece mesmo como superior à virtude, que, por exigir esforço e combate, apesar de dar ao indivíduo o mérito que não pode ser dado pela bondade (entendida como deixar-se levar pelos bons impulsos da natureza), é essencialmente instável. Essa vantagem da bondade sobre a virtude é destacada por Rousseau nos *Dialogues*, referindo-se à ausência de ódio em "Jean-Jacques":

Mais y a-t-il quelque vertu dans cette douceur? Aucune. Il n'y a que la pente d'un naturel aimant et tendre qui, nourri de visions délicieuses, ne peut s'en détacher pour s'occuper d'idées funestes et de sentimens déchirans. Pourquoi s'affliger quand on peut jouir? Pourquoi noyer son cœur de fiel et de bile quand on peut l'abruver de bienveillance et d'amour? Ce choix si raisonnable n'est pourtant fait ni par la raison ni par la volonté; il est l'ouvrage d'un pur instinct. Il n'a pas le mérite de la vertu, sans doute, mais il n'en a pas non plus l'instabilité. (OC I, 854)²⁶

Mas um único passo para fora dessa situação, e cada passo para longe da natureza originária, pede um novo princípio, que seja mais eficaz na nova situação, mas que será, também, mais exigente. Já vimos como a lógica das relações sociais (nas sociedades modernas corrompidas, pensadas, genericamente, sob o modelo das trocas comerciais) é essencialmente perversa. Nessas sociedades, a virtude vem a ser, antes de mais nada, uma tentativa de não fazer o

²⁴ Neste ponto, "Rousseau" tenta generalizar o retrato que vinha fazendo de "Jean-Jacques" com a intenção de deduzir de seu temperamento um "ser fictício" que não é outro senão o homem natural.

²⁵ Ver a descrição do *monde idéal* no início do primeiro *Dialogue* (OC I, 670ss).

²⁶ E mais adiante, traçando um contraste entre o homem virtuoso e o homem "bem nascido", isto é, que possui um bom natural, "Rousseau" diz: "La bonté, la comunisation, la générosité, ces premières inclinations de la nature, qui ne sont que des émanations de l'amour de soi ne s'érigeront point dans sa tête en d'austères devoirs; mais elles seront des besoins de son cœur qu'il satisfera plus pour son propre bonheur que par un principe d'humanité qu'il ne songera guère à réduire en règles. L'instinct de la nature est moins pur peut-être, mais certainement plus sûr que la loi de la vertu: car on se met souvent en contradiction avec son devoir, jamais avec son penchant, pour malfaire" (OC I, 864).

mal, de resistir à tendência geral de buscar o lucro no prejuízo do outro — e, no mesmo movimento, resistir, opondo a barreira da vontade às forças corruptoras que vêm de fora, à desnaturação dos sentimentos morais fundamentais. “Que peut faire de plus la bonté d’ame séparée de la véritable vertu”, pergunta-se Saint-Preux a respeito da beneficência (*bienfaisance*) das parisienses, “dont le plus sublime effort n’est pas tant de faire le bien que de ne jamais mal faire?” (OC II, 277).

A situação social, portanto, pede uma determinada organização das (chamemo-las assim) potências morais (consciência, vontade) que determina a prevalência da vontade sobre a consciência, sobre o instinto moral. Esquemáticamente, a bondade pode ser suficiente e eficaz em um estado em que as relações entre os indivíduos são pouco complexas ou inexistentes:

Tant que les hommes gardèrent leur première innocence, ils n’eurent pas besoin d’autre guide que la voix de la nature; tant qu’ils ne devinrent pas méchants, ils furent dispensés d’être bons²⁷; car la plupart des maux qu’ils souffrent leur viennent de la nature beaucoup moins que de leurs semblables, de sorte qu’avant qu’un homme fût tenté de nuire à un autre, la bienfaisance eût été presque un devoir superflu; et l’on peut dire que la vertu même, qui fait le bonheur de celui qui l’exerce, ne tire sa beauté et son utilité que des misères du genre humain (OC III, 476/477).

Nesse estado, os instintos (inclusive o moral) são ainda guias fiéis. No *Émile*, referindo-se diretamente a um outro instinto (mas o mesmo vale do moral), Rousseau diz:

Défiez-vous de l’instinct sitôt que vous ne vous y bornez plus; il est bon tant qu’il agit seul, il est suspect dès qu’il se mêle aux institutions des hommes. (OC IV, 663)

Mas o que acontece nessa mudança de estado que torna necessário uma troca de princípios? A resposta parece estar ligada em parte à idéia de ordem. Na situação social, o indivíduo deve buscar seu lugar em uma nova ordem, que não é mais a ordem natural. Sobretudo, a nova ordem exige uma relação mais rigorosa do indivíduo consigo mesmo, com as forças (as paixões em especial) que o constituem e que podem afetar suas relações com os demais. No discurso que dirige a *Émile* antes de afastá-lo provisoriamente de Sophie — discurso que é uma exortação à virtude —, o *gouverneur* diz:

Je t’ai fait plutôt bon que vertueux: mais celui qui n’est que bon ne demeure tel qu’autant qu’il a du plaisir à l’être, la bonté se brise et périt sous le choc des passions humaines; l’homme qui n’est que bon n’est bon que pour lui.

Qu’est-ce donc que l’homme vertueux? C’est celui qui sait vaincre ses affections. Car alors il suit sa raison, sa conscience, il fait son devoir, il se tient dans l’ordre et rien ne l’en peut écarter. Jusqu’ici tu n’étois libre qu’en apparence; tu n’avois que la liberté précaire d’un esclave

²⁷ A escolha do termo “bom” aqui, no lugar de “virtuoso”, parece dever-se simplesmente ao efeito que Rousseau pretendia alcançar com a antítese *méchants/bons*. De todo modo, esse fragmento põe um ponto interessante: a virtude, que, já sugerimos, é o fenômeno moral mais importante para Rousseau e uma espécie de marca da conquista da moralidade pelo homem, só se torna possível porque ele tornou-se antes mau. Como se sabe, a moralidade é, segundo Rousseau, uma das aquisições do estado social — assim como também o é a maldade.

à qui l'on n'a rien commandé. Maintenant sois libre en effet; apprends à devenir ton propre maître; commande à ton cœur, ô Émile, et tu seras vertueux. (OC IV, 818)²⁸

A virtude aparece, assim, como uma relação peculiar entre o indivíduo e seus afetos, especialmente suas paixões. Aqui surge mais uma evidência da conexão, que já notamos de passagem, entre os temas da virtude e da liberdade.

Seja como for, mesmo que os impulsos naturais, representados eminentemente pela consciência, tornem-se, no turbilhão da vida em sociedade, relativamente ineficazes sem a assistência da razão e da vontade (sem esquecer das leis e do Estado de modo geral), a experiência que o indivíduo, entrando em si mesmo, pode ter dela é suficiente para fazê-lo recordar de sua bondade essencial. “Rentrons en nous-mêmes, ô mon jeune ami!”, exorta o vigário saboiano; “Examinons, tout intérêt personnel à part, à quoi nos penchans nous portent” (OC IV, 596)²⁹. Sobretudo, o remorso, como já notamos rapidamente, é a marca inequívoca da retidão original da natureza humana. Da mesma forma, o contentamento do justo.

Mas o que dizer da experiência da virtude? Virtude é combate, resistência. A exigência de ser virtuoso parece pôr o indivíduo em guerra consigo mesmo. E o campo de batalha não é outro senão o amor de si. Se é, em certa medida, pondo entre parênteses o amor de si que a virtude mostra-se de forma mais sublime, será que esse motor primário das ações humanas não compromete a afirmação da bondade natural? Para completar este quadro, é preciso ver como Rousseau mantém seu princípio da bondade natural através justamente de uma análise do amor de si.

3. Amor de si

Há um dado fundamental da natureza humana, um que define mais do que qualquer outro as maneiras como o homem age. “Chacun étant chargé spécialement de sa propre conservation, le premier et le plus important de ses soins est et doit être d’y veiller sans cesse”, Rousseau diz no livro quarto do *Émile*; “et comment y veillerait-il ainsi s’il n’y prenoit le plus grand intérêt?” (OC IV, 491). Esse cuidado consigo mesmo é impelido por uma inclinação, um *penchant naturel* (cf. OC IV, 584) e traduz-se por um interesse. Essa inclinação e esse interesse, pensa Rousseau, são absolutamente básicos, isto é, definem de tal modo a natureza humana³⁰ que é apenas sobre eles

²⁸ O homem virtuoso, em suma, possui três características que o definem: autocontrole, desinteresse (*détachement de soi*) e autonomia diante da opinião dos outros: “Celui qui sait régner sur son propre cœur, tenir toutes ses passions sous le joug; sur qui l’intérêt personnel et les desirs sensuels n’ont aucune puissance, et qui, soit en public, soit tout seul et sans témoin ne fait en toute occasion que ce qui est juste et honnête, sans égard aux vœux secrets de son cœur: celui-là seul est homme vertueux” (OC I, 863).

²⁹ Ver também a quinta *Lettre morale*, que apresenta uma primeira versão dessa prova da bondade pela consciência (OC IV, pp. 1106ss).

³⁰ Na verdade, ligam-se diretamente ao elemento da sensibilidade, no que ele tem de comum a todos os animais. No caso específico do homem, há dois fatores que tornam mais complexos (e problemáticos) esses dados de sua

que se pode pensar a edificação de toda a vida moral. Já citamos a carta em que Rousseau diz ser o amor de si mesmo o único motivo que faz agir os homens. Em outra carta, dirigida a M. d'Offreville, ele diz:

quand nous agissons, il faut que nous ayons un motif pour agir, et ce motif ne peut être étranger à nous puisque c'est nous qu'il met en œuvre; il est absurde d'imaginer qu'étant moi j'agirai comme si j'étais un autre. N'est-il pas vrai que si l'on vous disoit qu'un corps est poussé sans que rien le touche, vous diriez que cela n'est pas concevable? C'est la même chose en morale, quand on croit agir sans nul intérêt³¹.

Desse modo, o que se traduz pela idéia de amor de si é, antes de mais nada, essa percepção de que toda ação humana desenrola-se sempre dentro de um campo cujo horizonte é sempre o “si mesmo” do agente. Há uma relação primária que o indivíduo mantém consigo mesmo e que subjaz a toda a estrutura do agir humano. Mas é preciso ter em mente que esse “si mesmo” apresenta variações. Já vimos que Rousseau recusa-se a identificar amor de si pura e simplesmente com o amor do corpo. Mas a conservação de si mesmo, em seu nível mais básico, não é outra coisa senão esse amor do corpo. O reconhecimento da natureza espiritual do homem traz outro objeto possível do amor de si. Da mesma forma, o “eu social” pode apresentar-se como o objeto do amor de si, e essa combinação, como ainda veremos, é tão importante para Rousseau que um aspecto dela mereceu a invocação de um novo conceito, o de amor-próprio.

Essa pluralidade de possíveis objetos determina mais de um sentido para o cuidado de si mesmo³². Ele não é apenas desejo de preservar sua vida (ou seu ser moral), é também busca do bem-estar (físico ou moral) e é também desejo de (por assim dizer) “intensificar” seu ser ou sua existência, de fazer avançar seu próprio ser. Nesse último sentido, como já tivemos ocasião de notar, o amor de si está estreitamente ligado ao sentimento da existência e assume, com relação a esse sentimento, o aspecto de um impulso afirmativo da existência, um desejo de existir e de sentir mais intensamente sua existência.

O que nos interessa aqui diretamente é como Rousseau retira desse fato psicológico que é o amor de si mais uma prova de sua crença na bondade natural do homem. O que, na natureza desse amor de si, revela a bondade original do homem? Em que sentido ele próprio pode ser dito bom?

De início, há dois sentidos em que o amor de si pode ser dito bom. Em primeiro lugar, não há dúvida de que, para o próprio indivíduo, conservar a si mesmo é bom. Não há nada, ademais, de repreensível no fato de querer preservar sua existência. Ele diz no *Émile*:

natureza sensível: de um lado, o fato de que não é um ser simples, mas duplo, formado por “duas substâncias”; de outro, o fato de que é dotado de razão. É sobretudo em sua combinação com a razão (mais precisamente, com a reflexão) que o cuidado de si mesmo pode degenerar.

³¹ *Lettres philosophiques*, p. 71.

³² Ver, sobre isso, Dent, *Rousseau: An Introduction to his Psychological, Social, and Political Theory*, pp. 20ss.

Posons pour maxime incontestable que les premiers mouvemens de la nature sont toujours droits: il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain. Il ne s'y trouve pas un seul vice dont on ne puisse dire comment et par où il y est entré. La seule passion naturelle à l'homme est l'amour de soi-même ou l'amour-propre pris dans un sens étendu. Cet amour-propre en soi ou relativement à nous est bon et utile, il est à cet égard naturellement indifférent; il ne devient bon ou mauvais que par l'application qu'on en fait et les relations qu'on lui donne. (OC IV, 322)³³

Esse ponto não é especialmente problemático, mas também não fornece muito em apoio à tese da bondade natural. Em segundo lugar, e este é o ponto importante, o amor de si pode ser dito bom se as ações que decorrem dele, além de tenderem para o bem do próprio indivíduo que as realiza, são, na pior das hipóteses, indiferentes com relação aos demais. É esse ponto que Rousseau desenvolve, reforçando-o com uma análise dos limites da atividade do amor de si (limite representado basicamente pelo princípio da piedade).

Vejamos, de início, três tratamentos diferentes que Rousseau dá ao tema do amor de si. O primeiro no *Discours sur l'origine de l'inégalité*, o segundo no *Émile* e o terceiro nos *Dialogues*. Em seguida, tentaremos generalizar e sintetizar essas três análises, examinando o lugar e o papel do amor de si na estrutura primária das necessidades, desejos e paixões.

No segundo *Discours*, o amor de si é genericamente o desejo de se conservar (cf. OC III, 154). A primeira aparição desse desejo, no texto do *Discours*, associa-o diretamente ao problema da definição da lei natural. É da combinação de dois princípios “anteriores à razão”, dos quais, diz Rousseau, “un nous intéresse ardemment à nôtre bien-être et à la conservation de nous mêmes” (OC III, 126), que decorrem todas as regras do direito natural. Em outros termos, a lei natural, entendida não como preceito, mas como descrição do comportamento de um ser constituído como o homem³⁴, mas abstração feita de todo aporte social, decorre desse dinamismo básico, dessa orientação fundamental da ação humana (de que faz parte, não podemos esquecer, o freio natural da piedade). A importante nota XV, introduzindo pela primeira vez uma distinção mais ou menos rigorosa entre dois amores de si mesmo, define assim o amor de si:

L'Amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu. (OC III, 219)

O amor de si, que já foi qualificado como um desejo, aparece agora como uma paixão (é o que diz pouco antes do trecho que citamos) e um sentimento. Sentimento, desejo, paixão, não importa muito, no segundo *Discours*, traçar as eventuais diferenças que possa haver entre esses termos: o ponto importante é afirmar sua precedência com relação à razão, ou seja, seu enraizamento na natureza sensível do homem. No *Émile*, o amor de si ganha uma posição mais

³³ Mais adiante, no livro IV, ele diz ainda: “L'amour de soi-même est toujours bon et toujours conforme à l'ordre”(id., p. 491).

³⁴ A rigor, lembra Rousseau, os animais também participam da lei natural, uma vez que para defini-la, ao menos em seu grau mínimo ou mais genérico, não é preciso fazer referência à natureza racional, mas apenas à natureza sensível.

precisa. Ele deixa de ser simplesmente *uma* paixão para tornar-se *a* paixão primitiva. Sua posição relativa, na economia da explicação da função afetiva, é consideravelmente alargada. “La seule passion naturelle à l’homme est l’amour de soi même”, diz Rousseau no trecho do livro II que citamos acima. No livro IV, sua análise do desenvolvimento afetivo do indivíduo mantém o lugar de destaque ao amor de si:

La source de nos passions, l’origine et le principe de toutes les autres, la seule qui naît avec l’homme et ne le quitte jamais tant qu’il vit est l’amour de soi; passion primitive, innée, antérieure à toute autre et dont toutes les autres ne sont en un sens que des modifications. (OC IV, 491)

Em outros termos, todos os afetos do indivíduo, sejam eles relativos a ele próprio, sejam relativos aos outros, podem sempre ser remetidos, em última análise, ao amor de si. Rousseau chama de “expansão” o mecanismo envolvido nessa passagem dos afetos centrados no indivíduo aos dirigidos aos demais. Em uma nota, ele se refere explicitamente a essa passagem:

Le précepte même d’agir avec autrui comme nous voulons qu’on agisse avec nous, n’a de vrai fondement que la conscience et le sentiment; (...) quand la force d’une âme expansive m’identifie avec mon semblable et que je me sens pour ainsi dire en lui, c’est pour ne pas souffrir que je ne veux pas qu’il souffre; je m’intéresse à lui pour l’amour de moi, et la raison du précepte est dans la Nature elle-même, qui m’inspire le désir de mon bien-être en quelque lieu que je me sente exister. (...) L’amour des hommes dérivé de l’amour de soi est le principe de la justice humaine. (OC IV, 523, nota)

Nos *Dialogues*, enfim, a posição do amor de si dentro da estrutura afetiva do indivíduo ganha mais precisão. O ponto mais importante introduzido por Rousseau nessa obra, no que diz respeito ao sentimento do amor de si, é sua relação com uma forma especial da sensibilidade, associada, ela também, ao poder expansivo do amor de si. Já fizemos referência a esse dualismo da sensibilidade que Rousseau introduz no segundo *Dialogue*, e ainda voltaremos mais uma vez a ele. Há, diz ele, uma sensibilidade positiva, caracterizada pela atração e pela expansão, e uma outra negativa, caracterizada pela repulsão e pelo encolhimento. E continua:

La sensibilité positive dérive immédiatement de l’amour de soi. Il est très naturel que celui qui s’aime cherche à étendre son être et ses jouissances, et à s’approprier par l’attachement ce qu’il sent devoir être un bien pour lui. (OC I, 805/806)

O amor de si é, em seguida, associado a todas as paixões amáveis e doces, isto é, que visam diretamente à felicidade do próprio indivíduo que as experimenta. O amor de si funda uma relação do indivíduo consigo mesmo que, se não o conduz direta ou naturalmente à virtude (que, como vimos, exige, além desse fundamento de toda a ação que é o amor de si, um outro, seja cívico ou religioso), predispõe-nos à benevolência (*bienvéillance*). O amor de si, diz Rousseau, não se confunde com o egoísmo. O homem movido exclusivamente pelo amor de si mesmo, diz ele,

Toujours occupé de lui-même ou pour lui-même et trop avide de son propre bien pour avoir le tems de songer au mal d’un autre, il ne s’avise point de ces jalouses comparaisons d’amour-propre d’où naissent les passions haineuses dont j’ai parlé. J’ose même dire qu’il n’y a point de

constitution plus éloignée que la sienne de la méchanceté; car son vice dominant est de s'occuper de lui plus que des autres, et celui des méchants est de s'occuper plus des autres que d'eux; et c'est précisément pour cela qu'à prendre le mot d'*égoïsme* dans son vrai sens, ils sont tous égoïstes et qu'il ne l'est point, parce qu'il ne se met ni à côté, ni au dessus, ni au dessous de personne, et que le déplacement de personne n'est nécessaire à son bonheur. (OC I, 851/852)³⁵

O indivíduo que mantém consigo mesmo uma relação sob o modo do amor de si, diz Rousseau mais de uma vez, sabe amar a si mesmo, o que significa manter-se livre das paixões odiosas inspiradas pelo egoísmo do amor-próprio. É assim com os habitantes do mundo ideal no início do primeiro *Dialogue*:

Enfin s'ils ne sont pas plus vertueux qu'on ne l'est ici, du moins par cela seul qu'ils savent mieux s'aimer eux-mêmes, ils sont moins malveillans pour autrui. (OC I, 671)

Os indivíduos movidos pelo mau egoísmo do amor-próprio, pelo contrário, desconhecem o verdadeiro amor de si mesmo:

Ils ne savent pas seulement s'aimer eux-mêmes; ils ne savent que haïr ce qui n'est pas eux. (id., 863)

Chacun hait tout ce qui n'est pas lui plus tôt qu'il ne s'aime lui-même. On s'occupe trop d'autrui pour savoir s'occuper de soi. (id., 891)

Mas corremos aqui o risco de antecipar algumas análises que reservamos para mais adiante. Notemos apenas que, do segundo *Discours* aos *Dialogues*, o tema do amor de si enriquece-se progressivamente. Especialmente, vai ficando mais complexa a visão que tem Rousseau de seu envolvimento com a estrutura afetiva do indivíduo. De fato, o amor de si tem um papel especialmente importante na articulação de necessidades, desejos e paixões. Vamos, no que se segue, tentar, na medida do possível, reconstruir essa estrutura e esse papel do amor de si.

Esquemáticamente, o fundo da estrutura afetiva do indivíduo compõe-se de três elementos: de um lado, necessidades (*besoins*); de outro, forças; e entre os dois, um elemento dinâmico, motor, ligado diretamente à sensibilidade e traduzindo-se por desejos, apetites, inclinações, paixões, etc. Esse terceiro elemento é responsável pela articulação entre necessidades e forças, isto é, cabe a esse elemento dinâmico pôr efetivamente as forças ao serviço da satisfação das necessidades. E nessa função de articulação, cabe ao amor de si, como desejo de conservação, de existir ou de bem-estar, o papel fundamental: na verdade, todo o dinamismo humano provém de uma modificação desse impulso original.

As necessidades são essencialmente privações, faltas. "L'homme ne peut se suffire à lui-même", lembra Rousseau; "ses besoins toujours renaissants le mettent dans la nécessité de chercher hors de lui les moyens d'y pourvoir" (OC III, 529). Essa procura, "fora de si mesmo", dos meios de satisfazer suas necessidades, é propriamente a ação, em sua forma mais básica.

³⁵ Essa definição do egoísmo em função do deslocamento faz lembrar a definição do homem mau dada na *Profession de foi...* (OC IV, 602) e citada acima.

Assim, Rousseau conclui, “c’est dans ces mêmes besoins, plus ou moins grands, plus ou moins sentis, qu’il faut chercher le principe de toutes les actions humaines” (id.).

Desse modo, a ação, em sua forma básica, pressupõe, em primeiro lugar, a percepção de uma falta. Uma das formas do sentimento da existência, já vimos, não é mais do que essa percepção: sentir sua existência e cuidar de sua conservação são atos que se seguem imediatamente. Mas, entre a percepção da falta e o emprego da força própria na tentativa de eliminar essa privação, a ação pede, em segundo lugar, um elemento intermediário. “Tout sentiment de peine est inséparable du desir de s’en délivrer” (OC IV, 303). Ao sentimento de privação que caracteriza a necessidade corresponde um sentimento de pena (há um mal-estar associado à necessidade; cf. OC IV, 280) e a este, por sua vez, um desejo de livrar-se dele³⁶.

Deste modo, às necessidades correspondem os desejos, que aparecem, assim, como as primeiras formas diferenciadas daquela sensibilidade difusa que se manifesta primariamente no sentimento indiferenciado da existência. Essas formas, em seguida, podem receber outros nomes: Rousseau usa, às vezes como quase sinônimos, termos como “desejo”, “paixão”, “apetite”, às vezes também “gosto” e mesmo “fúria”. O termo “paixão” é particularmente importante e é a ele que daremos maior atenção, nesta tentativa de identificar os elementos presentes na estrutura afetiva do indivíduo³⁷.

No segundo *Discours*, o uso que Rousseau faz de “paixão” não a distancia muito de “desejo”. Em um momento, sugere a possibilidade de substituir a palavra “paixão” pela expressão “desejo de gozar” (*désir de jouir*) (cf. OC III, 143). Mas essa mesma substituição, se, por um lado, deixa clara a proximidade dos dois conceitos, por outro já marca uma diferença entre eles: se a paixão é desejo de gozar, então está mais associada ao prazer do que à dor. A paixão, de alguma forma, liga-se mais diretamente à inclinação pelo prazer, mais do que à aversão à dor. É assim que, mais do que o desejo, paixão implica uma idéia de duração, de constância, ligando-se, desse modo, a idéias como caráter e hábito³⁸.

³⁶ Além desse aspecto afetivo, outra coisa é suposta para o emprego das forças na satisfação das necessidades: há, naturalmente, um elemento cognitivo envolvido aí. Comentando o exemplo, que já citamos, do homem-criança no *Émile*, Rousseau diz: “Il sentiroit le mal-aise des besoins sans les connoître et sans imaginer aucun moyen d’y pourvoir” (OC IV, 280). Sem conhecer, de um lado os objetos que poderiam satisfazer suas necessidades, de outro a maneira de usar suas forças para fazê-lo, o homem-criança morreria de fome ao lado de alimentos. A rigor, embora sinta seu mal-estar presente (e supondo que não tenha formado a idéia de um estado melhor), o homem-criança não vai formar propriamente um desejo.

³⁷ Sobre esses termos, é especialmente útil consultar o *Vocabulaire du sentiment*...

³⁸ Desse modo, haveria, entre “desejos”, “gostos”, “paixões”, “fúrias”, apenas uma distinção de grau, em termos de sua duração, constância ou intensidade: “Ce gout irrité par la contrainte devint passion, bientôt fureur” (OC I, 39); “(...) prendre un goût passager pour une passion (...)” (OC II, 109); “Mais quand ce desir devenu passion se transforme en fureur ou en fainéantise ombrageuse (...)” (OC IV, 796). Ver ainda a oposição entre *passion* e *transports* sugerida em OC II, 149.

Mas esse é apenas um primeiro sentido. “Paixão”, em Rousseau, tem um sentido genérico suficientemente difuso para torná-la quase sinônimo de sensibilidade em geral. Um ser ativo, diz Rousseau, é necessariamente um ser sensível (e vice-versa):

La sensibilité est le principe de toute action. Un être, quoiqu’animé, qui ne sentiroit rien, n’agiroit point: car où seroit pour lui le motif d’agir? Dieu lui-même est sensible puisqu’il agit. (OC I, 805)

A essa afirmação geral do papel da sensibilidade na ação corresponde essa outra, no *Émile*, sobre a paixão: “il n’y a que la passion qui nous fasse agir” (OC IV, 453)³⁹. Elas são a manifestação, em forma de impulso, de movimento, daquela sensibilidade que faz o indivíduo ao mesmo tempo sentir suas necessidades e buscar satisfazê-las. “Nos passions sont les principaux instrumens de nôtre conservation”, diz Rousseau no *Émile* (OC IV, 490)⁴⁰. Mas, nesse sentido genérico, “paixão” é também o nome mesmo do dinamismo afetivo que está na base da própria moralidade. A intensidade da paixão, desse modo, pode bem indicar a força da alma que a experimenta. Referindo-se a Saint-Preux, Milord Edouard diz:

L’ose compter aussi sur son cœur; il est fait pour combattre et vaincre. Un amour pareil au sien n’est pas tant une foiblesse qu’une force mal employée. Une flame ardente et malheureuse est capable d’absorber pour un tems, pour toujours peut-être une partie de ses facultés; mais elle est elle-même une preuve de leur excellence, et du parti qu’il en pourroit tirer pour cultiver la sagesse: car la sublime raison ne se soutient que par la même vigueur de l’ame qui fait les grandes passions, et l’on ne sert dignement la philosophie qu’avec le même feu qu’on sent pour une maitresse. (OC II, 193)⁴¹

Vistas como movimento, as paixões possuem duas características essenciais: sua força e sua direção. Essa analogia é largamente utilizada por Rousseau nos *Dialogues*, especialmente quando evoca o mundo ideal:

Les passions y sont comme ici le mobile de toute action, mais plus vives, plus ardentes, ou seulement plus simples et plus pures, elles prennent pour cela un caractère tout différent. Tous les premiers mouvemens de la nature sont bons et droits. Ils tendent le plus directement qu’il est possible à notre conservation et à notre bonheur: mais bientôt manquant de force pour suivre à travers tant de resistance leur première direction, ils se laissent défléchir par mille obstacles qui les détournant du vrai but leur font prendre des routes obliques où l’homme oublie sa première destination. L’erreur du jugement, la force des préjugés aident beaucoup à nous faire prendre ainsi le change; mais cet effet vient principalement de la foiblesse de l’ame qui, suivant mollement l’impulsion de la nature, se détourne au choc d’un obstacle comme une boule prend l’angle de réflexion; au lieu que celle qui suit plus vigoureusement sa course ne se détourne

³⁹ No *Projet de constitution pour la Corse*, é o desejo que aparece como motor da ação: “Celui qui vit sans desirs et celui qui sait ne pouvoir obtenir ce qu’il désire restent également dans l’inaction” (OC III, 938). Um fragmento reserva o papel de motor fundamental ao “apetite”: “L’homme est porté par la nature à suivre ses appetits, c’est là son premier principe actif qui lui est commun avec les animaux” (OC II, 1328).

⁴⁰ Um fragmento traz: “Nos passions sont des instrumens spirituels dont la nature arme nôtre cœur pour la deffense de nôtre personne et de tout ce qui est nécessaire à notre bien-être” (OC IV, 873).

⁴¹ Mais adiante, é a vez de Julie vulgar seu amante: “(...) les grandes passions ne germent gueres chez les hommes foibles. Hélas! il a mis dans la sienne cette énergie de sentimens qui caractérise les ames nobles (...)” (OC II, 209).

point, mais comme un boulet de canon, force l'obstacle ou s'amortit et tombe à sa rencontre. (OC I, 669)

Dois elementos, portanto, caracterizam uma paixão. Sua direção é sempre a autoconservação e a felicidade. Mas, diante daquela pluralidade de “si mesmos” a que já fizemos referência, tanto o sentido da autoconservação quanto a concepção do que seja sua felicidade podem variar enormemente. Outras variações afetam também a força, das paixões ou da alma. As paixões podem ser mais ou menos vivas, mais ou menos ardentes, assim como as almas mais ou menos fortes, segundo sua capacidade de manter-se fiel à direção originária. Essas variações fundam diferentes estados, cada um deles definido por uma determinada relação entre necessidades, desejos, paixões, de um lado, e forças, de outro. A cada estado das potências afetivas, por sua vez, corresponde um estado da vontade e da liberdade do indivíduo. Mais do que na determinação apurada dos sentidos dos termos que usamos para descrever o domínio dos afetos, é nessas relações que Rousseau está interessado. E é a elas, portanto, após essa rápida tentativa de esclarecer um domínio de noções bastante difusas, que devemos dar mais atenção⁴².

Em suas reflexões sobre a constituição do indivíduo, Rousseau constrói, fundamentalmente, dois “modelos” de homem, que, por sua vez, apresentam variantes⁴³. A cada um desses “modelos” está associada uma situação ou um estado, que se compõe de elementos relativos ao indivíduo (o estado de sua liberdade, de sua vontade, de suas relações com os outros, de suas potências afetivas) e externos a ele. Interessam-nos aqui sobretudo as reflexões de Rousseau em torno das relações entre necessidades e forças e o que representam as variações nessas relações para o estado da vontade, da liberdade e da felicidade.

“Les besoins changent selon la situation des hommes”, diz Rousseau (OC IV, 483) — e com eles muda toda a estrutura motivacional e afetiva do indivíduo. Dissemos que os elementos primários, sobre os quais edifica-se essa estrutura, são as necessidades e as forças. As necessidades, por sua vez, não são de um único tipo: há, de fato, três tipos de necessidades:

Nos besoins sont de plusieurs sortes; les premiers sont ceux qui tiennent à la subsistance, et d'où dépend notre conservation. Ils sont tels, que tout homme périrait s'il cessait d'y pouvoir satisfaire: ceux-ci s'appellent besoins physiques, parce qu'ils nous sont donnés par la

⁴² Reservamos para o próximo capítulo uma outra possibilidade de definir “paixão”, uma que envolve essencialmente a relação do indivíduo com os outros.

⁴³ Ver Derathé, “L'homme selon Rousseau”, em *La pensée de Rousseau*. Paris, Seuil. Esses modelos, que, nos termos de Rousseau, podemos identificar genericamente com o “homem natural” e o “homem social”, valem em si mesmo e podem, assim, ser examinados sem que seja preciso recorrer aos esquemas evolutivos propostos por Rousseau, seja no segundo *Discours*, seja no *Émile*. O ponto mais delicado desses esquemas evolutivos é entender o tipo de relação que existe entre natureza e sociedade. John Charvet, por exemplo, parte dessa dificuldade para mostrar a incoerência do projeto de Rousseau (*The Social Problem in the Philosophy of Rousseau*). Richard Noble (“Freedom and Sentiment in Rousseau's Philosophical Anthropology”) tenta dar uma resposta às análises de Charvet, mas mantendo-se ainda dentro da perspectiva genética ou evolutiva. Outra resposta a Charvet, desta vez diminuindo a ênfase nos esquemas genéticos, foi tentada por Nicholas Dent (*Rousseau, An Introduction to his Psychological, Social and Political Theory*). Ver também Martin Rang, “Le dualisme anthropologique dans l'*Émile*”, que propõe uma leitura da divisão por idades que dá forma a essa obra em função do dualismo de Rousseau, não em função de uma “psicologia genética”.

nature et que rien ne peut nous en délivrer. Il n'y en a que deux de cette espèce, savoir: la nourriture et le sommeil.

D'autres besoins tendent moins à notre conservation qu'à notre bien-être, et ne sont proprement que des appétits, mais quelquefois si violents, qu'ils tourmentent plus que les vrais besoins; cependant il n'est jamais d'une absolue nécessité d'y pourvoir, et chacun ne sait que trop que vivre n'est pas vivre dans le bien-être.

Les besoins de cette seconde classe ont pour objet le luxe de sensualité, de mollesse, l'union des sexes et tout ce qui flatte nos sens.

Un troisième ordre de besoins, qui, nés après les autres, ne laissent pas de primer enfin sur tous, sont ceux qui viennent de l'opinion. Tels sont les honneurs, la réputation, le rang, la noblesse, et tout ce qui n'a d'existence que dans l'estime des hommes, mais qui mène par cette estime aux biens réels qu'on n'obtiendrait point sans elle. (OC III, 529/530)

Essa lista parte de uma oposição fundamental: de um lado, as necessidades físicas, ligadas à própria sobrevivência do indivíduo, que são, a rigor, as únicas necessidades verdadeiras. De outro, necessidades que têm sua origem não na constituição física do indivíduo, mas estão ligadas à relativa autonomia que sua faculdade de desejar pode assumir, impulsionada pela busca do bem-estar ou da estima. Um outro fragmento, reconhecendo apenas dois tipos de necessidades, deixa essa estrutura mais clara:

Nos besoins sont de deux espèces, savoir les besoins physiques nécessaires à notre conservation, et ceux qui regardent les commodités, le plaisir, la magnificence, et dont les objets portent en general le nom de luxe. Ces derniers deviennent à la lettre de véritables besoins lorsqu'un long usage nous a fait contracter l'habitude d'en jouir et que notre constitution s'est pour ainsi dire formée à cette habitude. (OC III, 514)

Assim, a noção primitiva de necessidade é a de necessidade física. As demais necessidades só ganham esse nome na medida em que passam a apresentar (graças à intermediação de fatores como o hábito) a característica essencial das necessidades físicas, que não é outra senão a sensação de dor ou desconforto que a acompanham. Tanto mais forte é sentido esse desconforto ou essa dor, tanto mais elas se aproximam de uma verdadeira necessidade.

As necessidades físicas, dissemos, têm sua origem na própria constituição física do indivíduo. Suponhamos, então, uma primeira situação em que o indivíduo esteja reduzido exclusivamente a essas necessidades. Limitadas pela constituição física, elas próprias são em número limitado: Rousseau, como vimos, reconhece apenas duas, o sono e a alimentação. Ora, o indivíduo natural (animal ou humano), definido apenas a partir de sua constituição física e das necessidades associadas a ela, não é mais do que uma "máquina engenhosa", diz Rousseau, uma que possui o poder de remontar a si mesma e de garantir-se contra o que possa destruí-la (OC III, 141). "Tous les animaux ont exactement les facultés nécessaires pour se conserver", diz Rousseau no *Émile* (OC IV, 305). Em outros termos, o indivíduo natural possui, com relação às necessidades físicas, um poder absoluto garantido pela própria natureza. Suas forças são plenamente suficientes para garantir a satisfação dessas necessidades e, desse modo, a sobrevivência.

Essa relação entre necessidades e forças físicas, que é dada pela própria natureza, funda uma situação de força:

Quand on dit que l'homme est foible, que veut-on dire? Ce mot de foiblesse indique un rapport de l'être auquel on l'applique. Celui dont la force passe les besoins, fut-il un insecte, un ver, est un être fort. Celui dont les besoins passent la force, fut-il un éléphant, un Lion, fut-il un conquérant, un héros, fut-il un Dieu, c'est un être foible. L'homme est très fort quand il se contente d'être ce qu'il est, il est très foible quand il veut s'élever au-dessus de l'humanité. (OC IV, 305)

Essa relação define também uma situação de liberdade e de felicidade. De liberdade:

Le seul qui fait sa volonté est celui qui n'a pas besoin pour la faire de mettre les bras d'un autre au bout des siens: d'où il suit que le premier de tous les biens n'est pas l'autorité mais la liberté. L'homme vraiment libre ne veut que ce qu'il peut et fait ce qu'il lui plaît. (OC IV, 309)

De felicidade:

Avant que les préjugés et les institutions humaines aient altéré nos penchans naturels le bonheur des enfans ainsi que des hommes consiste dans l'usage de leur liberté; mais cette liberté dans les premiers est bornée par leur foiblesse. Quiconque fait ce qu'il veut est heureux s'il se suffit à lui-même; c'est le cas de l'homme vivant dans l'état de nature. Quiconque fait ce qu'il veut n'est pas heureux, si ses besoins passent ses forces; c'est le cas de l'enfant dans le même état. (OC IV, 310)

Na situação que estamos supondo, a vontade, o querer fazer, está naturalmente limitado pela potência, pelo poder fazer. Na verdade, nessa situação, a experiência que o indivíduo tem de sua vontade é praticamente insignificante, se entendermos por essa experiência da vontade a consciência de um poder de aquiescer ou de resistir (cf. OC III, 142). O que quer é determinado imediatamente por suas necessidades — “ses desirs ne passent pas ses besoins Physiques”, como diz Rousseau a propósito do homem natural.

Suponhamos agora uma pequena variação nesse estado. Suponhamos uma relativa autonomização da faculdade de desejar diante das necessidades físicas⁴⁴. Nesse caso, podemos pensar desejos que não correspondam diretamente às necessidades físicas. Pensemos, por exemplo, naqueles “apetites” que impulsionam o indivíduo em busca de seu bem-estar. Ora, seja qual for o desejo, mesmo que esteja direcionado ao prazer, ele sempre compartilha com a necessidade a sensação penosa provocada pela privação:

Tout sentiment de peine est inséparable du desir de s'en délivrer; toute idée de plaisir est inséparable du desir d'en jouir; tout desir suppose privation, et toutes les privations qu'on sent sont pénibles; c'est donc dans la disproportion de nos desirs et de nos facultés que consiste nôtre misère. Un être sensible dont les facultés égaleroient les desirs seroit un être absolument heureux. (OC IV, 304)

⁴⁴ Na explicação genética que Rousseau propõe no segundo *Discours*, essa autonomização ocorre paralelamente ao desenvolvimento da faculdade cognitiva. De fato, segundo ele, os dois processos determinam-se reciprocamente: o entendimento desenvolve-se sob o aguilhão das paixões (“Nous ne cherchons à connoître, que parce que nous desirons de jouir”) e os desejos multiplicam-se à medida que novos objetos vão sendo oferecidos pelo entendimento à capacidade de desejar. Ver OC III, 143 e 214 (nota XI). Outro fator possível de autonomização é a imaginação. Os hábitos, por sua vez, ajudam a transformar os desejos em necessidades.

As relações que determinam a liberdade e a felicidade começam a mudar. Não se trata mais de uma relação direta entre necessidades e forças, mas de uma relação indireta, que passa agora pela intermediação dos desejos, eles próprios criadores de novas necessidades. Assim, uma vez suposta essa autonomização, as relações definem-se em função dos desejos, não mais simplesmente em função das necessidades:

D'où vient la foiblesse de l'homme? De l'inégalité qui se trouve entre sa force et ses desirs. Ce sont nos passions qui nous rendent foibles, parce qu'il faudroit pour les contenter plus de forces que ne nous en donna la nature. Diminuez donc les desirs c'est comme si vous augmentiez les forces; celui qui peut plus qu'il ne desire en a de reste. Il est certainement un être fort. (OC IV, 426)

Essa nova situação põe, por sua vez, nova pressão sobre a vontade. Antes, a vontade vinha limitada pela potência. E a potência, se entendida como um poder físico, “dado pela natureza”, tem sempre um limite concreto em cada situação: é, em cada situação concreta, uma constante, invariável. Mas agora, supondo-se ilimitada a capacidade de desejar, a vontade, como faculdade de escolha ou como faculdade de aceitar ou resistir, ganha também sua extensão máxima. É essa situação que vai, finalmente, fazer entrar em cena a necessidade da virtude. É nessa situação que se torna útil, como vimos, um projeto como o da *Morale sensitive*.

Esse “modelo” supõe apenas o indivíduo em relação a si mesmo, abstração feita de toda relação com os demais. O desequilíbrio que supomos diz respeito apenas ao balanceamento das faculdades que o indivíduo possui em si mesmo. Não fizemos ainda referência às mudanças na relação consigo mesmo que devem ser supostas para a introdução das relações intersubjetivas. Em todo caso, esse “modelo” permite que tiremos algumas conclusões sobre a natureza do amor de si. Se tomarmos o amor de si como o nome do conjunto de todos os desejos que se formam em função das necessidades físicas, ou como um impulso indiferenciado em direção à autoconservação do indivíduo, então, na medida em que está limitado por elas, ele não pode prejudicar a orientação básica da natureza em direção à liberdade e à felicidade. Na medida, no entanto, em que o associamos à busca mais genérica do bem-estar e a uma faculdade de desejar com limites mais livres frente à limitação natural das necessidades físicas, parece não haver mais um limite interno que impeça a multiplicação dos desejos, por conseguinte, das necessidades e, por fim, um desequilíbrio que instaure uma situação de fraqueza, comprometendo, assim, a felicidade e a liberdade. É preciso, então, supor “freios” à dinâmica do amor de si. Um deles é, por assim dizer, externo a essa dinâmica. Na sua hipótese do estado de natureza, Rousseau sugere que a limitação da capacidade cognitiva é um desses freios. A introdução de novas necessidades depende da capacidade de representar novos objetos e de conhecer ou prever seus efeitos. Depende também de se encontrar novos meios para satisfazê-las. Daí a importância estratégica da faculdade do juízo. A propósito de *Émile*, confrontado com a insuficiência da imediatidade dos sentidos e com a necessidade do juízo (responsável, no entanto, pelo erro), Rousseau diz:

On me dira que je sors de la nature; je n'en crois rien. Elle choisit ses instrumens et les régle, non sur l'opinion, mais sur le besoin. Or les besoins changent selon la situation des hommes. Il y

a bien de la différence entre l'homme naturel vivant dans l'état de nature, et l'homme naturel vivant dans l'état de société. Emile n'est pas un sauvage à releguer dans les déserts; c'est un sauvage fait pour habiter les villes. Il faut qu'il sache y trouver son nécessaire, tirer parti de leurs habitants, et vivre, sinon comme eux, du moins avec eux. (OC IV, 483/484)⁴⁵

É o estado de força relativa que aparece como denominador comum entre essas duas variantes do modelo do homem natural. Enquanto voltado à preservação desse estado de força, o amor de si, mesmo diante da possibilidade de multiplicação dos desejos, funciona mais como freio do que como acelerador dessa possibilidade. A razão disso está em um traço da própria natureza do amor de si, um que se revela claramente na sua relação com outro elemento fundamental da estrutura afetiva mais básica do indivíduo: o sentimento da existência. Relembremos a célebre descrição das *rêveries* junto ao lago de Bienne. Ela começa com uma reflexão sobre a inconstância das coisas: "Tout est dans un flux continuel sur la terre", diz Rousseau. Esse perigo que ameaça toda a aspiração humana à felicidade já era denunciado na segunda *Lettre morale*: "Victimes de l'aveugle inconstance de nos cœurs, la jouissance des biens désirés ne fait que nous préparer des privations et des peines" (OC IV, 1087). Contra isso, define-se o estado de perfeita felicidade:

Mais s'il est un état où l'âme trouve une assise assez solide pour s'y reposer tout entière et rassembler là tout son être, sans avoir besoin de rappeler le passé ni d'enjamber sur l'avenir; où le tems ne soit rien pour elle, où le présent dure toujours sans néanmoins marquer sa durée et sans aucune trace de succession, sans aucun autre sentiment de privation ni de jouissance, de plaisir ni de peine, de desir ni de crainte que celui seul de notre existence, et que ce sentiment seul puisse la remplir tout entière; tant que cet état dure celui qui s'y trouve peut s'appeller heureux, non d'un bonheur imparfait, pauvre et relatif tel que celui qu'on trouve dans les plaisirs de la vie mais d'un bonheur suffisant, parfait et plein, qui ne laisse dans l'âme aucun vide qu'elle sente le besoin de remplir. (OC I, 1046)

Esse estado é, por assim dizer, o referente virtual do amor de si. Comprazer-se na fruição do sentimento de sua própria existência, já vimos, define todo ser dotado de sensibilidade. Na medida em que tal ser é dotado também de amor de si, ou seja, de um impulso que o dirija à preservação de sua existência e à intensificação do sentimento que tem dela, então esse estado vai ser para ele a fonte mais segura de contentamento. Ora, tal como Rousseau o descreve na quinta *Promenade*, esse é um estado, em sua forma mais pura, de absoluto repouso⁴⁶. A respeito da matéria, Rousseau diz na *Profession de foi...*:

⁴⁵ Ver ainda p. 550/551: "Mais considérez premièrement, que voulant former l'homme de la nature il ne s'agit pas pour cela d'en faire un sauvage et de le releguer au fond des bois, mais qu'enfermé dans le tourbillon social, il suffit qu'il ne s'y laisse entraîner ni par les passions ni par les opinions des hommes, qu'il voye par ses yeux, qu'il sente par son cœur, qu'aucune autorité ne le gouverne hors celle de sa propre raison. Dans cette position il est clair que la multitude d'objets qui le frappe, les fréquens sentimens dont il est affecté, les divers moyens de pourvoir à ses besoins réels, doivent lui donner beaucoup d'idées qu'il n'auroit jamais eues ou qu'il eut acquises plus lentement. Le progrès naturel à l'esprit est accéléré mais non renversé. Le même homme qui doit rester stupide dans les forets doit devenir raisonnable et sensé dans les villes quand il y sera simple spectateur".

⁴⁶ Ver Poulet, Georges, "Le sentiment de l'existence et le repos"; ver também Melzer, op. cit., p. 38 e Glass, James, "Rousseau's Emile and Sade's Eugénie: Action, Nature and the Presence of Moral Structure", p.41. O contraste entre o homem selvagem e o *homme policé*, no fim do segundo *Discours*, opõe o gosto pela ociosidade

Tout ce que j'apperois par les sens est matière, et je déduis toutes les propriétés essentielles de la matière des qualités sensibles qui me la font appercevoir et qui en sont inséparables. Je la vois tantôt en mouvement et tantôt en repos, d'où j'infère que ni le repos ni le mouvement ne lui sont essentiels; mais le mouvement étant une action est l'effet d'une cause dont le repos n'est que l'absence. Quand donc rien n'agit sur la matière, elle ne se meut point, et par cela même qu'elle est indifférente au repos et au mouvement, son état naturel est d'être en repos. (OC IV, 574)

O mesmo vale para o domínio dos afetos: também aí o estado natural é o de repouso. Esse é um ponto essencial da oposição que Rousseau quer erguer a Hobbes⁴⁷. Para este último, como se sabe, felicidade não é outra coisa senão *continuall prospering*:

Continuall successe in obtaining those things which a man from time to time desireth, that is to say, continuall prospering, is that men call FELICITY; I mean The Felicity of this life. For there is no such thing as perpetuall Tranquility of mind, while we live here; because Life it selfe is but Motion, and can never be without Desire, nor without Feare, no more than without Sense⁴⁸.

Isso tem duas consequências importantes, uma sobre a extensão das paixões e outra envolvendo a noção de poder. Hobbes define:

Moreover, the greatest of goods for each is his own preservation. For nature is so arranged that all desire good for themselves. Insofar as it is within their capacities, it is necessary to desire life, health, and further, insofar as it can be done, security of future time⁴⁹.

do primeiro à atividade frenética do segundo (cf. OC III, 192). Nos *Dialogues*, o contraste entre "Jean-Jacques" ocioso e pouco ativo e os *Messieurs*, sempre inquietos ou agitados (*remuants*), é um tema sempre repetido e um ponto importante na caracterização do primeiro. No segundo *Dialogue*, "Rousseau" diz: "Tous les hommes sont naturellement paresseux, leur interest même ne les anime pas, et les plus pressans besoins ne les font agir que par secousses" (OC I, 846). Já antes, referindo-se ao habitantes do "mundo ideal", ele dizia: "Ils sont aussi moins actifs, ou pour mieux dire moins remuans" (id., 671). Ver ainda o fragmento sobre o estado de guerra: "Tout porte l'homme naturel au repos; manger et dormir sont les seuls besoins qu'il connaisse; et la faim seule l'arrache à la paresse. On en a fait un furieux toujours prompt à tourmenter ses semblables par des passions qu'il ne connoit point; au contraire ces passions exaltées au sein de la société par tout ce qui peut les enflammer passent pour n'y pas exister" (OC III, 605); e o *Essai sur l'origine des langues*: "Il est inconcevable à quel point l'homme est naturellement paresseux. On diroit qu'il ne vit que pour dormir, végéter, rester immobile; (...) Ne rien faire est la première et la plus forte passion de l'homme après celle de se conserver" (OC V, 401, nota).

⁴⁷ Ver Goldschmidt, V. *Anthropologie et politique*, pp. 331ss; sobre a teoria do desejo de Hobbes, ver Zarka, Yves, *La décision métaphysique de Hobbes*, pp. 255ss e Monzani, L. R., *Desejo e prazer na idade moderna*, cap. II.

⁴⁸ *Leviathan*, cap. 6. Ver também *De Homine*, cap. XI, 15: "The greatest good, or as it is called, felicity and the final end, cannot be attained in the present life. For if the end be final, there would be nothing to long for, nothing to desire; whence it follows not only that nothing would itself be a good from that time on, but also that man would not even feel. For all sense is conjoined with some appetite or aversion; and not to feel is not to live. For of goods, the greatest is always progressing towards ever further ends with the least hindrance. Even the enjoyment of a desire, when we are enjoying it, is an appetite, namely the motion of the mind to enjoy by parts, the thing that it is enjoying. For life is perpetual motion that, when it cannot progress in a straight line, is converted into circular motion" (*Man and Citizen*, p.53/54). Ver também *Human Nature*, cap. VII, 7: "Seeing all delight is appetite, and appetite presupposeth a farther end, there can be no contentment but in proceeding: and therefore we are not to marvel, when we see, that as men attain to more riches, honours, or other power; so their appetite continually groweth more and more; (...) FELICITY, therefore (by which we mean continual delight), consisteth not in having prospered, but in prospering".

⁴⁹ *De Homine*, XI, 6, ed. cit., p. 48. Ver também sua definição de direito de natureza (*Human Nature*, XIV, 6;

Como para Rousseau, o movimento básico, sobre o qual vai fundamentar-se toda a dinâmica afetiva do indivíduo, é o impulso em direção à preservação de si mesmo. Para Hobbes, no entanto, esse impulso não tem aquela limitação interna que possui, para Rousseau, o amor de si. Como vimos, o amor de si, em sua conexão com o sentimento da existência, aponta finalmente para o repouso e não para o movimento incessante. Com isso, pensa Rousseau, Hobbes associa ao simples desejo de conservar-se uma multidão de desejos e paixões que solicitam o indivíduo com a força do movimento originário⁵⁰. Esse é, segundo Rousseau, o fundamento do grande erro de julgamento que Hobbes cometeu sobre o estado de natureza. Rousseau, como se sabe, defende que esse estado é o “mais próprio à paz”. Quanto a Hobbes, diz ele, “il dit précisément le contraire, pour avoir fait entrer mal à propos dans le soin de la conservation de l’homme Sauvage, le besoin de satisfaire une multitude de passions qui sont l’ouvrage de la Société, et qui ont rendu les Loix nécessaires” (OC III, 153). Esse primeiro erro teria levado, ainda segundo Rousseau, a outros mais graves. Na leitura que Rousseau faz de Hobbes, este último teria sobreposto ao legítimo desejo de conservar-se um ilegítimo desejo de poder⁵¹ — desejo duplamente ilegítimo: porque se funda em uma análise equivocada da natureza humana (e, particularmente, do estado de natureza) e porque parece legitimar conseqüências, aos olhos de Rousseau, extremamente perniciosas. De fato, a relação entre a concepção da felicidade com o avançar contínuo do desejo e o desejo de poder aparece claramente no *Leviathan*:

Felicity is a continuall progresse of the desire, from one object to another; the attaining of the former, being still the way to the later. The cause whereof is, That the object of mans desire, is not to enjoy once onely, and for one instant of time; but to assure for ever, the way of his future desire. And therefore the voluntary actions, and inclinations off all men, tend, not onely to the procuring, but also to the assuring of a contented life.

Ora, o meio presente de garantir um bem aparente futuro, define Hobbes, é propriamente o poder (cap. X). Daí a conclusão:

So that in the first place, I put for a generall inclination of all mankind, a perpetuall and restless desire of Power after power, that ceaseth onely in Death. And the cause of this, is not alwayes that a man hopes for a more intensive delight, than he has already attained to; or that he cannot

Leviathan, XIV). Mas é preciso levar em conta que a preservação aqui, para Hobbes, é mais do que a mera sobrevivência física, é a preservação do progresso contínuo do desejo; ver Zarka, op. cit., pp. 267-270.

⁵⁰ Por outro lado, Hobbes, como Rousseau, também reconhece o limite que chamamos antes de “externo” da capacidade de desejar pela capacidade cognitiva. Ver Monzani, op. cit., p. 80 e Zarka, Yves, *La décision métaphysique de Hobbes*, pp. 257-258.

⁵¹ Zarka (op. cit., p. 258) chama a atenção para o erro de atribuir à natureza humana, tal como se manifesta na constituição do indivíduo isoladamente, sem relação com os demais, um desejo ilimitado de poder: “le désir indéfini d’accumulation de puissance résulte uniquement de l’extension du champ d’expérience aux relations interhumaines, c’est-à-dire de la dynamique relationnelle des désirs”. Zarka (p. 282) atribui esse erro de interpretação a Rousseau. Mas é preciso ver que, se Rousseau comete esse erro com relação a Hobbes, ele, por outro lado, não dirá algo muito diferente do que isso que Zarka atribui a Hobbes: a multiplicação virtualmente infinita dos desejos é um dos efeitos perniciosos da sociedade e um dos traços mais característicos do amor-próprio. Sua diferença com Hobbes, neste ponto, está mais ligada à definição da extensão do estado de natureza.

be content with a moderate power: but because he cannot assure the power and means to live well, which he hath present, without the acquisition of more⁵².

O desejo, para Hobbes, centrado em sua própria reprodução contínua, transforma-se gradualmente em um desejo de poder, sobretudo diante da multiplicação de obstáculos que ocorre na medida em que o indivíduo vê-se envolvido em relações com outros. Para Rousseau, porém, o amor de si, antes de mais nada, não tem o mesmo alcance reflexivo que tem o desejo para Hobbes⁵³. Orientado originariamente em direção ao sentimento da existência, ele não visa à sua própria reprodução. E, sobretudo, atrelado a esse sentimento, o amor de si é fundamentalmente solipsístico: seu objeto não pode ser a conquista de mais poder, que é, por definição, relativo, mas, sim, a garantia de um equilíbrio interno de forças.

Esse rápido confronto com Hobbes traz ao primeiro plano outro aspecto em que o amor de si está comprometido com a afirmação da bondade natural, um em que essa bondade já é usada para qualificar o estado das relações entre os indivíduos. Tomado em sua forma mais simples, esse impulso não funda nenhuma possibilidade de relações conflituosas — pela simples razão que, tomado em si mesmo, sem referência a uma noção como a de expansão, como veremos, ele não funda relações de nenhum tipo (especialmente se pensarmos que essa idéia de relação envolve a suposição de algum tipo de estabilidade e de duração, além de exigir, por parte dos indivíduos envolvidos nela, um grau mínimo de consciência de si e do outro; mas estamos antecipando.) Tomado em suas formas mais complexas, e especialmente em associação com a piedade, o amor de si, Rousseau vai-se esforçar em demonstrar, está na base dos afetos sociais. Para entender isso, é preciso agora abandonar a esfera da interioridade, onde coabitam a singularidade do indivíduo, com suas cadeias de afecções que constituem a história de sua alma, e a universalidade da natureza humana, e dar um passo para dentro desse espaço comum onde ganham realidade as relações entre os indivíduos.

⁵² *Leviathan*, cap. XI.

⁵³ Cf. Zarka, op. cit., p. 259: "La conscience de soi est réflexion du désir".

CAPÍTULO V

RELACÃO

1. Paixão

O *Discours sur l'origine de l'inégalité* é todo ele atravessado por uma espécie de sentimento trágico, tanto mais evidente quando se compara essa obra com o primeiro *Discours*. O *Discours sur les sciences et les arts* foi lido pelos contemporâneos de Rousseau como sendo pouco mais do que um hábil paradoxo. Mas mesmo se nessa obra, dominada por um sentimento — em grande parte retórico — de indignação, já é visível a firme convicção pessoal e a força das intuições penetrantes de Rousseau sobre alguns aspectos da vida social, intuições que serão cada vez mais refinadas nas obras subseqüentes, é só no segundo *Discours* que o sentimento ganha profundidade e densidade. Não se deixa aí esgotar no ímpeto diatribico, mas exige agora toda a extensão da história humana para ganhar forma. “Voici ton histoire”, anuncia Rousseau no preâmbulo, dirigindo-se ao homem. E essa história, como se sabe, é a história de uma lenta queda, que Rousseau e seu leitor acompanham com o sentimento melancólico do inevitável. É esse sentimento, diz Rousseau, dirigindo-se ainda ao homem, que “doit faire l'Éloge de tes premiers ayeux, la critique de tes contemporains, et l'effroi de ceux, qui auront le malheur de vivre après toi” (OC III, 133).

Trágica é a perfectibilidade, faculdade que põe o homem acima do animal — mas que, por outro lado, torna-o sujeito a “devenir imbécile” (id., 142). Trágica é a lógica perversa da vida social, que faz com que “nous trouvons notre avantage dans le préjudice de nos semblables” (id., 202). Que acasos, pergunta-se Rousseau, puderam “rendre un être méchant en le rendant sociable” (id., 162)¹? Mas, se é assim, se o homem pôde tornar-se mau ao tornar-se sociável, não haverá, para além dos acasos da história natural da espécie, um vínculo secreto e necessário entre maldade e sociabilidade? Rousseau, é preciso dizer, não acredita finalmente na necessidade desse vínculo: o que não impede que a questão sobre a natureza do autêntico laço social e seus efeitos sobre o indivíduo seja uma de suas questões permanentes, tanto na sua empresa filosófica quanto na sua reflexão sobre si mesmo. Se, por um lado, o indivíduo torna-se mau em sociedade, para o vigário saboiano, vale lembrar, não há dúvidas de que “l'homme est sociable par sa nature, ou du

¹ Essa equação é ainda evocada na primeira versão do *Contrat social*: “C'est ainsi que les mêmes causes qui nous rendent méchants nous rendent encore esclaves, et nous asservissent en nous dépravant” (OC III, 282; cf. frag. II, id., 479); e mais adiante: “Mais quoiqu'il n'y a point de société naturelle et générale entre les hommes, quoiqu'ils deviennent malheureux et méchants en devenant sociables...” (id., p. 288; cf. frag. 12, id., 479).

moins fait pour le devenir" (OC IV, 600). E não podemos esquecer as várias passagens² em que Rousseau afirma que as faculdades humanas (e, sobretudo, a moralidade) jamais assumiriam o caráter excelente que podem assumir se não houvesse, para o homem, a possibilidade de existir para e com os demais. Essa ambigüidade que cerca o tema em Rousseau é bastante significativa e não devemos nunca perdê-la de vista enquanto estivermos tratando dele.

Dissemos acima que Rousseau, ao longo de suas obras, constrói dois modelos de homem. No primeiro, supõe-se apenas a estrutura afetiva básica, composta de necessidades e forças, intermediadas por desejos. Nesse primeiro modelo, aplica-se ao indivíduo o que Rousseau afirma do homem natural no primeiro livro do *Émile*: "il est l'unité numérique, l'entier absolu qui n'a de rapport qu'à lui-même ou à son semblable" (OC IV, 249). E mesmo essa relação ao seu semelhante já supõe um pouco mais do que está incluído na versão mais simples do modelo. De fato, que tipo de relações entre os indivíduos pode-se inferir das simples necessidades? Refletindo sobre a origem das línguas, Rousseau conclui que essa origem não pode ser buscada nas necessidades. "L'effet naturel des premiers besoins fut d'écarter les hommes et non de les rapprocher", diz ele, e acrescenta mais adiante: "Toutes les passions rapprochent les hommes que la nécessité de chercher à vivre force à se fuir" (OC V, 380)³. E quando o efeito não é imediatamente a dispersão, ou seja, quando uma necessidade presente estabelece em torno dela algo como um interesse comum, o laço que surge eventualmente entre os indivíduos é essencialmente precário. No segundo *Discours*, Rousseau descreve uma primeira forma de cooperação entre indivíduos impelida unicamente pela necessidade presente:

Instruit par l'expérience que l'amour du bien-être est le seul mobile des actions humaines, il se trouva en état de distinguer les occasions rares où l'intérêt commun devoit le faire compter sur l'assistance de ses semblables, et celles plus rares encore où la concurrence devoit le faire défier d'eux. Dans le premier cas il s'unissoit à eux en troupeau, ou tout au plus par quelque sorte d'association libre qui n'obligeoit personne, et qui ne duroit qu'autant que le besoin passer qui l'avoit formée. (OC III, 166)

Uma associação em torno de uma necessidade presente partilhada não dura mais do que o suficiente para a satisfação dessa necessidade: é essencialmente pouco durável e instável, como mostra o exemplo evocado por Rousseau logo após a passagem que citamos (p. 166/167). Mas

² Lembremos apenas o cap. VIII do primeiro livro do *Contrat social*, talvez de todas a mais eloquente.

³ A primeira versão do *Contrat social*, no entanto, inverte radicalmente os termos: "nos besoins nous rapprochent à mesure que nos passions nous divisent" (OC III, 282). Não há prova melhor da enorme tensão que percorre todo esse campo conceitual, causada pela equivocidade e pela ambigüidade, do que o contraste entre essas duas afirmações — sobretudo se pensamos que elas, embora contraditórias na letra, não são absolutamente inconciliáveis. Podemos, por exemplo, sugerir que a inversão deve-se ao fato que, no *Essai sur l'origine des langues*, Rousseau está-se pondo na perspectiva do puro estado de natureza, enquanto que, na primeira versão do *Contrat social*, põe-se de saída naquele estado em que forças e necessidades, irremediavelmente desequilibrados, produzem novas necessidades que, por sua vez, tornam necessário o auxílio dos demais para sua satisfação. Podemos dizer também que o que é aparente contradição é, na verdade, uma oposição entre dois possíveis laços sociais (como está sugerido no prefácio de *Narcisse*), descritos, a cada vez, com termos iguais, mas de sinais invertidos. Ou podemos dizer simplesmente que há vários tipos de necessidades e vários tipos de paixões, cada um com efeitos próprios e diferentes entre si.

mesmo necessidades mais complexas e mais estáveis apresentam para Rousseau sempre uma limitação intrínseca quando se apresentam como fundamento do laço social. No terceiro livro do *Émile*, Rousseau “deduz” uma sociedade supondo unicamente a estrutura de necessidades e a noção de utilidade (cf. OC IV, 454-481). Seu objetivo, ao juntar essas duas noções de necessidade e utilidade, é dar ao pequeno Émile, ainda fechado sobre suas próprias necessidades, uma primeira idéia das relações com os outros. Há uma gradação natural das noções morais:

Voyez comment nous approchons par degrés des notions morales qui distinguent le bien et le mal! Jusqu'ici nous n'avons connu de loi que celle de la nécessité: maintenant nous avons égard à ce qui est utile; nous arriverons bientôt à ce qui est convenable et bon. (OC IV, 429)

A noção de utilidade é intermediária entre o que é absolutamente desprovido de moralidade e as noções plenamente morais de bem e mal. Já antes, no livro II, quando introduz as idéias de propriedade e convenção, Rousseau observava:

Je tiens pour impossible qu'au sein de la société l'on puisse amener un enfant à l'âge de douze ans sans lui donner quelque idée des rapports d'homme à homme et de la moralité des actions humaines. Il suffit qu'on s'applique à lui rendre ces notions nécessaires le plus tard qu'il se pourra, et que quand elles deviendront inévitables on les borne à l'utilité présente, seulement pour qu'il ne se croie pas le maître de tout et qu'il ne fasse pas du mal à autrui sans scrupule et sans le savoir. (OC IV, 329)

Neste ponto, a argumentação gira em torno da idéia de dependência. Lembremos a célebre passagem do livro II do *Émile*:

Il y a deux sortes de dépendance. Celle des choses qui est de la nature; celle des hommes qui est de la société. La dépendance des choses n'ayant aucune moralité ne nuit point à la liberté et n'engendre point des vices. La dépendance des hommes étant désordonnée les engendre tous, et c'est par elle que le maître et l'esclave se dépravent mutuellement. (OC IV, 311)

As relações do homem com as coisas rege-se pela simples necessidade (*nécessité*), que não é mais do que a percepção de uma relação de forças⁴. Rousseau sugere que a relação inicial entre o *gouverneur* e seu pupilo deve moldar-se por essa lei da necessidade:

Qu'il sache seulement qu'il est foible et que vous êtes fort, que par son état et le vôtre il est nécessairement à vôtre merci; qu'il le sache, qu'il l'apprenne, qu'il le sente: qu'il sente de bonne heure sur sa tête altière le dur joug que la nature impose à l'homme, le pesant joug de la nécessité sous lequel il faut que tout être fini ploye. (OC IV, 320)

Essa lei da necessidade funda uma dependência forte, mas totalmente desprovida de moralidade — e, mais ainda, incapaz de fundar um laço estável e duradouro. O modelo, vimos Rousseau dizer, é o da relação entre homem e coisa. Mas e se, no lugar da coisa, pensamos outro homem? A situação não muda, na medida em que os dois indivíduos estejam na presença um do outro como diante de coisas e sua relação não seja mais do que uma confrontação de forças: como dois selvagens (ou dois animais) disputando a mesma presa. Nenhuma relação estável pode

⁴ Ver Vargas, Yves, *Introduction à l'Émile de Rousseau*, Paris, PUF, 1995, p. 48.

ser pensada a partir dessa situação — nem mesmo um “estado de guerra”, uma vez que a guerra, lembra Rousseau, “est un état permanent qui suppose des relations constantes” (OC III, 602).

Uma outra tentativa pode ser feita com a noção de utilidade. O uso dessa idéia de utilidade já exige que pensemos uma situação um pouco mais complexa. Se antes pensamos dois indivíduos diante um do outro como diante de coisas, isto é, como diante de algo radicalmente outro, agora é preciso supor algum tipo de reconhecimento operando entre os dois. A passagem que citamos acima, sobre as associações livres, ilustra exatamente a necessidade de uma suposição desse tipo. O ponto que Rousseau está querendo mostrar, descrevendo-o do ponto de vista genético típico do segundo *Discours*, é a necessidade, para que possamos pensar o estabelecimento de relações entre dois indivíduos, do reconhecimento de uma identidade mínima entre os dois. Ele diz, a respeito do homem primitivo:

Quoique ses semblables ne fussent pas pour lui ce qu'ils sont pour nous, et qu'il n'eût gueres plus de commerce avec eux qu'avec les autres animaux, ils ne furent pas oubliés dans ses observations. Les conformités que le temps put lui faire appercevoir entre eux, sa femelle et lui-même, le firent juger de celles qu'il n'appercevoit pas, et voyant qu'ils se conduisoient tous, comme il auroit fait en pareilles circonstances, il conclut que leur manière de penser et de sentir étoit entièrement conforme à la sienne. (OC III, 166)

Como reconhecimento mínimo, Rousseau sugere o reconhecimento da identidade de natureza, isto é, a percepção de que as ações são movidas de um mesmo modo, pelo amor de si e pelas necessidades. Esse mínimo é exigido para pensar o estabelecimento de algum tipo de relação entre os indivíduos (ainda precária, como mostra o exemplo das associações livres): é preciso que se reconheçam como seres que possuem necessidades e são dotados de um impulso em direção à conservação de si e ao bem-estar. Nessa situação, é possível ver o princípio da utilidade funcionando como laço entre os indivíduos.

O princípio da utilidade permite pensar um novo tipo de dependência, um que já está decididamente apontando em direção ao domínio moral. Esse tipo de dependência é perfeitamente ilustrada pela sociedade do trabalho e pela interdependência das técnicas, que Rousseau descreve no livro III do *Émile*. O princípio da utilidade e o exemplo das técnicas, diz ele, dá-nos a primeira idéia das relações sociais:

Votre plus grand soin doit être d'écarter de l'esprit de votre élève toutes les notions des relations sociales qui ne sont pas à sa portée; mais quand l'enchaînement des connoissances vous force à lui montrer la mutuelle dépendance des hommes, au lieu de la lui montrer par le côté moral, tournez d'abord toute son attention vers l'industrie et les arts mécaniques qui les rendent utiles les uns aux autres (OC IV, 456)

Com este princípio da utilidade, Rousseau introduz alguns conceitos sociais e políticos importantes. O primeiro deles é o de propriedade. A idéia de propriedade, diz Rousseau, “remonte naturellement au droit de premier occupant par le travail” (OC II, 333). O ato mesmo de apropriar-se de algo pelo trabalho próprio, no entanto, não envolve necessariamente o estabelecimento de relações: pode ser pensada, por exemplo, como pura manifestação do impulso de autoconservar-se e, no limite, como resultado de um confronto de forças resolvido em favor

do mais forte. Mas a idéia de propriedade implica posse contínua e estável, implica reconhecimento por parte dos outros. Esse reconhecimento envolve já uma convenção: é o que Émile descobre através do jardineiro Robert, na pequena história contada por Rousseau no livro II (cf. OC IV, 330-333). Após ter sua plantação de favas destruída pelo jardineiro, primeiro ocupante da terra inadvertidamente trabalhada por ele, Émile, através de seu *gouverneur*, propõe um acordo a Robert: “Ne pourroit-on pas proposer un arrangement au bon Robert? Qu’il nous accorde, à mon petit ami et à moi un coin de son jardin pour le cultiver, à condition qu’il aura la moitié du produit” (id., 332). A convenção, assim, elimina a instabilidade das “relações” de força e instaura uma relação estável (no caso, a propriedade) baseada exclusivamente na utilidade⁵.

Além da propriedade e da convenção, Rousseau introduz ainda, a partir apenas do princípio da utilidade, a idéia do trabalho compulsório e a noção de trocas. Essas duas novas noções são derivadas, por sua vez, da idéia de divisão do trabalho, que Rousseau caracteriza uma vez de “principe apparent de toutes nos institutions” (OC IV, 467). Uma sociedade baseada em laços de utilidade implica o reconhecimento mútuo das necessidades de cada um. Isso, por sua vez, permite que se pense a cooperação em torno de necessidades mais complexas, que peçam, para sua satisfação, o concurso de muitos braços, para usar uma expressão de Rousseau. Essa cooperação implica, por um lado, um novo *status* para o trabalho: envolvido agora em uma cadeia cujo funcionamento depende de seu trabalho (e de cujo funcionamento depende a satisfação de todas as suas necessidades), o trabalho é um dever incontornável:

Hors de la société, l’homme isolé ne devant rien à personne, a droit de vivre comme il lui plaît; mais dans la société, où il vit nécessairement aux dépens des autres, il leur doit en travail le prix de son entretien; cela est sans exception. Travailler est donc un devoir indispensable à l’homme social. (OC IV, 470)

Do mesmo modo, a idéia de troca segue-se naturalmente a essa situação de cooperação e divisão de tarefas:

La société des arts consiste en échanges d’industrie, celle du commerce en échanges de choses, celle des banques en échanges de signes et d’argent; toutes ces idées se tiennent, et les notions élémentaires sont déjà prises; nous avons jetté les fondemens de tout cela dès le premier âge à l’aide du jardinier Robert. (OC IV, 461)⁶

A noção de utilidade, sozinha, pode até mesmo levar-nos a um passo das sociedades políticas⁷, mas não é capaz ainda de explicar tudo. Sobretudo, ela sofre de uma limitação grave

⁵ Sobre isso, ver Vargas, op. cit., pp. 50-55.

⁶ No parágrafo seguinte, Rousseau diz: “Nulle société peut exister sans échange”. Sobre tudo isso, ver as análises de Vargas, op. cit., pp. 96-110.

⁷ No *Manuscrit de Genève*, Rousseau diz: “Qu’est-ce qui peut avoir engagé les hommes à se réunir volontairement en corps de société, si ce n’est leur utilité commune? L’utilité commune est donc le fondement de la société civile.” (OC III, 304). Mais uma vez, chamamos a atenção para o fato de que não há aqui uma evolução, no sentido de que um princípio mais simples é substituído por outro mais complexo, mas, sim, uma superposição. O princípio da utilidade não desaparece diante da moralidade plena fundada na consciência e no sentimento.

aos olhos de Rousseau. Associada ao princípio da utilidade, está a noção de interesse. A sociedade das artes e do comércio, fundada na utilidade, mantém-se coesa pelo interesse. Mas a mesma noção serve para descrever aquela situação, que Rousseau pensa ser a de todas as sociedades modernas, em que o bem ou o lucro de um está no mal ou no prejuízo do outro — ou seja, o interesse de um está na negação absoluta do interesse do outro. Tentar pensar todo o fenômeno social a partir exclusivamente da noção de utilidade (e de sua associada, a noção de interesse) é fechar a possibilidade de pensar uma alternativa radical à sociedade em sua forma atual. Rousseau quer manter aberta a possibilidade de pensar o laço social em outros termos que não o interesse ou a utilidade⁸.

A passagem pela noção de utilidade mostrou, finalmente, que a idéia de necessidade (mesmo quando passamos além das necessidades físicas, em direção a outras mais complexas, que exigem a cooperação para serem pensadas) é insuficiente para pensarmos todas as possibilidades da vida social. A matéria-prima do laço entre os indivíduos, portanto, deve ser buscada em outro lugar. Ainda no *Essai sur l'origine des langues*, Rousseau dá-nos uma indicação. Referindo-se à origem das línguas, ele diz:

De cela il suit avec évidence que l'origine des langues n'est point due aux premiers besoins des hommes; il seroit absurde que de la cause qui les écarte vint le moyen qui les unit. D'où peut donc venir cette origine? Des besoins moraux, des passions. (OC V, 380)

Aqui aparece uma outra maneira de entender a paixão, a qual torna a idéia de paixão um pouco mais nítida, separando-a mais claramente seja do desejo, seja da sensibilidade em geral: uma que identifica as paixões como “necessidades morais” (*besoins moraux*). No entanto, ainda que, em algum sentido, sejam “necessidades”, essas “necessidades morais” ultrapassam o quadro estreito das necessidades físicas. Para entendê-las, o lugar que ocupam na estrutura afetiva do indivíduo e o papel que desempenham na determinação da sociabilidade, é preciso avançar um novo modelo de homem, um que já inclua os elementos necessários para pensá-lo plenamente em relação com outros. No modelo das necessidades, a presença ou ausência dos outros só se torna relativamente significativa se analisarmos a situação sob o conceito de dependência. O que é preciso pensar agora é uma situação em que a presença do outro é constitutiva e não acrescentada a ela como que de fora. Que tipo de coisas é preciso supor, sobre o indivíduo e sobre a sua situação, para tornar possível pensar adequadamente a existência de laços entre eles?

Começemos pela indicação contida na definição de paixão como necessidade moral. O adjetivo “moral” pode ter muitos sentidos. Em Rousseau, “moral” envolve quase sempre a

Apenas, se o consideramos isoladamente, ele não é suficientemente poderoso para explicar todo o fenômeno moral, social e político.

⁸ No prefácio de *Narcisse*, Rousseau opõe “les liens de la société qui sont formés par l'estime et la bienveillance mutuelle” aos “liens de la société par l'intérêt personnel” (OC II, 968, nota; ver também antes, p. 967, onde se refere aos “liens d'estime et de bienveillance qui attachent les hommes à la société”). Ver ainda Masters, Roger, *The Political Philosophy of Rousseau*, pp. 44-45.

consideração das relações entre os indivíduos. Uma “necessidade moral”, assim, deve envolver constitutivamente uma relação ao outro — é, se quisermos, uma necessidade relacional, isto é, que só se faz sentir na medida em que um indivíduo põe-se diante de outro, em relação com ele. Certamente, as necessidades que se multiplicam na mesma proporção em que o trabalho se divide e que fortalecem os laços mútuos pela utilidade e pelo interesse também supõem a relação a outros indivíduos — mas isso apenas para sua satisfação; para defini-las, não é necessário pensar a presença mútua dos indivíduos e o que torna possível essa presença.

Já dissemos antes que uma das características definidoras do sentimento da existência é que ele funda uma relação “não-singularizante” do indivíduo consigo mesmo. Se pensamos o indivíduo constituído apenas de suas necessidades físicas, essa relação primordial que ele tem consigo mesmo pode ser limitada ao simples “sentimento de sua existência atual” — que, por sua vez, pode ser pensado em sua extensão mínima, como não sendo muito mais do que sentir atualmente as privações solicitando um esforço para sua eliminação. Esse sentimento atual da existência, na medida em que circunscreve o indivíduo na esfera estreita de sua existência definida exclusivamente pelas privações, é cego para a particularidade, para a singularidade: cada indivíduo é, para si mesmo, a espécie inteira.

Se supomos agora as necessidades mais complexas, que passam o limite do meramente físico, devemos pensar, como vimos, a constituição de um tipo de comunidade entre os indivíduos, um que envolve um grau de particularização que pode mesmo atingir níveis extremos. Mas há ainda algo que falta nessa variante do modelo das necessidades — algo que vai justamente ser introduzido pelas paixões entendidas como “necessidades morais”.

A mudança do modelo das necessidades para o modelo das paixões implica também dar uma nova versão da relação que o indivíduo tem consigo mesmo. Como se sabe, Rousseau usa dois termos para designar essa relação: de um já viemos ocupando-nos desde algum tempo, o amor de si; o outro é o amor-próprio, noção central e, infelizmente para os intérpretes de Rousseau, tão importante quanto é escorregadia. Começemos com a oposição entre os dois traçada na nota XV do segundo *Discours*, texto traiçoeiramente claro, que transcreveremos integralmente para em seguida comentá-lo:

Il ne faut pas confondre l'Amour propre et l'Amour de soi-même; deux passions très différentes par leur nature et par leurs effets. L'Amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu. L'Amour propre n'est qu'un sentiment relatif, factice, et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement, et qui est la véritable source de l'honneur.

Ceci bien entendu, je dis que dans nôtre état primitif, dans le véritable état de nature, l'Amour propre n'existe pas; Car chaque homme en particulier se regardant lui-même comme le seul Spectateur qui l'observe, comme le seul être dans l'univers qui prenne intérêt à lui, comme le seul juge de son propre mérite, il n'est pas possible qu'un sentiment qui prend sa source dans des comparaisons qu'il n'est pas à portée de faire, puisse germer dans son ame; par la même raison cet homme ne sauroit avoir ni haine ni désir de vengeance, passions qui ne peuvent naître que de l'opinion de quelque offense reçue; et comme c'est le mépris ou l'intention de nuire et non le mal qui constitue l'offense, des hommes qui ne savent ni s'apprécier ni se comparer, peuvent se faire beaucoup de violences mutuelles, quand il leur en revient quelque avantage, sans

jamais s'offenser réciproquement. En un mot, chaque homme ne voyant guères ses semblables que comme il verroit des Animaux d'une autre espèce, peut ravir la proie au plus foible ou ceder la sienne au plus fort, sans envisager ces rapines que comme des événemens naturels, sans le moindre mouvement d'insolence ou de dépit, et sans autre passion que la douleur ou la joye d'un bon ou mauvais succès (OC III, pp. 219-220).

A oposição inicialmente ergue-se em torno da origem: ambos os sentimentos (e é interessante notar que são indiferentemente qualificados de “paixões” e de “sentimentos”) têm como referência o próprio indivíduo. Mas enquanto o amor de si é “natural”, o amor-próprio é “relativo” ou “fictício”. Deixando de lado essa oposição nos termos (de resto caros a Rousseau) de natureza e artifício, chamemos a atenção para um outro ponto: ambos os sentimentos são primariamente duas formas possíveis da relação que o indivíduo tem consigo mesmo — a diferença radical entre os dois está no modo como em cada caso os outros determinam essa relação. No que Rousseau chama de “estado primitivo” ou “verdadeiro estado de natureza”, o indivíduo sente sua existência sem ter, como diz em outro lugar, uma “idéia distinta de seu indivíduo”. Mas o que é importante notar agora é que há uma convergência significativa entre a maneira como o indivíduo, por assim dizer, é “invisível” a si mesmo e a maneira como vê os outros como “animais de outra espécie”. A passagem do puro sentimento da existência para a consciência de si exige uma mudança na “visibilidade” mútua dos indivíduos.

Suponhamos, portanto, os indivíduos “visíveis” uns aos outros. Essa nova situação inclui três elementos que não estavam presentes no modelo anterior. Envolve, em primeiro lugar, a percepção do outro como semelhante. Isso, de certa forma, já tinha sido suposto antes, como vimos com relação às associações livres. Mas se lá o importante era perceber a identidade de natureza, através do reconhecimento de um mesmo móbil das ações agindo em cada um, aqui o que importa são as diferenças. A partir do momento em que o outro é visto não mais como um animal de outra espécie, mas, justamente, como semelhante, as diferenças entre os indivíduos passam a ter de fato um sentido (e logo a elas poderá ser atribuído um valor). E com isso podemos, em segundo lugar, tornar um pouco mais complexa a percepção que o indivíduo tem de si mesmo: o outro é percebido como semelhante, mas, ainda assim, como distinto, como outro. Há lugar aqui para a consciência de si mesmo como um indivíduo singular, dotado de qualidades próprias que o particularizam diante de um outro. Mas além desses dois pontos — o reconhecimento do outro como semelhante e a percepção de si mesmo como um indivíduo dotado de singularidade —, há um terceiro ponto que é necessário introduzir para pensar o indivíduo em relação: formam-se ao mesmo tempo a idéia de que sou um indivíduo “singularizável” a partir de um conjunto de qualidades que me pertencem propriamente e a idéia de que o outro também possui uma idéia de mim como indivíduo “singularizável”. É assim que se arma o palco para a grande comédia da vida em sociedade. Antes, dizia Rousseau, cada homem era como que seu único espectador. Agora, multiplicaram-se os espectadores e, com eles, também os palcos: cada consciência agora aparece como uma espécie de palco e cada um sabe que possui para os demais uma existência nesse palco. E essa consciência de que sou objeto dos pensamentos e dos sentimentos do outro muda radicalmente a relação que tenho comigo mesmo: essa relação

passa agora também pela imagem que o outro tem de mim. É essa relação a si mesmo através de uma imagem de si mesmo que Rousseau vai chamar de *amour-propre*.

Essa estrutura mais complexa permite, por sua vez, que introduzamos uma nova ordem de paixões, estas agora essencialmente relacionais. Essas paixões (de que o trecho que citamos dá como exemplos o ódio e o desejo de vingança) são, podemos dizer, as paixões *stricto sensu*. Delas Rousseau diz, na nota citada, que “ne peuvent naître que de l’opinion de quelque offense reçue” — em outros termos, uma paixão entendida assim é uma reação afetiva que envolve ao mesmo tempo uma atitude do indivíduo diante do outro e uma representação da atitude (Rousseau vai dizer, da intenção) do outro com relação ao indivíduo⁹. No modelo das necessidades, dissemos, é apenas sob o conceito de dependência que se pode eventualmente fazer referência à presença ou ausência dos indivíduos uns para os outros. Agora, a presença de um outro é constitutiva da situação. Agora torna-se possível começar a pensar um espaço entre os indivíduos, onde a maneira como cada um posiciona-se (e, nesse posicionamento, refere-se ao outro e o representa) é essencial. À existência física do indivíduo acrescenta-se agora uma existência moral.

Uma paixão, portanto, é uma reação — mais precisamente, uma reação a uma intenção. “Toute la moralité de la vie humaine est dans l’intention de l’homme”, já vimos Rousseau dizer na quinta *Lettre morale*. No *Émile*, a idéia ganha um desenvolvimento que a relaciona diretamente ao problema dos laços entre os indivíduos:

On ne se passionne pas pour des êtres insensibles qui ne suivent que l’impulsion qu’on leur donne; mais ceux dont on attend du bien et du mal par leur disposition intérieure, par leur volonté, ceux qui nous voyons agir librement pour ou contre, nous inspirent des sentimens semblables à ceux qu’ils nous montrent. Ce qui nous sert, on le cherche, mais ce qui nous veut servir, on l’aime; ce qui nous nuit, on le fuit, mais ce qui nous veut nuire, on le hait (OC IV, 492).

Lembremos também esta passagem extremamente significativa da oitava *Promenade* das *Rêveries* (ainda voltaremos a ela mais adiante):

Quand après avoir vainement cherché dix ans un homme il fallut éteindre enfin ma lanterne et m’écrier, il n’en a plus. Alors je commençai à me voir seul sur la terre et je compris que mes contemporains n’étoient par rapport à moi que des êtres mécaniques que n’agissoient que par impulsion et dont je ne pouvois calculer l’action que par les loix du mouvement. Quelque intention, quelque passion que j’eusse pu supposer dans leurs ames, elles n’auroient jamais expliqué leur conduite à mon égard d’une façon que je pusse entendre. C’est ainsi que leurs dispositions intérieures cessèrent d’être quelque chose pour moi. Je ne vis plus en eux que des masses différemment mues, depourvues à mon égard de toute moralité (OC I, 1078).

A reação afetiva da paixão estabelece laços, cuja natureza não pode ser outra senão também afetiva. O homem que ama, odeia, despreza, inveja, teme, respeita, mais do que o homem

⁹ N. Dent (op. cit., p. 119) propõe a seguinte definição para “paixão”: “By a ‘passion’ Rousseau understands an affective response on our part (with its attendant thoughts, dispositions and objectives) to the feelings, dispositions, attitudes, traits of another persons particularly as these are directed towards us and incorporate an estimating of our standing, value or worth (in general or for that person), and/or an intent to benefit or harm us”.

que sente fome ou sede, é verdadeiramente o homem sociável. Isso esclarece-se ainda mais na análise que Rousseau propõe da piedade.

2. Piedade

Em certo sentido, a relação que se estabelece em torno do sentimento de piedade apresenta, para Rousseau, as condições ideais de sociabilidade. Nosso interesse aqui é, sobretudo, entender por que e em que sentido isso é assim. Começemos com uma rápida descrição das três maneiras como Rousseau, no *Discours sur l'origine de l'inégalité*, no *Essai sur l'origine des langues* e no *Émile*, reflete sobre o sentimento de piedade, para em seguida retirar daí os elementos que nos permitam apreciar melhor seu impacto sobre a concepção rousseauiana de indivíduo¹⁰.

No segundo *Discours*, a piedade é introduzida, juntamente com o amor de si, como um daqueles “princípios anteriores à razão” cuja combinação, pensa Rousseau, é suficiente para fazer derivar todas as leis do direito natural (cf. OC III, 126). Mas é explicitamente contra Hobbes que Rousseau introduz o princípio da piedade:

Il y a d'ailleurs un autre Principe que Hobbes n'a point apperçû et qui, ayant été donné à l'homme pour adoucir, en certaines circonstances, la férocité de son amour propre, ou le désir de se conserver avant la naissance de cet amour, tempère l'ardeur qu'il a pour son bien-être par une répugnance innée à voir souffrir son semblable. (...) Je parle de la Pitié, disposition convenable à des êtres aussi foibles, et sujets à autant de maux que nous le sommes; vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme, qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion, et si Naturelle que les Bêtes mêmes en donnent quelquesfois des signes sensibles. (OC III, 154)

E mais adiante:

Il est donc bien certain que la pitié est un sentiment naturel, qui modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce. C'est elle, qui nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir: c'est elle qui, dans l'état de Nature tient lieu de Loix, de mœurs, et de vertu, avec cet avantage que nul n'est tenté de désobéir à sa douce voix. (...) C'est en un mot dans ce sentiment Naturel, plutôt que dans des argumens subtils, qu'il faut chercher la cause de la répugnance que tout homme éprouveroit à mal faire, même indépendamment des maximes de l'éducation. (OC III, 156)

¹⁰ Antes de mais nada, é preciso ter claro que, nos vários tratamentos que Rousseau dá ao tema da piedade ao longo de suas obras, há uma continuidade e uma descontinuidade importantes. Acreditamos que, entre a análise do segundo *Discours*, onde aparece pela primeira vez, e a análise mais rica e extensa do livro IV do *Émile*, passando pelo termo médio do *Essai sur l'origine des langues*, há, por um lado, apenas diferenças de ênfase, determinadas pelo objetivo específico perseguido em cada obra. Assim, o alvo das análises da piedade no segundo *Discours* é Hobbes e o ponto importante para Rousseau é discutir os limites do amor de si. Nas outras duas obras, a piedade já entra como parte de uma explicação das transformações que devemos supor no indivíduo para explicar sua existência social. Por outro lado, se quiséssemos ir mais longe nessa direção, seria preciso tentar entender como essas mudanças de ênfase introduzem finalmente uma descontinuidade entre três maneiras de entender a piedade: como um princípio, associado intimamente ao amor de si como o entende Rousseau, como um sentimento (o “primeiro sentimento relativo” de que fala no *Émile*), que é certamente algo mais positivo do que um simples freio do amor de si, e como uma relação propriamente dita entre dois indivíduos, entre um “observador” e um “sofredor”.

Para Rousseau, o princípio da piedade funciona, de início, para evitar que, da afirmação de que não há uma sociabilidade natural passe-se à afirmação de que o homem é naturalmente insociável (como Rousseau pensa ter feito Hobbes). Sobretudo, como fica claro nas passagens citadas, a piedade, no segundo *Discours* está muito proximamente associada ao amor de si: a piedade foi dada ao homem, diz Rousseau, para “suavizar” seu amor de si, para “temperar” o ardor com que busca e defende seu bem-estar. A característica da piedade que Rousseau destaca no segundo *Discours* é a de ser uma espécie de “freio” do amor de si¹¹. A piedade impõe ao amor de si um outro limite, que, acrescentado àquela tendência do amor de si ao repouso, que identificamos acima, garante, pensa Rousseau, a pouca atividade das paixões no estado de natureza.

A piedade é ainda um “pur mouvement de la Nature, antérieur à toute réflexion”. Esse é um ponto particularmente importante, porque diz respeito ao mecanismo mesmo de funcionamento da piedade e, mais geralmente, ao mecanismo fundamental que subjaz ao estabelecimento de qualquer relação entre os indivíduos. Aqui no segundo *Discours*, Rousseau quer destacar a imediatez da reação provocada pela piedade. Ela não envolve, em sua origem, o distanciamento da reflexão. Se é possível falar aqui de identificação, a piedade implica uma que, um pouco paradoxalmente, não supõe uma diferença entre espectador e sofredor, previamente percebida de maneira consciente. No segundo *Discours*, Rousseau quer destacar a espontaneidade natural da piedade, ela própria um impulso no mesmo sentido em que o é o amor de si, antes que a reflexão e a capacidade de julgar (as “comparações”) tornem mais complexas as relações do indivíduo consigo mesmo (ou, em outras palavras, sem que façamos ainda referência a esta outra maneira, mais complexa, de relacionar-se consigo mesmo que é o amor-próprio):

Tel est le pur mouvement de la Nature, antérieur à toute réflexion: telle est la force de la pitié naturelle, que les mœurs les plus dépravées ont encore peine à détruire (...). Quand il seroit vrai que la commisération ne seroit qu'un sentiment qui nous met à la place de celui qui souffre, sentiment obscur et vif dans l'homme Sauvage, développé, mais foible dans l'homme Civil, qu'importeroit cette idée à la vérité de ce que je dis, sinon de lui donner plus de force? En effet, la commisération sera d'autant plus énergique que l'animal Spectateur s'identifiera plus intimement avec l'animal souffrant: Or il est évident que cette identification a dû être infiniment plus étroite dans l'état de Nature que dans l'état de raisonnement. C'est la raison qui engendre l'amour propre, et c'est la réflexion qui le fortifie; C'est elle qui replie l'homme sur lui-même; c'est elle qui le sépare de tout ce qui le gêne et l'afflige. (OC III, 155/156)

A noção mesma de piedade envolve necessariamente a de identificação: sentir piedade é, em algum sentido, compartilhar um sofrimento. No segundo *Discours*, esse movimento de identificação, necessário à compreensão da piedade, não é enfatizado. Tudo o que Rousseau diz sobre ele é que, feita abstração de tudo o mais que compõe a natureza humana, com exceção da sensibilidade, ainda resta um impulso, estreitamente associado ao amor de si, que leva o indivíduo a, de algum modo, reconhecer-se no sofrimento do outro.

¹¹ Ver Goldschmidt, *Anthropologie et politique*, pp. 339ss.

Uma nova ênfase é introduzida pelo *Essai sur l'origine des langues*. Nessa obra, a relação entre piedade e amor de si parece menos importante: o que Rousseau está interessado agora em destacar é justamente o aspecto de identificação:

Les affections sociales ne se développent en nous qu'avec nos lumières. La pitié, bien que naturelle au cœur de l'homme resteroit éternellement inactive sans l'imagination qui la met en jeu. Comment nous laissons-nous émuvoir à la pitié? En nous transportant hors de nous-mêmes; en nous identifiant avec l'être souffrant. Nous ne souffrons qu'autant que nous jugeons qu'il souffre; ce n'est pas en nous c'est en lui que nous souffrons. Qu'on songe combien ce transport suppose de connoissances acquises! Comment imaginerois-je des maux dont je n'ai nulle idée? comment souffrirois-je en voyant souffrir un autre si je ne sais pas même qu'il souffre, si j'ignore ce qu'il y a de commun entre lui et moi? Celui qui n'a jamais réfléchi ne peut être ni clement ni juste ni pitoyable: il ne peut pas non plus être méchant et vindicatif. Celui qui n'imagine rien ne sent que lui-même; il est seul au milieu du genre humain. (OC V, 395/396)

De “virtude natural”, a piedade ascende ao *status* de “afecção social” — e é por intermédio da imaginação que se dá essa passagem. No trecho que citamos, Rousseau dá-nos algumas indicações importantes sobre a natureza do sentimento de piedade. Antes de mais nada, a piedade implica um movimento “para fora”, um transporte para fora de nós mesmos. Esse movimento vai pôr a necessidade de esclarecer as relações entre piedade e amor-próprio. Vai ser preciso marcar bem a diferença entre os dois sentimentos, que, no entanto, por funcionarem de modo análogo, estarão sempre próximos um do outro (o que, diga-se de passagem, já dá uma pista sobre a necessidade de reconhecer o caráter não-homogêneo do tratamento do amor-próprio nas reflexões de Rousseau). O *Émile* vai trazer alguns reflexões sobre isso.

Se é um movimento “para fora”, a piedade supõe que o indivíduo pense a si mesmo nos termos topográficos de “dentro” e “fora”. A piedade supõe aquele movimento típico da consciência de si, que implica ao mesmo tempo reconhecimento da semelhança e reconhecimento da diferença. É ao identificar-se com o sofredor que o indivíduo sente piedade — mas qual a natureza exata dessa identificação? O trecho do segundo *Discours* que citamos acima opõe o sentimento “obscuro e vivo” que é a piedade do homem selvagem ao sentimento “desenvolvido, mas fraco” que é a piedade do homem civil. O sentimento do selvagem é obscuro porque é inconsciente: é um efeito do impulso de que participam igualmente amor de si e piedade. Mas, em compensação, é mais vivo: a “identificação” é tão completa que é como que em si mesmo que o selvagem sofre ao ver o outro sofrendo. Em contraste, o sentimento de piedade associado à consciência de si, no civilizado, enfraquece-se: o sentimento envolve agora um ato de juízo, de comparação; não é em si mesmo, é no outro que o civilizado sofre, o que pede um juízo, uma avaliação do sofrimento do outro, apenas assim, indiretamente, sentido. A relação de piedade agora estabelece-se por sobre uma distância, cuja transposição é possível na medida em que um elemento de identidade, de comunidade permite a extensão de um indivíduo ao outro, através da imaginação. Mas é justamente essa distância que possibilita a relação: sem ela, ou seja, sem a consciência de si e do outro, sem o espaço para a ação da imaginação, cada um permanece seu único espectador, para retomar os termos da nota do segundo *Discours*, ou, nos termos do *Essai*, cada um permanece só no meio do gênero humano.

No *Émile*, Rousseau enriquece e amplia a análise apenas sugerida ou esboçada no *Essai sur l'origine des langues*, mas não sem retomar alguns aspectos de sua análise anterior no segundo *Discours*. É assim, por exemplo, que ele retoma o problema da relação entre amor de si e piedade, deixado de lado no *Essai*. A piedade, diz Rousseau no livro IV do *Émile*, é o “*premier sentiment relatif qui touche le cœur humain selon l'ordre de la nature*” (OC IV, 505). É, portanto, mais do que o freio instintivo da atividade do amor de si, que aparece no segundo *Discours*, e põe-se no mesmo nível de “afecção social” que ganhou no *Essai*. No *Émile*, ela aparece claramente como a marca da sensibilidade na ligação entre os indivíduos:

C'est la foiblesse de l'homme qui le rend sociable: ce sont nos misères communes qui portent nos cœurs à l'humanité, nous ne lui devrions rien si nous n'étions pas hommes. Tout attachement est un signe d'insuffisance: si chacun de nous n'avait nul besoin des autres il ne songeroit guères à s'unir à eux. (OC IV, 503)

Os laços, portanto, estabelecem-se a partir da percepção da fraqueza. O que entender exatamente por fraqueza aqui? Há dois aspectos da natureza humana que permitem definir o homem como um ser particularmente vulnerável. O primeiro é que o homem é, para usar uma expressão do próprio Rousseau na sequência do trecho que citamos logo acima, um “ser imperfeito”: ele não basta a si mesmo, possui carências, necessidades, que o põem na obrigação de buscar sua sobrevivência fora de si mesmo — junto às coisas ou junto a seus semelhantes. O impulso para essa busca fora de si, já vimos, é dado pelo amor de si. O que Rousseau acrescenta agora é que um primeiro laço, um primeiro apego (*attachement*), provém dessa mesma fonte, ou seja, das necessidades e do amor de si:

Il faut donc que nous nous aimions pour nous conserver, et par une suite immédiate du même sentiment nous aimons ce qui nous conserve. Tout enfant s'attache à sa nourrice; Romulus devoit s'attacher à la Louve qui l'avoit allaité. D'abord cet attachement est purement machinal. Ce qui favorise le bien-être d'un individu l'attire, ce qui le nuit le repousse; ce n'est là qu'un instinct aveugle. (...)

Le premier sentiment d'un enfant est de s'aimer lui-même, et le second qui dérive du premier est d'aimer ceux qui l'approchent; car dans l'état de foiblesse où il est il ne connoit personne que par l'assistance et les soins qu'il reçoit. (OC IV, 492)

A fraqueza da criança, isto é, o fato de ela ter necessidades de cuja satisfação depende sua sobrevivência, mas cuja satisfação ela não pode assegurar por si mesma, produz seu primeiro apego, que não é mais do que uma extensão do interesse que tem em si mesma. Generalizando um pouco a partir do exemplo da criança, e supondo já um indivíduo consciente de si mesmo e de suas forças, podemos então dizer que “fraqueza”, nesse primeiro sentido, significa uma avaliação do indivíduo sobre si mesmo, a partir do sentimento de suas necessidades (relembremos aqui as reflexões de Rousseau sobre as idéias de força e fraqueza). Essa avaliação implica o sentimento de sua insuficiência. É esse sentimento que, pensa Rousseau, é o primeiro passo para ligar-se ao outro. Mas, já vimos, apenas as necessidades são ainda insuficientes, pensa Rousseau, para dar conta dos laços — e assim também o sentimento das necessidades, sozinho, é incapaz de assumir plenamente o papel fundamental de afeto social.

O segundo aspecto vulnerável da natureza humana (ligado de muito perto, é verdade, a esse primeiro) é o fato de que o homem é dotado de sensibilidade, isto é, é capaz de prazer e dor, de felicidade e de miséria. É essa sensibilidade à dor, quando reconhecida como traço comum a todos os indivíduos, que vai permitir o florescimento da piedade. São nossas misérias comuns, vimos Rousseau dizendo, que dirigem nossos corações à humanidade. E acrescenta:

Il suit de là que nous nous attachons à nos semblables moins par le sentiment de leurs plaisirs que par celui de leurs peines; car nous y voyons bien mieux l'identité de nôtre nature et les garants de leur attachement pour nous. Si nos besoins communs nous unissent par intérêt, nos misères communes nous unissent par affection. (OC IV, 503)

Uma pergunta vem imediatamente ao espírito: por que privilegiar a experiência da dor e do sofrimento, ao invés da do prazer, como fundadora da afeição social? Rousseau defende sua posição com dois argumentos. O primeiro parte da noção de amor-próprio:

L'aspect d'un homme heureux inspire aux autres moins d'amour que d'envie; on l'accuseroit volontiers d'usurper un droit qu'il n'a pas en se faisant un bonheur exclusif, et l'amour-propre souffre encore, en nous faisant sentir que cet homme n'a nul besoin de nous. (OC IV, 503)

O problema, em última análise, é encontrar um ponto a partir do qual a distância entre um indivíduo e o outro possa ser momentaneamente suspensa sem, no entanto, que considerações de interesse próprio venham interferir no processo. O sofrimento do outro, que provoca em mim a piedade, fornece um ponto de vista em que “espectador” e “sofredor” podem encontrar-se, por assim dizer, em pé de igualdade. A prosperidade, ao contrário, pode provocar a inveja, que justamente reforça a separação:

L'imagination nous met à la place du misérable plutôt qu'à celle de l'homme heureux; on sent que l'un de ces états nous touche de plus près que l'autre. La pitié est douce, parce qu'en se mettant à la place de celui qui souffre on sent pourtant le plaisir de ne pas souffrir comme lui. L'envie est amère, en ce que l'aspect d'un homme heureux loin de mettre l'envieux à sa place lui donne le regret de n'y pas être. (id., p. 504)

Esse primeiro argumento está resumido na primeira das máximas em que Rousseau condensa suas reflexões sobre a piedade:

Il n'est pas dans le cœur humain de se mettre à la place des gens qui sont plus heureux que nous, mais seulement de ceux qui sont plus à plaindre. (OC IV, 506)

O segundo argumento em favor do sofrimento aponta a universalidade da experiência:

Les hommes ne sont naturellement ni Rois, ni Grands, ni Courtisans, ni riches. Tous sont nés nuds et pauvres, tous sujets aux misères de la vie, aux chagrins, aux maux, aux besoins, aux douleurs de toute espèce; enfin tous sont condamnés à la mort. Voilà ce qui est vraiment de l'homme: voilà de quoi nul mortel est exempt. Commencez donc par étudier de la nature humaine ce qui en est le plus inséparable, ce qui constitue le mieux l'humanité. (id., 504)

Não é por acaso que Rousseau reserva uma parte importante para o aprendizado da (e pela) dor na educação de *Émile*¹². Ele diz no livro II:

Concevez-vous quelque vrai bonheur possible pour aucun être hors de sa constitution? et n'est-ce pas sortir l'homme de sa constitution que de vouloir l'exempter également de tous les maux de son espèce? Oui, je le soutiens, pour sentir les grands biens, il faut qu'il connoisse les petits maux; telle est sa nature. Si le physique va trop bien le moral se corrompt. L'homme qui ne connoitroit pas la douleur ne connoitroit ni l'attendrissement de l'humanité ni la douceur de la commisération; son cœur ne seroit ému de rien, il ne seroit pas sociable, il seroit un monstre parmi ses semblables. (OC IV, 313-314)

A segunda máxima sobre a piedade compreende, em certo sentido, a referência à universalidade da experiência do sofrimento. Ela diz: "On ne plaint jamais dans autrui que les maux dont on ne se croit pas exempt soi-même" (id., 507). Ora, a consciência da vulnerabilidade de cada um ao sofrimento, elemento essencial da experiência da piedade, segundo Rousseau, revela outro traço importante presente nas relações entre os indivíduos. A experiência da piedade supõe sempre uma possibilidade de reversão dos papéis: o mal que atinge agora o outro foi ou pode vir a ser o meu mal. Nesse espaço de perfeita reversibilidade, idéias como as de reciprocidade e dever fazem-se eloqüentemente sensíveis através da experiência da gratidão e da benevolência.

Esses dois argumentos a favor do privilégio da dor e do sofrimento sobre o prazer, no que diz respeito à sociabilidade, apontam, finalmente, na mesma direção. O que Rousseau quer, antes de mais nada, que esteja garantida é uma determinada forma de perceber o outro¹³. No *Émile* fica claro que sua escolha do sentimento de piedade e da relação que se estabelece em torno dele deriva da exemplaridade dessa relação. Suas condições podem ser resumidas em dois itens: a maneira como o outro é visto ou representado na relação e a maneira como, na piedade, o indivíduo "transporta-se para fora" sem, no entanto, (se nos for permitida aqui a expressão) "alienar-se".

Que a maneira como o outro é representado na relação é importante vem já dito na terceira das máximas da piedade, no *Émile*:

La pitié qu'on a du mal d'autrui ne se mesure pas sur la quantité de ce mal, mais sur le sentiment qu'on prête à ceux qui le souffrent. (OC IV, 508)

Essa máxima deixa patente a distância que há entre considerar a piedade apenas como uma forma daquele impulso natural de que faz parte também o amor de si e considerá-la como sentimento relativo ou afecção social. Rousseau comenta:

¹² Ver, por exemplo, OC IV, pp. 259, 271, 378.

¹³ Na relação de piedade, pensa Rousseau, o outro é percebido não só como semelhante, mas como igual. Yves Vargas (op. cit., pp. 122-126 e 319) chama a atenção para o igualitarismo implicado pela teoria rousseaumiana da piedade no *Émile*. A célebre afirmação de que é o povo que compõe o gênero humano aparece no contexto do comentário à terceira das máximas da piedade (cf. OC IV, 509).

On ne plaint un malheureux qu'autant qu'on croit qu'il se trouve à plaindre. Le sentiment physique de nos maux est plus borné qu'il ne semble; mais c'est par la mémoire qui nous en fait la continuité, c'est par l'imagination qui les étend sur l'avenir, qu'ils nous rendent vraiment à plaindre. Voilà, je pense une des causes qui nous endurcissent plus aux maux des animaux qu'à ceux des hommes, quoique la sensibilité commune dut également nous identifier avec eux. (id.)

A piedade, já dissemos, funciona através de reconhecimentos. Inicialmente, não mais do que o reconhecimento da identidade de natureza, que vai em seguida aprofundando-se na medida em que o indivíduo vê em funcionamento no outro aquelas mesmas forças que moldam seus afetos e dão forma à sua vida interior — memória e imaginação. O outro é visto como sendo ele próprio dotado de consciência, do sentimento de si mesmo, e, por extensão, da capacidade de reagir a intenções e à maneira como ele é representado pelos outros.

Consideremos agora a relação pelo outro lado, isto é, a partir da reação afetiva do sofredor ao sentimento do espectador. Lembremos do que Rousseau diz a respeito do “apego maquinal” que liga a criança a sua babá: a relação de piedade, em seu limite mínimo, reproduz esse apego. Se tomamos o sentimento de piedade apenas como um impulso básico da natureza humana (o que ele não deixa de ser), esse primeiro apego é um efeito natural, uma extensão natural dos afetos em jogo na relação — um simples efeito expansivo do amor de si, diria Rousseau. Se, agora, ao sentimento de piedade fizermos corresponder uma intenção positiva e desinteressada de aliviar o sofrimento do outro, intenção que revela uma preocupação com seu bem-estar e que eventualmente se traduz em uma ação concreta em favor do sofredor, então o apego maquinal imediatamente desdobra-se em reconhecimento (*reconnaissance*) ou gratidão, relação bem mais complexa, que já inclui mesmo uma idéia de obrigação e de dever¹⁴.

Assim, em resumo, define-se a situação: do lado do espectador, do sujeito do sentimento, há uma reação imediata (um sentimento, a piedade) à situação de sofrimento do outro. Isso só se estabelece porque o espectador identifica no sofredor um igual, isto é, porque ambos podem pôr-se em um terreno comum. O sofredor, por sua vez, reage à intenção do espectador de aliviar seu sofrimento: estabelece-se uma relação baseada no apego e enriquecida com todas os efeitos da reação à intenção do espectador. A relação estabelecida em torno do sentimento de piedade, mais do que qualquer outra, pensa Rousseau, torna transparente este processo em que cada indivíduo ganha, aos olhos do outro, plena existência moral.

O segundo ponto em que a análise da piedade revela uma situação exemplar diz respeito, dissemos, à idéia de “sair de si mesmo”. Já vimos a importância que retoma, em Rousseau, o tema

¹⁴ Rousseau, como se sabe, foi constantemente acusado de ingratidão. A crise do Ermitage, que precipitou seu rompimento com Diderot, Grimm e Mme d'Épinay, desenrolou-se em torno de acusações desse tipo e levou-o, em várias cartas do período, a refletir sobre o sentido do dom, da *bienfaisance* e da gratidão, em suas relações com a amizade. Ver, por exemplo, *Correspondence complète*, cartas 493, 494, 544, 545, 592. Ainda no registro pessoal, além do relato dos acontecimentos do Ermitage nas *Confessions* (livro IX), ver também *Mon portrait*, 29 (OC I, 1126); primeira carta a Malherbes (OC I, 1132); *Dialogues* (OC I, 746) e a sexta *Promenade des Rêveries*. Ver também *Émile*, OC IV, 521.

tradicional do “entrar em si mesmo”. Desde o segundo *Discours* aparece a oposição entre dois modos de existência:

Le Sauvage vit en lui-même; l’homme sociable toujours hors de lui ne sait vivre que dans l’opinion des autres, et c’est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu’il tire le sentiment de sa propre existence. (OC III, 193)

Ora, a piedade, através da imaginação, também leva o indivíduo para fora de si mesmo: “ce n’est pas dans nous”, vimos Rousseau dizer, “c’est dans lui que nous souffrons”. Mas há duas diferenças fundamentais entre esse movimento para fora típico da piedade e o característico do indivíduo que se perde na opinião. A primeira diferença remete à idéia de dependência. A segunda, à de expansão.

Por trás do imperativo de entrar em si mesmo está um ideal de autarquia, de posse de si mesmo, que é, devemos notar, mais do que a simples valorização da auto-suficiência: implica uma determinada forma de querer. É, digamos, o estado da vontade que determina, em última instância o grau de autonomia ou de liberdade do indivíduo. Ser livre não significa fazer o que se quer, mas, antes, querer por sua própria vontade¹⁵ — e a primeira condição dessa liberdade é a independência da vontade dos outros. Ora, a relação que se estabelece em torno do sentimento de piedade não envolve essa subordinação de vontades. O espectador, movido pela piedade, é levado mais por um impulso de sua própria natureza do que pelo cálculo que poderia estar por trás de um favor ou de um presente. A gratidão do sofredor, por sua vez, é mais um efeito expansivo de seu amor de si do que um engajamento de sua vontade. Sobretudo, na submissão de uma vontade entra um elemento de negação da existência moral autônoma do outro que não existe na relação de piedade. Em suma, nessa relação, na medida em que se desenvolve segundo uma dinâmica derivada diretamente da espontaneidade natural, as vontades permanecem exteriores, intocadas, o que garante sua exemplaridade no que diz respeito à perda de si mesmo pela dependência.

Mas a diferença mais importante entre o sair de si mesmo da piedade e a perda de si mesmo na exterioridade da opinião remete à noção central de expansão. Já o *Essai sur l’origine des langues* apontava o mecanismo psicológico da imaginação como o que, em última análise, permite o estabelecimento da relação de piedade. “Ainsi nul ne devient sensible que quand son imagination s’anime et commence à le transporter hors de lui”, confirma o *Émile* (OC IV, 506). Mas a imaginação não é mais do que um instrumento, e, como todo instrumento, é essencialmente ambígua. A verdadeira matéria-prima, por assim dizer, do laço entre os indivíduos, provém de

¹⁵ O que pode significar que a marca mais evidente de liberdade, sobretudo quando pensamos nas redes de deveres e obrigações em que o indivíduo social vê-se preso, está mais na possibilidade de abstenção de agir do que no poder agir: “Je n’ai jamais cru que la liberté de l’homme consistât à faire ce qu’il veut, mais bien à ne jamais faire ce qu’il ne veut pas (...). Car pour eux [os contemporâneos] actifs, remuans, ambitieux, détestant la liberté dans les autres et n’en voulant point pour eux même, pourvu qu’ils fassent quelquefois leur volonté, ou plustot qu’ils dominent celle d’autrui, ils se gênent toute leur vie à faire ce qui leur répugne et n’omettent rien de servile pour commander” (OC I, 1059). Ver também a primeira *Lettre à Malheshherbes*, OC I, 1132: “En un mot, l’espece de bonheur qu’il me faut, n’est pas tant de faire ce que je veux, que de ne pas faire ce que je ne veux pas”. Lembremos que o primeiro de todos os bens, para Rousseau, não é a autoridade, mas a liberdade.

outro lugar. A marca mais sensível da perda de si mesmo na opinião, para Rousseau, é a perda de contato consigo mesmo, que provoca, finalmente, um amortecimento do sentimento da existência, um enfraquecimento significativo de sua fruição: o homem sociável, vimos no trecho citado acima, tira o sentimento de sua existência do juízo que os outros têm dele próprio. Ele precisa da mediação do juízo dos demais. Isso, em certa medida, é inevitável na situação social. As várias formas que podem ser assumidas pela sociabilidade modificam inevitavelmente a relação do indivíduo consigo mesmo e com a existência. Mas, seja como for, o critério que nos permite distinguir as formas “verdadeiras” ou saudáveis de sociabilidade das formas corrompidas fundamenta-se no caráter da relação primária do indivíduo consigo mesmo sob a forma do sentimento da existência. Como vimos, essa relação, eminentemente afetiva, comporta graus e implica um desejo constante de intensificá-la, de sentir mais intensamente a existência. A verdadeira sociabilidade, vai então dizer Rousseau, é a que contribui para a intensificação desse sentimento. A sociabilidade corruptora, por sua vez, tem por efeito restringir o sentimento da existência.

É nesse contexto que ganha todo seu peso a distinção, a que já fizemos referência mais de uma vez, entre duas formas da sensibilidade. Citemos agora toda a passagem do segundo *Dialogue* em que ela é introduzida:

Il y a une sensibilité physique et organique, qui, purement passive, paroît n'avoir pour fin que la conservation de notre corps et celle de notre espèce par les directions du plaisir et de la douleur. Il y a une autre sensibilité que j'appelle active et morale qui n'est autre chose que la faculté d'attacher nos affections à des êtres qui nous sont étrangers. Celle-ci, dont l'étude des paires de nerfs ne donne pas la connoissance, semble offrir dans les âmes une analogie assez claire avec la faculté attractive des corps. Sa force est en raison des rapports que nous sentons entre nous et les autres êtres, et, selon la nature de ces rapports elle agit tantôt positivement par attraction, tantôt négativement par répulsion, comme un aimant par ses poles. L'action positive ou attirante est l'œuvre simple de la nature qui cherche à étendre et renforcer le sentiment de nôtre être; la négative ou repoussante qui comprime et retrecit celui d'autrui est une combinaison que la reflexion produit. De la premiere naissent toutes les passions aimantes et douces, de la seconde toutes les passions haineuses et cruelles. (...) La sensibilité positive dérive immédiatement de l'amour de soi. Il est très naturel que celui qui s'aime cherche à étendre son être et ses jouissances, et à s'approprier par l'attachement ce qu'il sent devoir être un bien pour lui: ceci est une pure affaire de sentiment où la réflexion n'entre pour rien. Mais sitôt que cet amour absolu dégénère en amour-propre et comparatif, il produit la sensibilité négative (...). (OC I, 805/806)

Essa distinção ao mesmo tempo recolhe, resumindo, e amplifica as reflexões de Rousseau sobre o papel da sensibilidade nos vínculos entre os indivíduos no *Émile* e nas obras anteriores. A distinção entre duas formas da sensibilidade é, na verdade, a oposição entre duas formas fundamentais do ser em comum: de um lado, expansão; de outro, conflito. A expansão é identificada com a dinâmica natural do amor de si: a intensificação do sentimento da existência. O sentimento da existência, já vimos, é sempre doce: e tanto mais doce quanto maior é a extensão dessa existência que o indivíduo pode ainda sentir e fruir diretamente como sua. “Notre plus douce existence est relative et collective”, diz Rousseau (OC I, 813). Por outro lado, o conflito que caracteriza, por exemplo, as sociedades modernas concebidas sob o modelo comercial, funciona criando barreiras que impedem a expansão. Paradoxalmente, a “sociabilidade” que

deriva da sensibilidade negativa e do amor-próprio, ao invés de ligar entre si os indivíduos, isolando-os.

Voltando à relação de piedade, é possível ver nela agora o tipo por excelência de relação originada em um movimento da sensibilidade moral positiva, isto é, um movimento fundamentalmente expansivo por parte do indivíduo-espectador, um que estende o sentimento de sua existência sem, no entanto, precisar para isso limitar a existência do outro — ao contrário, já que a piedade supõe uma intenção de aliviar o sofrimento do outro.

Essa volta à distinção entre sensibilidade negativa e positiva repõe no centro de nossa atenção a distinção entre amor de si e amor-próprio. É preciso agora voltarmos-nos mais demoradamente sobre ela. Mas, antes, uma última observação sobre o tema da expansão em conexão com a piedade. Que essa expansão da matéria afetiva fundamental é o traço da experiência da piedade que condensa particularmente o interesse de Rousseau fica mais claro quando examinamos o exemplo do teatro. Na representação teatral, o mecanismo que age também é o da imaginação. Na verdade, a imaginação tem ali um lugar privilegiado, já que a imitação teatral e todo seu efeito joga essencialmente com a imaginação do espectador, isto é, com sua capacidade de pôr-se longe de si mesmo e penetrar na existência fictícia dos personagens. Mas que tipo de relação pode de fato estabelecer-se nessa situação? Na *Lettre à d'Alembert*, referindo-se à teoria clássica da catarse, Rousseau diz:

J'entends dire que la tragedie mène à la pitié par la terreur; soit; mais quelle est cette pitié? Une émotion passagère et vaine, qui ne dure pas plus que l'illusion qui l'a produite; un reste de sentiment naturel étouffé bientôt par les passions; une pitié stérile, qui se repait de quelques larmes, et n'a jamais produit le moindre acte d'humanité. (OC V, 23)

A piedade teatral é menos do que um sentimento: é uma “emoção passageira”. Rousseau sugere que uma “piedade” que não possa traduzir-se em intenção de aliviar o sofrimento e, daí, converta-se em ação não pode ser aquele sentimento relativo de que falava no *Émile*. Mas o que distingue sobretudo a falsa piedade teatral da verdadeira piedade é que a primeira tem a mesma extensão da ilusão que torna possível seu efeito, ilusão que cria provisoriamente um espaço (ilusório) onde espectador e personagem podem estabelecer um simulacro de relação, um arremedo do processo de reconhecimento mútuo que faz parte da relação de piedade. A verdadeira piedade, por sua vez, estabelece-se no terreno da identidade de natureza. Dela é parte integrante o processo de reconhecimento do outro como meu semelhante e, no limite, como meu igual, processo que dota ambos os envolvidos de uma existência moral um para o outro. Na situação teatral, entre espectador e personagem não há nenhuma possibilidade concreta de reconhecimento mútuo. A única possibilidade aberta ao espectador é o de ele próprio vir a tornar-se uma espécie de personagem, o que significa, para Rousseau, uma corrupção radical de sua sensibilidade. Esse é, como veremos, o modo mesmo como age o amor-próprio em uma de suas formas mais nocivas. De toda forma, o que não funciona na situação teatral é o mecanismo da expansão: o espectador é, como no caso da verdadeira piedade, levado para fora de si mesmo pela imaginação; mas a expansão daquela matéria afetiva fundamental, que estabelece

propriamente um laço, um *attachement*, entre os indivíduos, isso está ausente. A ilusão teatral, por mais completa e eficaz, mantém sempre presente uma distância entre espectador e personagem. A piedade teatral não é mais do que uma espécie de *trompe-l'œil* da sensibilidade. A conclusão de Rousseau é inevitável: "Plus j'y réfléchis, et plus je trouve que tout ce qu'on met en représentation au théâtre, on ne l'approche pas de nous, on l'en éloigne" (OC V, 24) — o que lembra uma de suas acusações fundamentais ao teatro: "L'on croit s'assembler au spectacle, et c'est là que chacun s'isole" (OC V, 16)¹⁶.

Todo o valor específico da relação que se forma em torno do sentimento de piedade está na forma como ela afeta a relação fundamental do indivíduo consigo mesmo. A piedade, talvez por seu enraizamento no mesmo impulso originário em que se enraíza o amor de si, como sugere o segundo *Discours*, não interfere radicalmente na forma básica dessa relação, isto é, não é, em si mesma, causa de uma tal transformação que sua natureza seja negada, corrompida. Mas isso mesmo que faz sua exemplaridade mostra seu limite: o sentimento de piedade, mesmo que o suponhamos um impulso natural à espécie humana, não explica o fenômeno da sociabilidade. É preciso, agora, dar uma atenção especial às noções de amor de si e, sobretudo, de amor-próprio, e às suas relações.

3. Amor-próprio

Já notamos que a relação básica que o indivíduo tem consigo mesmo pode assumir várias formas e que um dos elementos que determinam mais diretamente a forma particular que essa relação pode assumir é justamente o, por assim dizer, tipo de "si mesmo" que o indivíduo assume a cada vez. Mas seja como for, essa relação traduz-se sempre por uma espécie de amor: ou seja, um interesse, um cuidado que tende à preservação da existência do objeto desse amor — de si mesmo.

Se voltarmos agora à idéia que nos levou a opor o que chamamos de modelo das necessidades ao modelo das paixões, podemos igualmente compor um contraste entre dois "si mesmos" em termos semelhantes. Podemos, de um lado, supor um primeiro "si mesmo" totalmente fechado sobre si, presente apenas a si mesmo (sob a forma, por exemplo, de suas necessidades). Nesse caso, nos termos que propomos antes, as diferenças entre os indivíduos, diferenças que os singularizam face uns aos outros, não são importantes, já que não são percebidas e, portanto, não podem ter associada a elas uma idéia de valor. Essa insignificância das diferenças e, por extensão, da singularidade própria significa, como sugerimos acima, ausência de

¹⁶ D'Alembert responde expressamente a essa acusação de Rousseau: "On va, selon vous, s'isoler au spectacle, on y va oublier ses proches, ses concitoyens et ses amis. Le spectacle est au contraire celui de tous nos plaisirs qui nous rappelle le plus aux autres hommes, par l'image qu'il nous présente de la vie humaine, & par les impressions qu'il nous donne & qu'il nous laisse" (op. cit., p. 81). Mais uma vez, é Rousseau, com sua intolerância contra os espetáculos, que tem a visão mais profunda e mais séria dos poderes da representação teatral, dos seus efeitos e do que está implicado por eles.

consciência de si mesmo. O “si mesmo” nesse caso não tem mais do que uma existência física e sua relação consigo mesmo tem praticamente a forma de um instinto, de um impulso cego, inconsciente. Na descrição hipotética do estado de natureza, esse é o caso do homem natural, “invisível” para si mesmo e para os demais, movido pelo impulso natural de autoconservação, que Rousseau chama nesse contexto de amor de si.

Suponhamos agora uma primeira pequena abertura nesse “si mesmo”, o suficiente para que represente a si mesmo e aos outros como partes de um mesmo mecanismo de produção ou de trabalho, cuja finalidade é satisfazer suas necessidades. Nesse caso, para que uma sociedade desse tipo funcione, os indivíduos têm que possuir uma idéia mais complexa de si mesmos e dos demais. Aqui as diferenças, associadas às diferenças de função ou de tarefa, já possuem uma carga de valor, como Rousseau lembra no livro III do *Émile*. A idéia de valor, concretizada na moeda e como que posta em prática na troca, é, de fato, constitutiva dessa sociedade. Mas, como Rousseau faz ver com relação a *Émile* introduzido na “sociedade das técnicas”, a relação do indivíduo consigo mesmo não muda substancialmente: a consideração da utilidade comum ainda não dá à existência do indivíduo a dimensão, digamos, imaginária que é necessário supor para que se avalie o peso da sensibilidade nos laços sociais.

Essa dimensão imaginária é, como vimos, introduzida junto com a plena consciência de si. A nota do segundo *Discours* que introduz a distinção entre amor de si e amor-próprio, citada acima, contrapõe esses dois sentimentos em termos da “visibilidade” mútua dos indivíduos suposta em cada caso. Dissemos que, juntamente com a consciência de si mesmo (entendida sobretudo como percepção de si mesmo como um indivíduo “singularizável” face aos outros por um conjunto de características próprias), vem a consciência de ser objeto do pensamento e dos sentimentos dos outros. É esse desdobramento que se mostra decisivo: o “si mesmo” a que se refere agora o indivíduo existe virtualmente em uma dimensão imaginária. Sua existência moral e social é, em grande parte, imaginária (o que, obviamente, não quer dizer irreal), isto é, depende em grande medida da imagem que possui para os demais. Sugerimos acima que é essa relação a esse “si mesmo” que Rousseau chama genericamente de amor-próprio.

É claro desde o início que essa relação mais complexa a si mesmo é necessária a Rousseau para que explique totalmente a visão que tem de todas as dimensões do indivíduo humano. No entanto, vemos constantemente que Rousseau denuncia a perversidade do amor-próprio, fazendo dele o próprio princípio que, de um ser bom e saudável, faz um ser mau, corrompido, doentio. Diante disso, algumas alternativas se põem. A primeira consiste (tomando-a radicalmente) em dizer que Rousseau, filósofo medíocre e indivíduo mal-intencionado, é simplesmente inconsistente. Seu interesse é puramente retórico, não há nele nenhuma preocupação com o rigor conceitual, mas apenas com o efeito sobre a platéia. Uma outra alternativa, também ainda, a nosso ver, insatisfatória, aposta justamente no oposto: Rousseau, com sua equação entre amor-próprio e sociabilidade, simplesmente rejeita qualquer possibilidade de uma vida social completa, já que toda ela é corruptora. Não há sociabilidade sem amor-próprio, portanto não há

sociabilidade sem maldade: tudo o que nos resta é ou a cooperação satisfeita com o estado de coisas, o que significa afundar cada vez mais na maldade, na corrupção e, para Rousseau, na infelicidade, ou então, tomando a sociedade por não mais do que uma grande máquina e todos os homens por robôs, romper com eles todos os laços afetivos e buscar a felicidade nos êxtases da *rêverie*, alimentando-se, como ele diz, de sua própria substância — no que ele seria perfeitamente coerente.

Sem dúvida, há uma parte de plausibilidade nessa segunda leitura: são inúmeros os textos que parecem sustentá-la. Mas também é possível sustentar, também apoiando-se em textos igualmente numerosos, uma leitura oposta. Como então fazer justiça a Rousseau e salvar suas intuições preciosas sobre a vida social em geral? Uma terceira alternativa é procurar entender como de fato funciona essa noção de amor-próprio e tentar, por trás da aparente homogeneidade terminológica, detectar variações de sentido que tornem possível pensar alternativas menos radicais¹⁷.

De fato, o problema, em sua superfície, pode não ser muito mais do que um problema de terminologia. Rousseau usa apenas dois termos — amor de si e amor-próprio — para referir-se a um conjunto relativamente complexo de sentimentos e relações. Para complicar, os textos aparentemente mais claros sobre esses dois sentimentos traçam entre os dois uma oposição em que não parece haver concessões: de um lado, toda bondade, de outro, toda maldade; de um lado, o pólo positivo, de outro, o negativo. Essa polaridade, de certa forma, reproduz a tensão fundamental, que sublinha todo o pensamento rousseauiano, entre natureza e sociedade. Mas aqui é preciso, antes de mais nada, dar lugar à intenção crítica do pensamento de Rousseau. Como outros em sua época, Rousseau era um crítico da sociedade em que vivia. Nesse aspecto, o mínimo que se pode dizer é que o alcance de sua crítica é particularmente largo e a força que empregou nela levou-o finalmente a radicalizar alguns pontos, a generalizar determinadas oposições ou torná-las excessivamente peremptórias. E também, é preciso ter sempre em vista que essas aparentes inconsistências são, em última análise, o efeito da percepção particularmente fina que Rousseau tem da ambigüidade que caracteriza essencialmente a vida social: de um lado, conquista da moralidade, realização plena da natureza humana; de outro, corrupção, vício, miséria — enfim, negação pura e simples da humanidade.

Vejamos, inicialmente, como o amor-próprio pode ser visto não só, no plano da explicação genética concreta, como um efeito da socialização, mas, dados os pressupostos de que se parte, como condição necessária para a compreensão da existência social do indivíduo. Partamos de um trecho da segunda parte do *Discours sur l'origine de l'inégalité*, um parágrafo

¹⁷ Nicholas Dent é, talvez, o intérprete de Rousseau que mais insistiu na necessidade de analisar cuidadosamente as noções de amor de si e de amor-próprio, evitando a oposição muito contrastada de um amor de si sempre bom (o que é, de fato, o caso, para Rousseau) com um amor-próprio sempre mau (o que não pode ser sempre o caso, se não quisermos simplesmente atirar fora toda possibilidade de vida social). Suas análises são uma referência constante em tudo o que se segue.

central em que Rousseau, na sua reconstrução hipotética da evolução da humanidade, descreve o surgimento de uma nova dimensão da existência humana:

A mesure que les idées et les sentimens se succèdent, que l'esprit et le cœur s'exercent, le Genre-humain continue à s'appriivoiser, les liaisons s'étendent et les liens se resserrent. On s'accoutuma à s'assembler devant les Cabanes ou autour d'un grand Arbre: le chant et la danse, vrais enfans de l'amour et du loisir, devinrent l'amusement ou plutôt l'occupation des hommes et des femmes oisifs et attroupés. Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix. Celui qui chantoit ou dansoit le mieux, le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même tems: de ces premières préférences nâquirent d'un côté la vanité et le mépris, de l'autre la honte et l'envie; et la fermentation causée par ces nouveaux levains produisit enfin des composés funestes au bonheur et à l'innocence. (OC III, 169/170)

Essa é obviamente uma passagem-chave. Dentro de um discurso que pretende explicar a origem da desigualdade, o que Rousseau está justamente mostrando é qual foi o “primeiro passo” em direção a ela. Mas o que nos importa aqui mais diretamente nessa passagem não é o fato da desigualdade, e, sim, o tipo de fenômenos que Rousseau associa ao seu surgimento.

Dissemos que o que Rousseau está descrevendo, do seu ponto de vista “genético” é o aparecimento de uma dimensão nova. Ao espaço da existência puramente individual é acrescentada agora uma nova dimensão — a dimensão pública. O procedimento de Rousseau aqui é típico da argumentação e da retórica de que se serve no segundo *Discours*. Em primeiro lugar, apresenta as condições para o surgimento dessa nova dimensão: as idéias e os sentimentos sucedem-se, o espírito e o coração exercitam-se — em outras palavras, Rousseau está chamando a atenção para o fato de que para explicar essa nova maneira de ser da humanidade, é preciso supor o indivíduo um pouco mais complexo do que vinha sendo feito antes. Cognitiva e afetivamente, o indivíduo agora é mais rico. Em seguida, persistindo na sua perspectiva genética, Rousseau aponta o resultado do desenvolvimento daquelas condições (ou, se quisermos, em uma outra perspectiva, ele destaca o conjunto de fenômenos que podemos agora descrever e compreender quando usamos um modelo mais complexo de indivíduo). O resultado, diz Rousseau, é a “domesticação” da espécie humana. O que significa isso é explicado imediatamente em seguida: as ligações se estendem, os laços se estreitam — em outras palavras, esse novo estágio da evolução da humanidade distingue-se de um anterior pelo estado das relações entre os indivíduos; o que há agora são relações mais extensas e mais intensas (o que nos remete, mais uma vez, ao conceito de expansão). Por fim, Rousseau apresenta uma descrição quase pictórica da nova situação antes de, finalmente, ressaltar algumas qualidades que surgem com a nova dimensão — qualidades na maior parte eminentemente negativas, como era de se esperar do movimento mesmo do Discurso: desigualdade, vício, infelicidade.

Mas o ponto que nos interessa aqui está relacionado ao surgimento de um conjunto de fenômenos que, podemos dizer, estão essencialmente (ou constitutivamente) implicados por essa nova dimensão: fenômenos como a consideração, a preferência e um tipo específico de paixões como a vaidade e o desprezo, a vergonha e a inveja. Todos esses fenômenos estão associados ao fato de que, para os indivíduos, ter uma existência pública significa ser objeto dos juízos e dos

sentimentos dos outros. E essa experiência de ser o objeto dos pensamentos e dos sentimentos dos outros representa como que uma segunda dimensão da imagem do indivíduo que estamos aqui tentando esboçar.

Particularmente significativa para nossos fins é a referência à imagem da visibilidade, que já encontramos antes na nota XV do mesmo *Discours*: “Chacun commence à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même”. O que ocorre aqui, como Rousseau já havia sugerido na nota, é uma mudança na visibilidade recíproca dos indivíduos. O surgimento dessa nova dimensão está essencialmente ligada a uma transformação na maneira como os indivíduos estão presentes uns aos outros. E a isso, já dissemos, corresponde uma outra forma da relação fundamental que o indivíduo tem consigo mesmo: essa relação tem que passar também pela imagem que o outro tem dele. E isso necessariamente: sem essa passagem, sem essa sensibilidade ao fato de que é objeto de pensamentos e sentimentos do outro, o indivíduo não sairia de si mesmo e, continuando sua existência monádica, não estabeleceria jamais um laço com o outro¹⁸.

Vimos acima como Rousseau, no final de sua vida, diz ter passado a ver seus contemporâneos como “seres mecânicos”. Agora temos mais elementos para entender a extensão de sua afirmação. Lembremos aqui rapidamente uma imagem explorada na *Lógica de Port-Royal*¹⁹. No ponto em que propõem o exemplo que nos interessa, os autores estão tratando da definição de idéias confusas e obscuras. Para ilustrá-la, buscam um exemplo na moral. A idéia que escolhem diz respeito justamente à representação do indivíduo como um *eu*, isto é, como objeto de estima. Os autores se perguntam: o que é exatamente que o homem ambicioso quer, quando inveja os poderosos e deseja o poder deles? Para responder, pedem que o leitor imagine esse homem ambicioso em uma sociedade formada exclusivamente por autômatos. Esse homem sabe que os outros são autômatos e conhece os meios de manipulá-los de modo a ter deles todos os serviços que teria em uma sociedade de humanos. Nessa situação, perguntam, que tipo de satisfação teria esse homem? “On peut bien croire”, dizem os autores,

qu’il se divertirait quelquefois aux divers mouvements qu’il imprimerait à ces statues; mais certainement il ne mettrait jamais son plaisir et sa gloire dans les respects extérieurs qu’il se

¹⁸ Sobre isso, ver as análises de A. Lovejoy sobre o que chama de *approbateness* e define como “a susceptibility to pleasure in, or desire for, the thought of oneself as an object of thoughts or feelings, of certain kinds, on the part of other persons” (*Reflections on Human Nature*, p. 88). Seria possível argumentar que o que está de fato envolvido nesse circuito do amor-próprio é um mecanismo reconhecido, nos séculos XVII e XVIII, como essencial para a compreensão da sociabilidade. O problema, genericamente, poderia ser expresso assim: como explicar a existência de uma comunidade entre indivíduos que, entre outras coisas, eram supostos estar fundamentalmente voltados sobre si mesmos e, muitas vezes, ser basicamente egoístas? Se o apelo ao postulado de uma sociabilidade natural era rejeitado, restava então recorrer a um mecanismo que, a partir do indivíduo e de suas características, tornasse possível pensar a constituição, entre os indivíduos, de um espaço onde se desse a formação de laços. O mecanismo do amor-próprio fornecia um modelo que se adequava perfeitamente à situação a ser explicada e às premissas de que se partia. Pensadores que se moviam em universos tão distantes entre si quanto Pascal e Mandeville lançaram mão de versões desse mecanismo em suas análises.

¹⁹ *La logique ou l'art de penser*, primeira parte, capítulo X. (Gallimard, 1992, pp. 69-75). Sobre isso, ver Marin, Louis, “Sur une société de machines dans la *Logique de Port-Royal*”, *Revue des Sciences Humaines*, 1982-1983, ns. 186-187, 159-169.

ferait rendre par elles; il ne serait jamais flatté de leurs révérences, et même il s'en laisserait aussitôt que l'on se lasse des marionnettes; de sorte qu'il se contenterait ordinairement d'en tirer les services qui lui seraient nécessaires, sans se soucier d'en amasser un plus grand nombre que ce qu'il en aurait besoin pour son usage. (p. 72)

E a conclusão aponta para aquele espaço imaginário onde Pascal já via desenrolar-se a vida social:

Ce n'est donc pas les simples effets extérieurs de l'obéissance des hommes, séparés de la vue de leurs pensées, qui sont l'objet de l'amour des ambitieux; ils veulent commander à des hommes et non à des automates, et leur plaisir consiste dans la vue des mouvements de crainte, d'estime et d'admiration qu'ils excitent dans les autres. (id.)

Falta alguma coisa em uma sociedade de autômatos. Fundamentalmente, o que ocorre — e isso fica claro no exemplo da *Lógica* — é que o circuito da sociabilidade quebra-se quando o indivíduo não se vê mais como objeto dos pensamentos e dos sentimentos do outro e, portanto, a motivação que representava sua necessidade de estima pára de funcionar. Fica claro também que a explicação da vida social pela mera utilidade, ou seja, pelo fato de que os indivíduos têm necessidades complexas que só podem ser satisfeitas em cooperação, não é suficiente. Já antes de todos, Hobbes afirmava que o homem busca a sociedade não só pelo lucro, mas também pela honra. E Rousseau, por sua vez, como vimos, argumenta que as necessidades são mais próprias a afastar do que a unir os homens. E aqui ganha todo seu sentido aquela passagem, já citada, da oitava *Promenade*, em que Rousseau dizia reconhecer seus contemporâneos apenas como seres mecânicos. Posta lado a lado com o trecho citado da *Lógica de Port-Royal* e após as análises dos tipos de sociabilidade que se originam no sistema das necessidades ou no sistema das paixões, a imagem usada por Rousseau ganha peso. Uma sociedade onde o circuito do reconhecimento — e do amor-próprio — está interrompido pode até mesmo manter-se através de laços de dependência: mas nenhum laço moral ou social pode surgir entre seres incapazes de ter intenções ou reagir às intenções dos outros — em outros termos, incapazes de serem movidos por paixões²⁰.

O exame da situação do indivíduo em relação leva-nos a acrescentar aos elementos que o constituem este novo sentimento, que é também uma nova forma de relacionar-se consigo mesmo, o amor-próprio. Tomado no sentido que tentamos descrever, o amor-próprio é um elemento essencial da compreensão rousseauiana do indivíduo — não só do indivíduo corrompido, mas, em geral, do indivíduo enquanto é capaz de estabelecer laços com outros. Mas a análise do amor-próprio em Rousseau recobre também um outro conjunto de temas. É preciso

²⁰ É interessante notar que, na medida em que Rousseau olha mais “generosamente” para seus contemporâneos, vendo-os não como autômatos, mas como seres sensíveis (como o homem natural via os outros como “animais de outra espécie”), o circuito da piedade volta imediatamente a funcionar. Ele diz em um fragmento: “Il n’y a plus ni affinité ni fraternité entre eux et moi, ils m’ont renié pour leur frère et moi je me fais gloire de les prendre au mot. Que si néanmoins je pouvois remplir encore envers eux quelque devoir d’humanité je le ferois sans doute, non comme avec mes semblables mais comme avec des êtres souffrants et sensibles qui ont besoin de soulagement. Je soulagerois de même et de meilleur cœur encore un chien qui souffre” (OC I, 1168)

procurar entender agora a negatividade geralmente associada por Rousseau a esse sentimento. O amor-próprio, apesar desse comprometimento essencial com a própria constituição da vida em sociedade, é também denunciado por ele como o princípio mesmo de corrupção nas sociedades. Que características Rousseau associa a essa negatividade? O amor-próprio pode assumir duas formas negativas, a primeira relacionada diretamente com a corrupção do princípio do amor de si e a segunda, com a sua proximidade da opinião e da dissimulação.

A forma eminentemente negativa do amor-próprio, a que faz dele de fato uma corrupção do amor de si, isto é, do interesse que cada um tem em si mesmo, é uma forma especialmente exacerbada de egoísmo. Lembremos a definição de egoísmo dada no segundo *Dialogue* (OC I, 851-852) e citada acima: o egoísmo define-se, por assim dizer, posicionalmente. O verdadeiro egoísta não é aquele que só se ocupa de si mesmo, mas aquele que, preocupado exclusivamente com a posição relativa que ocupa face aos demais, tem como ocupação principal “deslocar” os outros, buscando, naturalmente, a primeira posição. O amor de si, por sua vez, diz Rousseau, concentra o indivíduo sobre si mesmo e não põe ninguém ao lado, acima ou abaixo de ninguém. Desse modo, o verdadeiro egoísta — e só isto já basta para torná-lo essencialmente mau — ocupa-se de fato mais dos outros do que de si mesmo.

O conceito de estima, no sentido de estimação, estabelecimento de preferências, é naturalmente invocado, como vimos, quando tentamos pensar ou representar essa esfera comum. Descrevendo a entrada de *Émile* na sociedade, Rousseau diz:

Mon *Émile* n'ayant jusqu'à présent regardé que lui-même, le premier regard qu'il jette sur ses semblables le porte à se comparer avec eux; et le premier sentiment qu'excite en lui cette comparaison, est de désirer la première place. Voilà le point où l'amour de soi se change en amour-propre, et où commencent à naître toutes les passions qui tiennent à celle-là. Mais pour décider si celles de ces passions qui domineront dans son caractère, seront des passions de bienfaisance et de commisération, ou d'envie et de convoitise, il faut savoir à quelle place il se sentira parmi les hommes, et quels genres d'obstacles il pourra croire avoir à vaincre, pour parvenir à celle qu'il veut occuper. (OC IV, 523-524)

O espaço comum é todo ele estruturado em torno da idéia de valor. É todo ele constituído de “lugares”, de posições. É um efeito, digamos, natural do amor-próprio (nesse caso, como sugere o texto, uma modificação do amor de si, a qual, podemos supor, guarda ainda as principais características desse amor, ou seja, referência primária a si mesmo e impulso em direção à preservação e à realização de si mesmo) buscar sempre o lugar que lhe parece preferível. A degeneração desse impulso é propriamente o egoísmo: o desejo de que todos prefiram a mim, em detrimento do interesse que têm em si mesmos. O egoísta não é aquele que busca seu lugar e, uma vez lá, ocupa-se exclusivamente de si mesmo: é aquele que quer fazer todos os lugares girar em torno de si mesmo, é aquele que quer apresentar-se como o seu centro.

Nesses termos, em torno da noção de egoísmo tal como definida no segundo *Dialogue*, o contraste entre amor de si e amor-próprio ganha um novo contorno. Rousseau resume no *Émile*:

L'amour de soi, qui ne regarde qu'à nous, est content quand nos vrais besoins sont satisfaits; mais l'amour-propre, qui se compare, n'est jamais satisfait, n'est jamais content et ne sauroit

l'être, parce que ce sentiment, en nous préférant aux autres, exige aussi que les autres nous préfèrent à eux, ce qui est impossible. (OC IV, 493)

Como egoísmo, o amor-próprio é, por definição, insaciável:

L'amour-propre est toujours irrité ou mécontent, parce qu'il voudrait que chacun nous préférât à tout et à lui-même, ce qui ne se peut: il s'irrite des préférences qu'il sent que d'autres méritent, quand même ils ne les obtiendroient pas: il s'irrite des avantages qu'un autre a sur nous, sans s'apaiser par ceux dont il se sent dédomagé. Le sentiment de l'infériorité à un seul égard empoisonne alors celui de la supériorité à mille autres, et l'on oublie ce qu'on a de plus pour s'occuper uniquement de ce qu'on a de moins. Vous sentez qu'il n'y a pas à tout cela de quoi disposer l'âme à la bienveillance (OC I, 806)

O amor-próprio como egoísmo tende necessariamente à ilimitação e funda, assim, um impulso que poderíamos chamar de tirânico²¹. E esse impulso, por sua vez, implica uma determinada atitude ou postura diante dos demais — postura essencialmente negativa, negadora da existência moral autônoma do outro. Vejamos mais de perto essas duas características.

“C'est une disposition naturelle à l'homme de regarder comme sien tout ce qui est en son pouvoir”, diz Rousseau, um pouco surpreendentemente, e continua: “En ce sens le principe de Hobbes est vrai jusqu'à un certain point; multipliez avec nos desirs les moyens de les satisfaire, chacun se fera le maître de tout” (OC IV, 314)²². Este é o movimento natural do amor de si ou, na medida em que é uma modificação desse primeiro sentimento, também do amor-próprio: ele tende sempre em direção daquele estado que o indivíduo representa como preenchendo todos os requisitos de seu bem-estar e de sua realização individual. A estrutura básica das necessidades, dos desejos e das forças é que oferece a esse impulso uma limitação. Mas uma vez ignorado esse limite, o impulso natural transforma-se em vontade tirânica. Lembremos a caracterização do homem em sociedade feita na nota IX do segundo *Discours*: “après de longues prospérités, après avoir englouti bien des trésors et desolé bien des hommes, mon Héros finira par tout égorger jusqu'à ce qu'il soit l'unique maître de l'Univers” (OC III, 203). Liberado de seus limites, o impulso que dirige naturalmente o indivíduo ao seu próprio bem-estar torna-se imperioso, tirânico, sobretudo violento e, virtualmente, mortal²³.

Essa negatividade, embutida no seio mesmo do movimento naturalmente positivo de preservação de si mesmo, reproduz-se no domínio dos afetos. O interesse que o indivíduo tem em

²¹ Vale lembrar aqui o que Rousseau diz sobre o choro das crianças no livro I do *Émile*. Ele diz: “De ces pleurs qu'on croiroit si peu dignes d'attention naît le premier rapport de l'homme à tout ce qui l'environne: ici se forge le premier anneau de cette longue chaîne dont l'ordre social est formé” (OC IV, 286). Na forma que começa a adquirir esses choros já se pode detectar as tendências tirânicas do amor-próprio, estimuladas pelas reações dos adultos que cercam a criança.

²² Sobre essa convergência aparente com Hobbes, que esconde a divergência mais profunda entre os dois, ver Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, pp. 137-141. Esse trecho que viemos de citar encontra-se no contexto da discussão, no início do livro II do *Émile*, das noções de força e fraqueza em suas relações com as idéias de felicidade e liberdade, discussão a que deve ser naturalmente remetido.

²³ Sobre a essência tirânica do amor-próprio, ver ainda OC I, 890-891. Apenas de passagem, vale lembrar as análises de Elias Canetti sobre o sobrevivente e a essência do poder, em *Massa e poder*.

si mesmo pode, no limite, se fossem eliminados todos os seus freios, inclusive o da piedade, manifestar-se como negação da existência do outro, como sua eliminação ou morte. No nível dos afetos, esse impulso (que, como vimos, na sua forma mais simples e originária, é a fonte primária dos apegos) pode transformar-se em sensibilidade negativa, ou seja, como já vimos, uma que se define não pela capacidade de ligar-se aos demais, mas por uma postura diante deles que implica repulsão e negação. Como egoísmo e vontade tirânica, o amor-próprio, no plano dos afetos, implica negar a presença significativa, moral, do outro, que passa a ser visto não mais como oferecendo, por seu estatuto de ser moral, um limite às ações e aos desejos do indivíduo, mas, sim, como mero obstáculo a ser contornado ou, em caso de resistência persistente, simplesmente destruído.

É nos *Dialogues* que esse tipo de negatividade associada ao amor-próprio é mais extensivamente tratada. A descrição do mundo ideal no início do primeiro *Dialogue* propõe uma dinâmica das paixões em que a noção de obstáculo é justamente importante:

Les passions primitives, qui toutes tendent directement à notre bonheur, ne nous occupent que des objets qui s'y rapportent et n'ayant que l'amour de soi pour principe sont toutes aimantes et douces par leur essence: mais quand, détournées de leur objet par des obstacles, elles s'occupent plus de l'obstacle pour l'écarter que de l'objet pour l'atteindre, alors elles changent de nature et deviennent irascibles et haineuses, et voila comment l'amour de soi, qui est un sentiment bon et absolu, devient amour-propre; c'est-à-dire, un sentiment relatif par le quel on se compare, qui demande des préférences, dont la jouissance est purement négative, et qui ne cherche plus à se satisfaire par notre propre bien, mais seulement par le mal d'autrui. (OC I, 669)

A negatividade do amor-próprio como egoísmo está primariamente, ao contrário do que se poderia talvez pensar, em que esse sentimento perde sua direção originária, sua referência básica ao próprio indivíduo. E esse desvio primário gera, em seguida, o movimento tipicamente negativo que caracteriza o amor-próprio: a negação do outro. É preciso notar que o mal, apesar das declarações mais radicais de Rousseau, não está propriamente na comparação nem mesmo no desejo de ser estimado, de atrair a preferência, mas, sim, no tipo de reação ao outro que esse conjunto de sentimentos, impulsos ou desejos provoca. O mal não está do lado do impulso originário (pelo menos não enquanto ele mantém sua orientação primitiva), mas do lado da reação — ou, segundo a definição que sugerimos antes, das paixões. Um mesmo impulso, dependendo de sua orientação, pode dar origem a reações ou a paixões diferentes, que, por sua vez, implicam diferentes maneiras que tem o indivíduo de posicionar-se diante dos outros (e, nesse posicionamento, representá-los).

Abramos aqui um rápido parêntese. A teoria rousseauiana das paixões classifica-as em quatro categorias, distribuídas em dois pares de oposições. Rousseau fala, primeiramente, em paixões naturais e paixões artificiais. Inicialmente, a oposição “natural”/“artificial” pareceria remeter a um critério de origem. Mas, diz Rousseau, todas as paixões, em certo sentido, têm sua origem no mesmo mecanismo dinâmico básico da natureza humana, que se exprime originalmente no amor de si. A oposição começa a funcionar quando avaliamos o curso do desenvolvimento das paixões. Ao impulso originário, diz Rousseau, são acrescentados “mille ruisseaux étrangers”, que

terminam por desnaturá-lo. É nos efeitos da paixão que essa desnaturação é mais facilmente perceptível. Assim, é segundo os seus efeitos que devemos examinar uma paixão para decidir de sua naturalidade ou artificialidade. Para ser natural, uma paixão precisa, antes de mais nada, satisfazer a um critério fundamental: ela deve ser um “instrumento de liberdade” ou de conservação do indivíduo, isto é, não pode tender a subjugar (devemos entender: anular a vontade) ou a destruir aqueles afetados por ela (cf. OC IV, 491).

Essa classificação desdobra-se em outra, que a completa e, em certa medida, torna-a mais precisa. As paixões, dissemos, têm todas elas sua origem no impulso fundamental que se manifesta primariamente como amor de si. Mas esse mesmo impulso está sujeito a variações, a apresentar mais de uma forma. Aplicando então sua distinção entre amor de si e amor-próprio (como egoísmo), Rousseau propõe uma nova classificação das paixões: elas podem ser *aimantes*, *attirantes* e *douces*, ou *haineuses*, *repoussantes* e *cruelles*, conforme tenham sua origem, respectivamente, no amor de si ou no amor-próprio (cf. OC IV, 506 e OC I, 805). Essa classificação repousa, finalmente, no tipo de sensibilidade que corresponde a cada um desses sentimentos e nos efeitos atrativos ou repulsivos associados a ela. O amor de si é naturalmente expansivo e atrativo, o amor-próprio, como egoísmo, é essencialmente limitador e repulsivo. Essa classificação das paixões como atrativas ou repulsivas inclui, assim, a atitude básica que o indivíduo assume diante do outro, o que a torna mais facilmente articulável com a definição de paixão que sugerimos antes.

Retomemos agora o fio de nossa análise do amor-próprio, em seu sentido negativo. A primeira negatividade do amor-próprio foi, assim, identificada como egoísmo, ou seja, um predomínio das paixões repulsivas sobre as atrativas, o que implica o predomínio de relações negativas ao outro sobre a relação positiva consigo mesmo. O amor-próprio como egoísmo não é amor de si mesmo, mas ódio dos outros. A sociabilidade resultante desse tipo de sentimento é essencialmente marcada pelo conflito e pela oposição — mas também, ao mesmo tempo, por uma série de procedimentos de dissimulação. E o tema da dissimulação leva-nos agora a um segundo sentido negativo do amor-próprio.

Uma das maneiras de entender, como sugerimos antes, essa idéia de amor-próprio leva em conta o fato de que cada indivíduo tem consciência de que os outros possuem dele uma imagem. É a relação a si mesmo, dissemos, através dessa imagem de si mesmo que podemos chamar de amor-próprio. Essa consciência e essa relação implicam a sensibilidade do indivíduo ao fato de ser objeto dos pensamentos e dos sentimentos do outro. Tudo isso, associado ao impulso que leva cada um a desejar obter a estima ou a preferência dos demais, fundamenta um vivo interesse do indivíduo pela imagem que possui, pela “vida imaginária” que leva para os outros — ou, talvez, *nos* outros, em suas consciências.

Nesse contexto, como se sabe, o termo-chave para Rousseau é “opinião”²⁴. Existir apenas na opinião dos outros é uma acusação muito forte para Rousseau e resume, em certo sentido, sua crítica aos homens e mulheres que tomam como ideal a sociabilidade do *monde*. Essa entrega de si mesmo à opinião, que é, na verdade, uma perda de si mesmo, uma (se assim quisermos) “alienação”, é um dos grandes fantasmas de Rousseau, se não for mesmo a grande responsável pela entrada do mal que ocorre através da socialização. Mas queremos aqui sobretudo destacar um dos sintomas mais denunciados por Rousseau: a dissimulação que parece implicada — exigida mesmo — pela forma como funciona essa imersão na opinião.

Em sua relação com a opinião, o amor-próprio assume a forma de orgulho, vaidade e, sobretudo, “furor de distinguir-se”:

Je remarquerois combien ce désir universel de réputation, d'honneurs, et de préférences, qui nous dévore tous, exerce et compare les talents et les forces, combien il excite et multiplie les passions, et combien rendant tous les hommes concurrents, rivaux ou plutôt ennemis, il cause tous les jours de revers, de succès, et de catastrophes de toute espèce en faisant courir la même lice à tant de Prétendants: Je montrerois que c'est à cette ardeur de faire parler de soi, à cette fureur de se distinguer qui nous tient presque toujours hors de nous mêmes, que nous devons ce qu'il y a de meilleur et de pire parmi les hommes, nos vertus et nos vices, nos Sciences et nos erreurs, nos Conquérans et nos Philosophes, c'est-à-dire, une multitude de mauvaises choses sur un petit nombre de bonnes. (OC III, 189)

É esse desejo furioso de distinção a qualquer preço que Rousseau implica em sua crítica geral à ciência, às técnicas e, sobretudo, à filosofia. É o amor-próprio, nesse sentido, ou seja, como “furor de distinguir-se”, que está no centro do cortejo de vícios que acompanha o desenvolvimento do gosto pelas artes, pelas letras e pela filosofia²⁵. No trecho acima, essa “fúria de distinguir-se” é associada à multiplicação dos desejos e tudo o que isso implica com relação ao estado da liberdade e da felicidade do indivíduo. Mas há uma outra implicação, talvez mesmo mais séria, na medida em que o risco de corrupção corrido pelo indivíduo é mais grave: a “fúria de distinguir-se” está essencialmente implicada com a dissimulação. O desejo furioso de monopolizar as preferências, distinguindo-se a qualquer preço, submete incondicionalmente o indivíduo à opinião. Mas a opinião, por sua própria natureza, é incapaz de distinguir entre o que “é realmente” e o que apenas aparenta ser: é incapaz de distinguir o ser do parecer — mesmo porque só é capaz de aplicar-se à aparência; à opinião basta a aparência para estabelecer sua ordem de preferências, o que implica que, para ser estimado por ela, não é necessário “ser realmente”, mas apenas parecer ser. Rousseau conclui:

Voilà donc toutes nos facultés développées, la mémoire et l'imagination en jeu, l'amour propre intéressé, la raison rendue active et l'esprit arrivé presqu'au terme de la perfection, dont il est susceptible. Voilà toutes les qualités naturelles mises en action, le rang et le sort de chaque homme établi, non seulement sur la quantité des biens et le pouvoir de servir ou de nuire, mais

²⁴ Sobre isso, ver Shklar, *Men and Citizens*, Cambridge, UP, 1969, p. 75ss.

²⁵ Apenas um exemplo, tirado do Prefácio de *Narcisse*: “Le goût des lettres qui naît du désir de se distinguer, produit nécessairement des maux infiniment plus dangereux que tout le bien qu'elles font n'est utile” (OC II, 965).

sur l'esprit, la beauté, la force ou l'adresse, sur le mérite ou les talens, et ces qualités étant les seules qui pouvoient attirer de la considération, il falut bientôt les avoir ou les affecter; il falut pour son avantage se montrer autre que ce qu'on étoit en effet. Etre et paroître devinrent deux choses tout à fait différentes, et de cette distinction sostirent le faste imposant, la ruse trompeuse, et tous les vices qui en sont le cortége. (OC III, 174)

Como a primeira negatividade do amor-próprio, relacionada à direção a que aponta a sensibilidade, esta segunda também afeta essencialmente o indivíduo. A denúncia que Rousseau faz da dissimulação, implicando o amor-próprio, tem consequências importantes para o problema da comunicação e, em geral, da expressividade no convívio social²⁶. Aqui tocamos mais um ponto em que as reflexões de Rousseau encontram sua crítica ao teatro. Começemos, portanto, por evocar sua crítica do “talento do ator” na *Lettre à d'Alembert* antes de voltar às conexões entre amor-próprio e dissimulação.

Em uma das passagens mais célebres de sua *Lettre à d'Alembert*, Rousseau descreve assim a arte do ator:

Qu'est-ce que le talent du comedien? L'art de se contrefaire, de revêtir un autre caractère que le sien, de paroître différent de ce qu'on est, de se passionner de sang-froid, de dire autre chose que ce qu'on pense aussi naturellement que si l'on le pensoit réellement, et d'oublier enfin sa propre place à force de prendre celle d'autrui. (OC V, 73)

Posto nesses termos, o talento do ator não difere substancialmente da arte do homem sociável, “toujours hors de lui” (OC III, 193) ou do homem do mundo, “tout entier dans son masque” (OC IV, 515). Ator ou homem do mundo, sua arte tem um fundamento comum: para ambos, sua maneira de ser enraiza-se no amor-próprio, no sentido que estamos aqui considerando, relacionado à dissimulação e ao controle das aparências. A crítica de Rousseau aqui destaca um aspecto do caráter reflexivo do amor-próprio. Como sensibilidade que tem o indivíduo à imagem que o outro possui dele, o amor-próprio favorece o distanciamento de si próprio. O mecanismo implicado pelo sentimento de amor-próprio permite que o indivíduo passe a ver-se como uma espécie de personagem que pode ser construído, modelado de acordo com os requisitos que o farão atrair as preferências. É assim que ator e homem do mundo valem-se do mesmo mecanismo para exercer seus talentos — que, para Rousseau, é um só: o talento de dissimular. Dissimular significa fundamentalmente controlar as aparências. O ator, como o homem do mundo, dissimula, joga com as aparências, instala-se essencialmente (porque é isso que o define) na rachadura provocada pela sociedade na unidade do ser e do parecer. E mantém-se aí porque é, por excelência, nos termos mesmos de Rousseau, o homem da reflexão. É o autodistanciamento permitido pela reflexão que dá ao ator — e ao homem do mundo — o espaço para exercitar sua arte. Mas mais interessante do que o papel da reflexão é o enraizamento da crítica rousseauiana da arte da dissimulação do ator e do homem do mundo em sua teoria da sensibilidade.

²⁶ Sobre tudo o que se segue, ver Starobinski, Jean, *Latransparence...*, cap. VI, especialmente pp. 168-200. Ver também Sennett, R. *The Fall of Public Man*, segunda parte, capítulo 6.

Vimos que Rousseau reconhece dois tipos radicalmente opostos de sensibilidade moral, que é propriamente a responsável por estabelecer uma relação entre dois indivíduos. Imaginemos, agora, dois indivíduos, um movido primariamente pela sensibilidade positiva, dominado pelo amor de si (e pela piedade, que o acompanha sempre), outro movido exclusivamente pela sensibilidade negativa, dominado pelo amor-próprio negativo, pelo desejo furioso de distinguir-se e pelo desejo ilimitado de “tudo estrangular”. Cada um desses indivíduos vai apresentar-se de forma radicalmente diferente diante dos outros. Em uma passagem do segundo *Dialogue*, Rousseau compara-os explicitamente:

Le premier art de tous les méchans est la prudence, c'est à dire la dissimulation. Ayant tant de desseins et de sentimens à cacher, ils savent composer leur extérieur, gouverner leurs regards, leur air, leur maintien, se rendre maitres des apparences. Ils savent prendre leurs avantages et couvrir d'un vernis de sagesse les noires passions dont ils sont rongés. Les cœurs vifs sont bouillans, emportés, mais tout s'évapore au dehors; les méchans sont froids, posés, le venin se dépose et se cache au fond de leurs cœurs pour n'agir qu'en tems et lieu: jusqu'alors rien ne s'exhale, et pour rendre l'effet plus grand ou plus sûr ils le retardent à leur volonté. (OC I, 861)

Essa diferença repousa, em última análise, na diferença de sensibilidade. Sensibilidade positiva equaciona-se não só com bondade, mas também com naturalidade ou espontaneidade. Por sua vez, sensibilidade negativa iguala-se a maldade e reflexão (mais precisamente, com um autodomínio refletido e calculado a partir do interesse próprio). Rousseau continua:

Ces différences ne viennent pas seulement des tempéramens, mais aussi de la nature des passions. Celles des cœurs ardents et sensibles étant l'ouvrage de la nature se montrent en dépit de celui qui les a; leur première explosion purement machinale est indépendante de sa volonté. Tout ce qu'il peut faire à force de résistance est d'en arrêter le cours avant qu'elle ait produit son effet, mais non pas avant qu'elle se soit manifestée ou dans ses yeux, ou par sa rougeur, ou par sa voix, ou par son maintien, ou par quelque autre signe sensible.

Mais l'amour-propre et les mouvemens qui en dérivent n'étant que des passions secondaires produites par la reflexion n'agissent pas si sensiblement sur la machine. Voila pourquoi ceux qui ces sortes de passions gouvernent sont plus maitres des apparences que ceux qui se livrent aux impulsions directes de la nature. (id.)

Em suma, a arte do homem mau é a arte do ator. De fato, quem, senão o ator, pode melhor ser definido como “senhor das aparências”? Quem, senão o ator, tem o talento de “compor seu exterior, governar seus olhares, seu ar, seu porte”? A crítica da dissimulação, completada com um exame dos seus fundamentos psicológicos e antropológicos, fornece a base comum para a crítica moral ao ator e a análise do homem do mundo.

Um dos traços característicos de Rousseau, implicado por essa análise, é a afirmação de um corte radical entre o que é “natural” e o que é “artificial”. O exame do amor-próprio em sua conexão com a dissimulação implica uma acusação do artifício em favor da naturalidade. O artifício, por sua vez, é equacionado à reflexão, que implica um distanciamento, um afastamento de si mesmo. A naturalidade, em contraste, marca-se pela imediatidade, pela irreflexão, pela espontaneidade e pela simplicidade: “C'est dans les bagatelles que le naturel se découvre”, diz ele no *Émile*. Já vimos que um dos princípios do juiz imparcial, propostos, nos *Dialogues*, por “Rousseau”, em sua busca pelo verdadeiro caráter, aponta a vida privada como o lugar onde o

indivíduo deixa-se finalmente ver como ele realmente é, porque é lá que “le ressort de l’attention se relâche, et qu’oubliant le reste du monde on se livre à l’impulsion du moment” (OC I, 794). Nesses momentos, qualquer “circunstância imprevista” desvela o homem: “un homme ardent n’a pas le tems de se déguiser, (...) le premier mouvement de la nature prévient toute réflexion” (OC I, 795). O verdadeiro caráter do indivíduo, marcado diretamente por seu natural, mostra-se no momento em que ele adere totalmente a si mesmo, não lhe sobrando espaço para tomar suas distâncias.

A naturalidade tem ainda outra marca. Lembremos agora a oposição, sugerida em uma das cartas que Saint-Preux escreve em sua estada em Paris, entre caráter e interesse. Saint-Preux dizia: “Il n’est point nécessaire de connoître le caractere des gens, mais seulement leurs intérêts, pour deviner à peu près ce qu’ils diront de chaque chose” (OC II, 233). O sentido da oposição caráter-interesse parece claro: enquanto o caráter individualiza e dá a verdadeira medida do indivíduo, o interesse mascara, lança uma uniformidade enganosa sobre os indivíduos. O interesse é a “razão comum” da sociedade (ou da *coterie*) a que alguém pertence. É a voz da roupa — do uniforme: “c’est pour ainsi dire son habit et non pas lui qui a un sentiment” (id.) — e, desse modo, pode ser trocado com a mesma facilidade com que se trocam as vestes. Desde o *Discours sur les sciences et les arts* Rousseau denuncia a “vil e enganosa uniformidade” imposta pela “arte de agradar”, que transforma a sociedade em um “rebanho” (cf. OC III, 8). Por trás dessa denúncia, há antes de mais nada a percepção de Rousseau de uma verdadeira lógica da predação subjacente às relações sociais, em particular no mundo (Saint-Preux, como, antes dele, o próprio Jean-Jacques, sente-se, em Paris, a vítima de “mille especes de pieges que la politesse tend à la bonne fois rustique”; cf. OC II, 232). Entre os homens e mulheres do mundo, a polidez e as máscaras são como armadilhas ou estratégias de caça. E quem finalmente ressurge por debaixo da “máscara do interesse” é o mesmo homem tirânico, movido pelo amor-próprio a “tudo estrangular até que ele seja o único mestre do universo”.

Essa oposição põe, enfim, em evidência uma outra marca da naturalidade: o natural é o não-uniforme, o original. O artifício, por sua vez, é anulador das diferenças e fatal para a originalidade. Isso permite a Rousseau operar uma inversão. Para os habitantes das grandes capitais, a vida provinciana parece estúpida, estagnada, vegetal. Nada mais errado, diz Rousseau:

Restez quelque tems dans une petite ville, où vous aurez cru d’abord ne trouver que des automates. Non seulement vous y verrez bientôt des gens beaucoup plus sensés que vos singes des grandes villes; mais vous manquerez rarement d’y découvrir dans l’obscurité quelque homme ingénieux qui vous surprendra par ses talens, par ses ouvrages. (OC V, 55)²⁷

Mas o ponto mais importante diz respeito às marcas da naturalidade na linguagem. Como é possível tornar essa naturalidade realmente expressiva sem recorrer a artifícios e convenções?

²⁷ Ver ainda *Nouvelle Héloïse*, OC II, 554: “Croiriez-vous que l’entretien même des paysans a des charmes pour ces ames élevées avec qui le sage aimeroit à s’instruire? Le judicieux Wolmar trouve dans la naïveté villageoise des caracteres plus marqués, plus d’hommes pensans par eux-mêmes que sous le masque uniforme des habitans des villes, où chacun se montre comme sont les autres, plutôt que comme il est lui-même”.

Voltemos mais uma vez ao exemplo de Saint-Preux em Paris. Vimos como, ao entrar no “vaste désert du monde” o jovem suíço sente-se paradoxalmente solitário. Seu problema é claramente o não-reconhecimento dos signos, é o não-compartilhamento dos códigos que dão sentido à vida no mundo. “Je n’entends point la langue du pays”, vimos Saint-Preux dizer, “et personne ici n’entend la mienne” (OC II, 231). De um lado, está o “jargão do mundo”, que “n’est qu’un vain formulaire” e do qual “il faut avoir la clé pour l’entendre” (cf. OC II, 248). De outro, como define Julie, “le tendre langage de l’amitié”, que “a peu besoin du secours des paroles” (cf. id., 258).

Vimos também como Rousseau, na descrição do mundo ideal que dá no primeiro *Dialogue*, refere-se à maneira como seus habitantes expressam-se (cf. OC I, 672). A expressão desses seres, diz Rousseau, reflete imediatamente as modificações de suas almas — tem, portanto, a marca da naturalidade. E Rousseau caracteriza a marca (*l’empreinte*) que essas modificações provocam na expressão como um “signo” de tipo especial. Esse “signo” possui três características que o tornam especial. Em primeiro lugar, é um sinal através do qual “les initiés se reconnoissent entre eux”. Em segundo lugar, esse signo característico da expressão dos habitantes desse mundo ideal, diz Rousseau, “n’agit qu’au niveau de sa source, et que, quand il ne part pas du cœur de ceux qui l’imitent, il n’arrive pas non plus aux cœurs faits pour le distinguer”. Finalmente, em terceiro lugar, e em função dessa maneira de agir apenas “ao nível de sua fonte”, ou seja, ao nível do coração, esse signo, diz Rousseau, “ne peut se contrefaire”. Mais ainda, precisa Rousseau, “il est vrai dès qu’il est senti”. Uma expressão marcada por um signo que “ne peut se contrefaire” (e *contrefaire* pode significar tanto falsificar quanto, simplesmente, reproduzir por imitação), é única, irrepetível, insubstituível — e também sempre verdadeira: o signo só existe quando sentido (agindo no coração); dizer que ele é verdadeiro logo que sentido significa dizer que, uma vez reconhecido como tal, o signo é sempre necessariamente verdadeiro.

Mas não estaria Rousseau aqui apenas trocando um jargão por outro, a língua de iniciados do mundo pela dos iniciados do mundo ideal? Esse é um ponto importante. O signo age apenas “au niveau de sa source”, ou seja, só quando, partindo do coração daquele que o exprime, encontra outro coração da mesma qualidade (“fait pour le distinguer”). O reconhecimento desse signo está ligado a uma qualidade das almas ou dos corações. Seu sentido independe de uma convenção. Está, por assim dizer, nos interstícios da linguagem²⁸. Um outro mundo ideal, igualmente habitado por almas excepcionais, descrito dessa vez na *Nouvelle Héloïse*, pode fornecer inúmeros exemplos desse tipo de expressão. Saint-Preux lembra a Julie:

Te souvent-il, ma Julie, comment en soupant chez ta Cousine ou chez toi, nous savions, en dépit de la contrainte et du mystère, faire tomber l’entretien sur des sujets qui eussent du rapport à nous, et comment à chaque réflexion touchante, à chaque allusion subtile, un regard plus vif qu’un éclair, un soupir plutôt deviné qu’aperçu, en portoit le doux sentiment d’un cœur à l’autre. (OC II, 248)

²⁸ Em certo sentido, é a música, tal como Rousseau a entende, que fornece o exemplo mais próximo do que seria essa expressão característica do *monde idéal*.

Essa comunicação das *belles âmes* reproduz exatamente as mesmas características da expressão característica do *monde idéal*. O mesmo tipo de comunicação é evocada por Saint-Preux a propósito de uma *matinée à l'anglaise* que passa, junto com seus anfitriões, em Clarens:

Que les delices de cet état sont connues de peu de gens! Je n'ai vu personne en France en avoir la moindre idée. La conversation des amis ne tarit jamais, disent-ils. Il est vrai, la langue fournit un babil facile aux attachemens médiocres. Mais l'amitié, Milord, l'amitié! sentiment vif et céleste, quels discours sont dignes de toi? Quelle langue ose être ton interprète? Jamais ce qu'on dit à son ami peut-il valoir ce qu'on sent à ses côtés? Mon Dieu! qu'une main serrée, qu'un regard animé, qu'une étreinte contre la poitrine, que le soupir qui la suit disent de choses, et que le premier mot qu'on prononce est froid après tout cela! (OC II, 558)

E mais adiante Saint-Preux ainda completa: "Que de choses se sont dites sans ouvrir la bouche! Que d'ardens sentimens se sont communiqués sans la froide entremise de la parole!" (id., 560).

Uma alusão sutil, um olhar que é como um raio, um suspiro adivinhado, um aperto de mãos, um abraço — eis os signos visíveis dessa linguagem imediata, do coração. Essa é uma língua que não pede interpretação. Seus signos não são lidos, são sentidos. Ademais, são marcados pela univocidade absoluta: uma vez reconhecidos, isto é, sentidos, são imediatamente tomados pelo que são verdadeiramente. Certo, essa é uma linguagem de iniciados, reconhece Rousseau, mas não no mesmo sentido em que o é também o jargão do mundo. Ao contrário desse jargão, os signos da linguagem do coração não necessitam de uma chave para serem compreendidos. O que caracteriza o iniciado na linguagem do coração não é a posse de um código, mas a posse de uma qualidade: sua alma é "diferentemente modificada", como diz Rousseau a propósito dos habitantes do mundo ideal. E essa diferença consiste justamente na ausência do amor-próprio entendido negativamente, com tudo o que representa: distanciamento de si mesmo, egoísmo, maldade, paixões odiosas.

Retornemos agora ao exemplo do ator. Toda sua arte consiste em fazer crer, através do controle das aparências. Seu talento funda-se sobre a verossimilhança, que, no entanto, só pode ser conseguida pelo artifício — pela contrafacção. Ora, os signos da linguagem do coração não podem ser contrafeitos. Imitá-los é necessariamente falsificá-los quando, como diz Rousseau, não partem do coração daqueles que o imitam (ou, antes, aqui, que o usam). O verossimilhante é, portanto, simplesmente não-verdadeiro. Do mesmo modo, o *homme du monde* age de modo a fazer crer: fazer crer que é virtuoso, fazer crer que é amigo, fazer crer que é devoto. Mas há aqui uma diferença importante entre os dois. O que, no jogo do ator, é simplesmente não-verdadeiro (de acordo com o critério da "fonte" do que ele exprime), nos atos do *homme du monde* pode tornar-se propriamente uma mentira, se a intenção de enganar está presente. Lembremos a definição da mentira que aparece na quarta *Promenade*: "Dire faux n'est mentir que par l'intention de tromper" (OC I, 1029). E a intenção de algum modo estará sempre lá naquele que é "pétri d'amour-propre". Há aqui uma passagem de nível que, na verdade, apenas completa e confirma as premissas comuns às análises do teatro e da vida no *monde*.

Ainda no domínio da expressão marcada pela naturalidade, é interessante voltarmos rapidamente nossa atenção para um outro fenômeno social que Rousseau descreve também na *Lettre à d'Alembert*. Dissemos que o lugar por excelência da expressão marcada pela naturalidade é o domínio das relações íntimas, onde os sentimentos são expressos e compartilhados sem necessariamente passar pelo intermédio das palavras. É “le tendre langage de l'amitié”, dispensando qualquer outro meio que não os signos naturais dos afetos. Mas há ao menos uma ocasião pública em que a naturalidade e a expressividade natural conduzem as coisas: trata-se da festa, tal como Rousseau a descreve em sua carta sobre os espetáculos.

A festa, costuma-se repetir, é o espetáculo ideal para Rousseau. É o espetáculo próprio das Repúblicas, ele diz na *Lettre à d'Alembert*. O que garante à festa pública esse estatuto ideal? O que lhe garante isso, como se sabe, é a ausência de representação: nas festas públicas, são os espectadores que se dão em espetáculo; eles próprios são os atores: “Donnez les Spectateurs en Spectacle; rendez-les acteurs, afin que tous en soient mieux unis” (OC V, 115). O que Rousseau sugere é que, eliminando-se a distância da representação, aumenta-se a ação da sensibilidade atrativa e expansiva e, assim, ele acredita, a união entre os indivíduos²⁹. O que surge na festa é algo mais forte do que um simples sentimento de comunidade. O que ocorre, segundo Rousseau, é uma identificação quase especular: cada um vê e ama a si mesmo no outro. Nem mesmo o meio lingüístico torna-se necessário: a alegria comunica-se por outros meios. Relembrando os festivais de sua cidade natal, Rousseau descreve como essas festas alteravam os genebrinos:

On ne le reconnoît plus; ce n'est plus ce peuple si rangé qui ne se départ point de ses règles économiques; ce n'est plus ce long raisonneur qui pèse tout, jusqu'à la plaisanterie, à la balance du jugement. Il est vif, gai, carressant; son cœur est alors dans ses yeux, comme il est toujours sur ses lèvres. Il cherche à communiquer sa joie et ses plaisirs; il invite, il presse, il force, il se dispute les survenans: Toutes les sociétés n'en font qu'une; tout devient commun à tous. (OC V, 116)

É esse contentamento visível, estampando o coração nos olhos, que se propaga na mesma medida em que as almas se expandem. Evocando esse mesmo estado na nona *Promenade* das *Rêveries*, Rousseau escreve:

Le bonheur n'a point d'enseigne extérieure; pour le connoître il faudroit lire dans le cœur de l'homme heureux; mais le contentement se lit dans les yeux, dans le maintien, dans l'accent, dans la démarche, et semble se communiquer à celui qui l'aperçoit. Est-il une jouissance plus douce que de voir un peuple entier se livrer à la joie un jour de fête et tous les cœurs s'épanouir aux rayons suprêmes du plaisir qui passe rapidement mais vivement à travers les nuages de la vie? (OC I, 1085)

²⁹ Seria interessante comparar a expansão proporcionada pelo compartilhamento da dor e do sofrimento, através do sentimento da piedade, e a proporcionada pelo compartilhamento da *joie publique*. Rousseau, como vimos, argumenta em favor da exemplaridade mais perfeita da primeira, baseando-se na universalidade da experiência e na maneira como os indivíduos postos em relação através da piedade posicionam-se um diante do outro (Rousseau aponta a impossibilidade de que, nessa relação, o amor-próprio venha a interferir). Mas o contágio da *joie publique* na festa, reproduzindo o esquema da expansão, presente também no caso da piedade, parece ser, para Rousseau, um exemplo mais perfeito quando passamos a ocupar o ponto de vista da comunidade e dos sentimentos que unem não só os indivíduos entre si, na comunidade, mas, também, os indivíduos à própria comunidade representada como um todo.

O mecanismo aqui é o mesmo que funcionava com a linguagem do mundo ideal: os signos da verdadeira alegria pública fazem-se reconhecer pela marca característica que portam — mas, como ser tocado por eles não é uma simples questão de sensação (há causas morais atuando na percepção e no partilhamento desses signos), “il faut avoir des yeux faits pour le voir, et un cœur fait pour le sentir”.

A festa fornece, para Rousseau, um modelo de sociabilidade quando encaramos as relações entre os indivíduos do ponto de vista da comunidade. Dentro do domínio comunitário, ou, se quisermos, cívico, a festa pública encerra idealmente as condições ótimas de convívio. E aqui, como no caso da piedade, as raízes da sociabilidade encontram-se fincadas na sensibilidade do indivíduo. Um confronto, embora parcial e genérico, pode ajudar-nos a alargar nosso entendimento do alcance das reflexões de Rousseau sobre esses temas. Tomemos o exemplo de Diderot e suas reflexões sobre temas análogos no *Paradoxe sur le comédien*³⁰.

Começamos com a evocação de Diderot de um fenômeno que poderia muito bem ser tomado como análogo à festa rousseauiana. Diz o segundo interlocutor no diálogo:

Mais si une foule d'hommes attroupés dans la rue par quelque catastrophe viennent à déployer subitement, et chacun à sa manière, leur sensibilité naturelle, sans être concertés, ils créeront un spectacle merveilleux, mille modèles précieux pour la sculpture, la peinture, la musique et la poésie. (p. 1015)

Com exceção do motivo da reunião, eis aí uma descrição que caberia perfeitamente bem à festa em Saint-Gervais, que Rousseau descreve em nota no final de sua *Lettre à d'Alembert*. A resposta do primeiro interlocutor deixa claro que é de um ponto de vista estético que está considerando essa observação, que viemos de citar, do segundo. Começa estabelecendo uma hierarquia entre esse espetáculo espontâneo e o “accord bien entendu” criado pelo artista, hierarquia que desdobra, em termos diferentes, uma outra entre a imitação e a coisa real, entre o “instant fugitif de la nature” e “un ouvrage d'art”. Nessas pares, a superioridade está claramente do lado da imitação, da obra de arte, do artifício. Tomemos aquela cena espontânea, diz o primeiro, esse derramamento de sensibilidade natural, e transportemo-la tal e qual para o palco. O resultado não será mais do que uma “étrange cacophonie”.

Mas eis que, do registro estético, o primeiro, lançando mão de uma analogia, passa ao domínio político:

Il en est du spectacle comme d'une société bien ordonnée, où chacun sacrifie de ses droits primitifs pour le bien de l'ensemble et du tout. Qui est-ce qui appréciera le mieux la mesure de ce sacrifice? Sera-ce l'enthousiaste? Le fanatique? Non, certes. Dans la société, ce sera l'homme juste; au théâtre, le comédien qui aura la tête froide. Votre scène des rues est à la scène dramatique comme une horde de sauvages à une assemblée d'hommes civilisés³¹. (p. 1016)

³⁰ *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, pp. 1003ss.

³¹ Aqui vale lembrar o paralelismo, que Starobinski aponta, entre o que a festa para Rousseau representa e o que o pacto realiza. Diz ele: “L'exaltation de la fête collective a la même structure que la volonté générale du Contrat

O paralelismo entre a forma ou a estrutura do espetáculo e a natureza do corpo social implica, ou melhor, pressupõe uma determinada maneira de entender os fenômenos da sociabilidade — e, em particular, esses fenômenos em sua conexão com a sensibilidade. Continuemos com Diderot. “La sensibilité”, diz ele, “selon la seule acception qu’on ait donnée jusqu’à présent à ce terme, est, ce me semble, cette disposition compagne de la faiblesse des organes, suite de la mobilité du diaphragme, de la vivacité de l’imagination, de la délicatesse des nerfs” (p. 1032). Nada que lembre, aparentemente, aquela sensibilidade que Rousseau chama de moral e da qual, dizia, “l’étude des paires de nerfs ne donne pas la connoissance”. No entanto, como análise de seus efeitos, ou da disposição em que põe aqueles afetados por ela, é perfeitamente aplicável ao que diz Rousseau. A definição de Diderot fundamenta-se, por sua vez, em sua teoria do “feixe de fios”. Com essa teoria, Diderot propunha-se a explicar uma série de problemas, que englobam desde a questão da formação do ser sensível até questões concernentes ao comportamento e à moral. O ponto central nessas explicações está na determinação das relações entre o que Diderot chama de “origem da rede” e suas ramificações. A razão, o julgamento, a imaginação, a loucura, a imbecilidade, a ferocidade, o instinto — todas essas qualidades, como diz Mlle de L’Espinasse no *Rêve de d’Alembert*³², “ne sont que des conséquences du rapport originel ou contracté par l’habitude de l’origine du faisceau à ses ramifications” (p. 924). A sensibilidade, em particular, é “l’extrême mobilité de certains filets du réseau”: uma vez excitados esses fios, “l’origine du réseau (...) ne sait ce qu’il devient”. A sensibilidade é “la qualité dominante des êtres médiocres”; o grande homem, ao contrário, “s’il a malheureusement reçu cette disposition naturelle, s’occupera sans relâche à l’affaiblir, à la dominer, à se rendre maître de ses mouvements, et à conserver à l’origine du faisceau tout son empire” (p. 925). Há, assim, uma tipologia, cujos extremos são, de um lado, o homem dominado pelo diafragma, o homem sensível e medíocre, e, de outro, o grande homem, o homem de gênio, cuja “origem do feixe” mantém seu domínio em qualquer circunstância. Para Rousseau, a afirmação da superioridade do homem sensível estava fundamentada em sua análise do amor-próprio e, para além disso, em uma idéia do que seja “natural”. Diderot opera uma inversão com relação aos valores de Rousseau: o homem sensível é o homem medíocre, incapaz de dizer o que é o verdadeiro, o que é o bom, o que é o belo; no limite, o homem sensível é o louco — o alienado. Ele é aquele que não se possui. Assim como para Rousseau o ator é a imagem do homem que perdeu a si mesmo, para Diderot o ator (mas também o sábio ou o filósofo, o grande homem) é o tipo ideal do homem que se possui³³.

social. La description de la joie publique nous offre l’aspect lyrique de la volonté générale: c’est l’aspect qu’elle prend en habits du dimanche. (...) La fête exprime sur le plan ‘existentiel’ de l’affectivité tout ce que le contrat formule sur le plan de la théorie du droit”. (*La transparence...*, pp. 120/121)

³² Op. cit., pp. 886ss.

³³ Há aqui um equívoco que cria um risco de incompreensão. Rousseau e Diderot concordam na caracterização do ator: para ambos, o ator é o homem que possui a si mesmo, no sentido de que, quanto mais talentoso for, maior

Na análise que Diderot desenvolve no *Paradoxe du comédien*, interessa-nos isolar dois pontos: o autodistanciamento do ator como meio de tomar posse de si mesmo e a questão da convenção e do artifício.

A tese do *Paradoxe* é de domínio comum: Diderot exige do ator aquilo mesmo que fazia Rousseau lançar seu anátema sobre ele, ou seja, “une égale aptitude à toutes sortes de caractères et de rôles”. Isso, pensa Diderot, só é possível se o ator satisfaz a duas condições interligadas: em primeiro lugar, é preciso que o ator não tenha nenhuma sensibilidade; em segundo lugar, é preciso que não possua nenhuma forma ou caráter natural próprio, porque só assim pode ser capaz de representar qualquer papel. Ambas as características reforçam a idéia de que o ator, para ser o que é, deve ser um perfeito imitador (a arte do ator é “l’art de tout imiter”), um observador arguto. Com efeito, o homem sensível, como foi visto, está à discrição de seu diafragma. “Tout entier à ce qu’on lui objecte”, o homem sensível constantemente “perd sa tête et ne se retrouve qu’au bas de l’escalier”. É-lhe impossível ser outra coisa senão aquilo que tudo o que o afeta o faz ser. O homem sensível é incapaz de imitar porque adere instantaneamente às suas próprias reações. Mas essa adesão a si mesmo, que para Rousseau marcava a integridade do homem dominado pela sensibilidade moral positiva ou indicava o momento da manifestação do caráter natural, para Diderot é a marca de uma “alienação”, a alienação do “delírio do entusiasmo” e, no limite, dos loucos.

Para Diderot, portanto, é o homem sensível que existe “fora de si”. Mas e o ator? O ator, homem insensível, também, em certo sentido, existe “fora de si” enquanto representa seu personagem. Referindo-se a Mlle Clairon, diz Diderot: “elle est l’âme d’un grand manequin qui l’enveloppe; ses essais l’ont fixé sur elle (...). Dans ce moment elle est double: la petite Clairon et la grande Agrippine” (p. 1007/1008). É nesse momento, em que se elevou “à la hauteur de son fantôme”, que ela realmente “se possède”, enquanto atriz. É desdobrando-se que o ator toma posse de si mesmo³⁴.

controle vai ter sobre sua aparência. A diferença está em que, para Rousseau, esse controle, tornado possível pelo autodistanciamento e pela reflexão, resulta na perda de contato consigo mesmo, com seu verdadeiro caráter, e, quando se aplica o mesmo diagnóstico ao *homme du monde*, leva à mentira, à lisonja, à *fureur de se distinguer* e, finalmente, à completa perda de si mesmo na opinião. Embora ambos possam concordar na caracterização do talento do ator, discordam radicalmente em sua interpretação: para um, a posse de si mesmo do ator é marca de superioridade; para outro, essa mesma posse, esse controle das aparências, pode ser vista, no contexto geral das relações entre sociabilidade e sensibilidade, como a marca mesma do vício, como o sinal inequívoco de uma grave perda de contato com aquele núcleo afetivo que define, para cada um, seu *moi*. Ver Rousset, Jean, “Qu’est-ce le talent du comédien?”, especialmente pp. 28-29: “le comédien de Rousseau est déjà celui de Diderot (...). Mais s’ils s’accordent sur une conclusion commune, ils ne s’entendent plus du tout sur l’interprétation”.

³⁴ Ver Marian Hobson, “Sensibilité et spectacle: le contexte médical du *Paradoxe sur le comédien* de Diderot”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1977, n. 2: “le contrôle sur soi et la perte de contrôle proviennent (...) d’un processus étonnamment semblable”. E mais adiante: o homem sensível “est hors de lui, il s’identifie avec un objet imaginaire (...)”. Au contraire, l’homme insensible, l’acteur, se possède; et pourtant le mécanisme est similaire: il est également hors de lui; il n’est pas son personnage, il le joue. Si l’homme sensible se décompose dans son aliénation, l’acteur ou l’artiste s’y constitue”(p. 162).

O que significam essas duas “alienações”? Há aí uma idéia de autocontrole que no entanto não dá totalmente a dimensão da diferença. O homem sensível “aliena-se” por perder o controle sobre suas reações. O ator “aliena-se” para melhor dispor de si mesmo (e dos espectadores). Mas o mais significativo é que a saída de si mesmo do ator significa a ocupação de um espaço onde regras comuns constroem uma efetiva comunidade entre ele mesmo e o espectador.

O efeito do teatro, diz Diderot, é fruto de convenções. Em termos expressivos, o que vale para o palco não vale necessariamente para a sociedade: “le comédien ne dit, ne fait rien dans la société précisément comme sur la scène; c’est un autre monde”. O que no palco parece natural e aceitável, na sociedade pareceria exagerado e ridículo — e vice-versa: o que, na sociedade, parece tocante e belo, no palco pareceria mesquinho e inexpressivo. É que há um “verdadeiro da cena” que não é simplesmente mostrar as coisas como são na natureza. O verdadeiro para o teatro é o verossímilante, construído a partir da observação e da imitação dos “signos exteriores” ou dos “sintomas exteriores”, e expresso também segundo regras — um “sistema de declamação”, uma “lei de unidade”. O efeito obtido é a ilusão, efeito que só se explica pelo partilhamento das convenções.

Mas, apesar de Diderot deixar clara a descontinuidade palco-mundo no que diz respeito às convenções que regulam a imitação e a expressão e garantem o efeito de ilusão próprio do teatro, não haverá pontos de analogia entre os dois? Afinal, o mundo não deixa de ser, na expressão do próprio Diderot, uma comédia. É assim que Diderot, desenvolvendo a sua idéia de que os atores são desprovidos de caráter natural, lança mão de uma comparação entre o ator e o adulator:

Celui qui dans la société se propose, et a le malheureux talent de plaire à tous, n’est rien, n’a rien qui lui appartienne, qui le distingue, qui engoue les uns et fatigue les autres. Il parle toujours, et toujours bien; c’est un adulateur de profession, c’est un grand courtisan, c’est un grand comédien. (p. 1035)

É interessante notar que essa é uma observação que Rousseau aceitaria, mas interpretando-a de forma radical: o adulator não é outro senão, genericamente e sem exceções, o homem do mundo, e sua semelhança com o ator depõe contra um e outro. Não é essa, obviamente, a intenção de Diderot (logo em seguida ele ressalva: “mon dessein n’est pas de calomnier une profession que j’aime et que j’estime”), que com essa comparação está apenas explorando um caso-limite, ilustrativo, por contraste, do efeito da sensibilidade na sociedade.

“Il est mille circonstances pour une où la sensibilité est aussi nuisible dans la société que sur la scène”. O ator não age na sociedade como age no palco — mas a sensibilidade pode fazer tanto mal lá quanto aqui. O risco que corre o homem sensível em sociedade é o de tornar-se inexpressivo e, por extensão, ineficaz. “L’homme sensible obéit aux impulsions de la nature et ne rend précisément que le cri de son cœur”. Mas, uma vez dado esse grito, o homem sensível estará “frio como um mármore”. Mais ainda: “il en est des plaisirs violents ainsi que des peines profondes; ils sont muets”. Em todo caso, a expressão do homem sensível é irrepetível. A razão é que “être sensible est une chose, et sentir est une autre. L’une est une affaire d’âme, l’autre une affaire de jugement. C’est qu’on sent avec force et qu’on ne saurait rendre”. Eis o desdobramento

característico do homem sensível, fora de si como o apaixonado que se vê suplantado pelo rival que se possui. O efeito disso é claro: “Ce n’est pas l’homme violent qui est hors de lui-même qui dispose de nous; c’est un avantage réservé à l’homme qui se possède”. Ao contrário de Rousseau, Diderot pensa a vida em sociedade, em última análise, não em termos de expansão e acolhimento, mas, sim, em termos de interação, de intercâmbio — o que não pode excluir, em contraste, o conflito.

4. Relação

Antes de concluir, resumamos o que, para Rousseau, compõe a idéia de uma relação. São três os traços que formam a compreensão da idéia de relação para Rousseau: dependência, expansão e reciprocidade.

“Tout attachement est un signe d’insuffisance”, diz Rousseau comentando sua afirmação de que é da fraqueza do homem que provém sua sociabilidade (cf. OC IV, 503). Que um indivíduo ligue-se a um outro é tornado possível pelo fato de que, em algum sentido, sua natureza define-se pela vulnerabilidade, pelo fato de que sua existência não pode manter-se sem o recurso a meios externos ao indivíduo. Essa vulnerabilidade ou insuficiência pode, naturalmente, ser de vários tipos. No modelo restrito das necessidades, isto é, naquele em que o indivíduo define-se exclusivamente a partir de suas necessidades físicas, das suas forças e das relações entre elas, essa insuficiência já é bastante para fundamentar uma dependência — uma dependência “das coisas”, para usar a expressão de Rousseau. A estrutura básica das necessidades e das forças definem o homem como um ser essencialmente dependente:

L’homme ne peut se suffire à lui-même; ses besoins toujours renaissants le mettent dans la nécessité de chercher hors de lui les moyens d’y pourvoir. Il dépend toujours des choses et souvent de ses semblables. (OC III, 529)

A relação do homem com as coisas já é uma relação de dependência. A idéia de dependência é indissociável da idéia dessa relação com as coisas. Mas, como já vimos, essa relação, absolutamente desprovida de valor moral, não acrescenta muito à maneira como pensamos o indivíduo. O modelo mais complexo das necessidades, que implica necessidades que, para serem satisfeitas, pedem a cooperação, a divisão do trabalho e a troca, introduz, como também já vimos acima, um novo tipo de dependência: através da rede de relações originadas pela cooperação, os indivíduos passam a depender não mais das coisas apenas, mas, também, uns dos outros. Essa dependência “dos homens” ainda não é especialmente problemática se for vista apenas sob a idéia de utilidade: nesse caso, não haveria uma diferença particularmente significativa entre depender de um autômato ou depender de outro homem (entendendo-se aqui por isso depender de seu trabalho) para ter suas necessidades atendidas. O problema da dependência “dos homens” surge quando a consideramos sob o conceito de autoridade. Ao contrário da relação de utilidade, que contém apenas, como que em germe, alguns elementos

característicos das relações morais plenamente desenvolvidas, a relação de autoridade, definindo-se essencialmente como uma relação entre vontades, está decididamente no domínio moral. Já vimos Rousseau afirmando não ser a autoridade, mas a liberdade, o maior de todos os bens (cf. OC IV, 309). A dependência “dos homens”, ou seja, a dependência de outra vontade que não a sua própria, ou a submissão a uma outra vontade, diz Rousseau, é essencialmente “desordenada”. “C’est par elle”, ele continua, “que le maître et l’esclave se dépravent mutuellement” (OC IV, 311). É para resolver o problema da autoridade, ou seja, da ordenação das vontades particulares, que Rousseau pensa o artifício central do pacto social:

S’il y a quelque moyen de remédier à ce mal dans la société c’est de substituer la loi à l’homme, et d’armer les volontés générales d’une force réelle supérieure à l’action de toute volonté particulière. Si les loix des nations pouvoient avoir comme celles de la nature une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne put vaincre, la dépendance des hommes redeviendrait alors celle des choses, on réunirait dans la République tous les avantages de l’état naturel à ceux de l’état civil, on joindrait à la liberté qui maintient l’homme exempt de vices la moralité qui l’élève à la vertu. (OC IV, 311)

De todo modo, a idéia de dependência — das coisas, dos homens, das vontades, das leis — está sempre associada à idéia de relação. Toda relação deriva de uma insuficiência do indivíduo, ou seja, de uma sua necessidade de buscar fora de si mesmo os elementos que possam garantir sua existência. Se tal insuficiência não existisse, se houvesse um ser absolutamente auto-suficiente, esse ser seria completamente solitário. Mas é preciso lembrar que esses elementos podem ser de natureza material ou de natureza afetiva. O modelo das paixões, como vimos, permite-nos pensar a existência do que Rousseau chama de “necessidades morais”. Essas necessidades morais — as paixões — e o tipo de dependência que introduzem são muito mais significativos para a compreensão rousseauiana do indivíduo. As paixões, como a relação entre vontades que define a relação de autoridade, também introduzem uma dependência moral, que gira em torno da idéia de estima. O gênero humano, Rousseau dizia em um trecho do segundo *Discours* que citamos acima, vai-se “domesticando” (o verbo usado por ele é *s’apprivoiser*) à medida que o espírito e o coração desenvolvem-se. No *Essai sur l’origine des langues*, ele evoca o tempo em que, sob velhos carvalhos, “on s’apprivoisoit peu à peu les uns avec les autres” (OC V, 406), sob o impulso do prazer de não estar só (o que significa: sob o impulso do desejo de ser visto e estimado, o que só pode ser afirmado se for suposta aquela sensibilidade à imagem que o indivíduo sabe possuir para o outro). Da mesma forma, no *Émile*, evocando o período de efervescência da sensibilidade que é a adolescência, ele diz:

Loin que ce feu de l’adolescence soit un obstacle à l’éducation, c’est par lui qu’elle se consomme et s’acheve; c’est lui qui vous donne une prise sur le cœur d’un jeune homme, quand il cesse d’être moins fort que vous. Ses premières affections sont les rênes avec lesquelles vous dirigez tous ses mouvemens; il étoit libre, et je le vois asservi. Tant qu’il n’aimoit rien, il ne dépendoit que de lui-même et de ses besoins; si-tôt qu’il aime, il dépend de ses attachemens. (OC IV, 520)

Essa dependência, em certo sentido, atinge o indivíduo muito mais profundamente do que a introduzida pelas necessidades ou mesmo pela autoridade: ela prende suas raízes no próprio

coração do indivíduo. A multiplicação das necessidades, já vimos, introduz um grau de dependência que varia de acordo com a extensão do envolvimento dos outros na sua satisfação. Isso afeta diretamente o grau de liberdade do indivíduo: é mais livre aquele que mais se aproxima da auto-suficiência. Mas a dependência fundamentada no movimento das paixões e nos apegos, por mobilizar as forças fundamentais da sensibilidade, põe em risco a integridade moral do indivíduo:

En s'attachant d'abord aux relations primitives, on voit comment les hommes en doivent être affectés, et quelles passions en doivent naître. On voit que c'est réciproquement par le progrès des passions que ces relations se multiplient et se resserrent. C'est moins la force des bras que la moderation des cœurs, qui rend les hommes indépendants et libres. Quiconque desire peu de choses tient à peu de gens. (OC IV, 524)

O risco da dependência moral implicada pelos apegos aumenta quando a ele acrescentamos o perigo da dependência da opinião. Dependere da opinião é, para Rousseau, o grau máximo de degeneração da integridade moral do indivíduo. Em certo sentido, todos e cada um dependem dos outros para serem reconhecidos em seu *status* de seres morais ou de membros de uma comunidade. Mas a dependência da opinião, fruto, por exemplo, da “fúria de distinguir-se”, implica necessariamente o rebaixamento, seja de si mesmo, seja do outro. O desejo de conquistar a todo preço, não só a estima, mas a preferência, torna ativa a sensibilidade negativa e instaura a dissimulação — e a dissimulação não é mais do que o efeito visível da dependência da opinião.

A introdução da idéia de dependência na definição mesma de relação é mais um ponto em que aflora a ambigüidade que Rousseau diagnostica na essência mesma da vida social. É preciso, por um lado, reconhecer que a dependência é necessariamente introduzida juntamente com o estabelecimentos de laços, sejam eles afetivos, materiais (ligados, por exemplo, ao trabalho e ao comércio), políticos, morais. Por outro lado, é preciso estar atento para o fato de que a corrupção ocorre, em grande medida, paralelamente a uma intensificação das dependências. Essa ambigüidade fica ainda mais patente quando examinamos a descrição que Rousseau faz do estado de independência do homem no estado de natureza primitivo.

Com efeito, a característica mais eminente do estado de natureza é a independência dos indivíduos. Na perspectiva da história hipotética do gênero humano, que adota no segundo *Discours* e em partes do *Essai sur l'origine des langues*, Rousseau reforça essa afirmação de independência retratando um homem natural materialmente isolado dos demais e auto-suficiente. Mas não é esse isolamento material que torna a independência natural um grande valor aos olhos de Rousseau. O valor da independência vem expresso em outros dois elementos de sua descrição do homem natural. O primeiro é o seu isolamento psicológico. Rousseau apresenta seu homem natural como absolutamente inconsciente, fechado sobre si mesmo, o que lhe garante, em contrapartida, uma perfeita unidade, uma integridade sem falhas. Se isso, por um lado, impede que pensemos esse homem como sociável, por outro, impede também que o pensemos perdendo-se na opinião, tão dependente do olhar e da aprovação dos demais que não é mais capaz de sentir

a si mesmo. Em suas comparações dos diversos estados em que o indivíduo pode-se encontrar, Rousseau vai constantemente hesitar entre avaliações positivas e negativas do estado de natureza, conforme enfatize a primeira ou a segunda consequência da independência psicológica do homem natural.

O segundo elemento é a ausência de autoridade. A liberdade natural não é outra coisa senão a ausência de submissão a qualquer tipo de autoridade, seja a vontade particular de um indivíduo, seja uma lei. Essa ausência de autoridade, é verdade, é apenas relativamente positiva: na hierarquia de valores de Rousseau, a liberdade civil e moral, como submissão à lei e esforço em direção à virtude, é superior à independência natural. Mas o que a faz superior é justamente o fato de que eleva a um grau sublime o que a liberdade natural já tinha, que é a submissão exclusiva à vontade própria, acompanhada da insubmissão a qualquer outra vontade particular. É plenamente possível dizer que a concepção que Rousseau tem da autonomia do cidadão reflete ou recupera a idéia da independência natural de que gozava o homem no estado de natureza, apenas acrescentando-lhe o que para Rousseau concede propriamente um valor moral, a relação à lei e o esforço da virtude.

A independência típica do estado de natureza está ainda associada a outro valor central do pensamento de Rousseau, a igualdade. De fato, o surgimento da desigualdade no estado civil está intimamente associado ao estabelecimento da autoridade: essa é a desigualdade primária, a que pede toda a reflexão sobre os princípios do direito político a fim de estabelecer como e com que legitimidade ela surge entre os indivíduos. A ausência de relações de autoridade no estado de natureza decorre diretamente da igualdade natural dos indivíduos: não há, por natureza, um direito de comandar ou um dever de obedecer³⁵.

A independência natural, em suma, apresenta uma versão (por assim dizer) esquemática dos dois grandes princípios que, diz Rousseau, devem guiar toda legislação: liberdade e igualdade (cf. OC III, 391). Projetados nessa grande ficção que é o estado de natureza já estão os valores que guiarão a reflexão rousseauiana sobre o estado civil — o que não deixa de mostrar uma continuidade entre os domínios tão aparentemente contrários da natureza e da sociedade.

O segundo traço que constitui a compreensão de idéia de relação para Rousseau é a reciprocidade. O apego, como vimos, pode ser puramente “mecânico” (Rousseau usa o termo *machinal*), um puro efeito do amor de si. É assim com os primeiros apegos das crianças. A relação que surge em torno do sentimento de piedade, embora estabeleça-se no terreno da identidade de natureza, o que supõe a reversibilidade da situação (para que o indivíduo seja tocado pelo sofrimento do outro implica que possa imaginar-se passando pela mesma experiência que o sofredor), ainda não pede a reciprocidade. Tanto o apego inconsciente das crianças, quanto

³⁵ Sobre isso, ver Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, pp. 124-131.

o da piedade são, assim (se nos for permitida a expressão), proto-relações. Falta nelas o elemento central da reciprocidade.

Esse elemento surge claramente em outros fenômenos. Em uma nota no livro IV do *Émile*, Rousseau diz da amizade:

L'attachement peut se passer de retour, jamais l'amitié. Elle est un échange, un contrat comme les autres; mais elle est le plus saint de tous. Le mot d'*ami* n'a point d'autre corrélatif que lui-même. Tout homme qui n'est pas l'ami de son ami est très-sûrement un fourbe; car ce n'est qu'en rendant ou feignant de rendre l'amitié, qu'on peut l'obtenir. (OC IV, 520/521)³⁶

O mesmo é dito um pouco antes a respeito do amor: "La préférence qu'on accorde on veut l'obtenir; l'amour doit être réciproque" (OC IV, 494). A reciprocidade exigida nesses casos do amor e da amizade é uma reciprocidade de intenções: os laços de amor ou de amizade formam-se e estreitam-se à medida em que as intenções dos envolvidos uns com relação aos outros tendem a identificar-se. Para Rousseau, é menos importante fazer o bem ao amigo do que querer seu bem: os serviços, os dons, os presentes são um sinal ambíguo, podem muito bem, por um lado, fazer parte de uma estratégia, a de tentar conseguir a amizade fingindo-a; por outro, podem representar, pensa Rousseau, uma ameaça à igualdade entre os amigos suposta pela relação.

Amor e amizade exigem a reciprocidade em um nível puramente afetivo. A idéia de "dever" deve estar idealmente excluída dessas relações, do modo como as pensa Rousseau. Escrevendo a Malheshherbes, ele diz:

Un mot à dire, une lettre à écrire, une visite à faire, des qu'il le faut, sont pour moi des supplices. Voila pourquoi, quoique le commerce ordinaire des hommes me soit odieux, l'intime amitié

³⁶ Nos anos de crise de 1757 e 1758, Rousseau, em sua correspondência, reflete várias vezes sobre o que espera da amizade. Rejeita sempre enfaticamente a idéia de que a amizade manifesta-se nos serviços mútuos que os amigos devem prestar-se. Ele escreve a Diderot: "Vous me parlez de vos Services; je ne les avois point oubliés: mais ne vous y trompez pas. Beaucoup de gens m'en ont rendu qui n'étoit point de mes amis. Un honnête homme qui ne sent rien rend service et croit être ami; il se trompe, il n'est qu'honnête homme. Tout votre empressement tout votre zèle pour me procurer des choses dont je n'ai que faire me touchent peu. Je ne veux que de l'amitié, et c'est la seule chose qu'on me refuse" (*Correspondance Complète*, vol. IV, p. 195, carta 493). O tipo de reciprocidade que Rousseau espera da amizade não segue o modelo dos favores, dos presentes mútuos, que é um modelo contratual, implicando os sentimentos de reconhecimento e gratidão: a reciprocidade que pede é puramente afetiva. Poucos dias depois de escrever a Diderot a carta citada acima, Rousseau tenta explicar a Mme d'Épinay o que exige da amizade: "Je veux que mes amis soient mes amis, et non pas mes maîtres; qu'ils me conseillent sans prétendre me gouverner, qu'ils aient toute sortes de droit sur mon cœur, aucun sur ma liberté. (...) Leurs grands empressemens à me rendre mille services dont je ne me soucie point, me sont à charge; j'y trouve un certain air de supériorité qui me déplaît: D'ailleurs, tout le monde en peut faire autant; j'aime mieux qu'ils m'aiment et se laissent aimer; voila ce que les amis seuls peuvent faire" (id., p. 198, carta 494). Sobre isso, ver ainda cartas 544, 545, 592 (vol. IV) e 607 (vol. V). Há exemplos interessantes também em sua correspondência com Mme de La Tour: "Je veux conserver ma liberté jusque dans mes attachemens (...). Je veux aimer librement mes amis pour le plaisir que j'y prends; mais, sitôt qu'ils mettent les Services à la place des sentimens et que la reconnaissance m'est imposée, l'attachement en souffre et je ne fais plus avec plaisir ce que je suis forcé de faire" (id., vol. IX, p. 226, carta 1536; ver o comentário de Mme de La Tour sobre isso em sua resposta, p. 271, carta 1561). Ver ainda Acher, William. *Jean-Jacques Rousseau écrivain de l'amitié*. Paris, A.-G. Nizet, 1971. Ver também a longa nota 1, OC I, 362 (comentário das *Confessions*, pp. 1432-1434).

m'est si chere, parce qu'il n'y a plus de devoirs pour elle. On suit son cœur et tout est fait. (OC I, 1132)

Amor e amizade pagam-se com sentimentos idênticos. É assim que, referindo-se a seus amigos, Rousseau diz:

(...) je ne leur demande que de l'amitié, et (...) pourvu qu'ils m'aiment, et que je le sache, je n'ai pas même besoin de les voir. (OC I, 1145)

Essas idéias sobre a amizade e o amor, se, por um lado, podem soar bastante estranhamente para alguns (como Grimm, que uma vez as chamou de "sistema monstruoso", fabricado com a única intenção de justificar a ingratidão), são, por outro lado, bastante reveladoras do lugar que Rousseau reserva à sensibilidade nas relações. Suas relações mais intensas são sempre vividas por intermédio da imaginação. Lembrando sua relação com Mme de Warens, ele escreve:

Je la quittois pour venir m'occuper d'elle, pour y penser avec plus de plaisir, autre caprice que je n'excuse ni n'explique, mais que j'avoue, parce que la chose étoit ainsi. Je me souviens qu'une fois Mad^e de Luxembourg me parloit en raillant d'un homme qui quittoit sa maitresse pour lui écrire. Je lui dis que j'aurois bien été cet homme-là, et j'aurois pu ajoûter que je l'avois été quelquefois. (OC I, 181)

Essa característica peculiar das relações de amor e amizade é mais facilmente explicada a partir da idéia de expansão. É em outro tipo de relações que a característica da reciprocidade aparece mais claramente. Nos capítulos iniciais do *Contrat social*, Rousseau pergunta-se sobre o verdadeiro laço social: o que pode fazer de um conjunto de indivíduos uma "associação"? A diferença entre uma mera *aggrégation* e uma *association* está na "ligação" das partes (cf. OC III, 359). A associação é um todo. Uma agregação não é mais do que uma *multitude* que pode eventualmente ganhar uma relativa unidade, por exemplo, submetendo-se a um particular. O que introduz a "ligação das partes que constitui o todo", para usar uma expressão que aparece no *Manuscrit de Genève* (OC III, 283), é um ato especial, o "ato pelo qual um povo é um povo": o pacto social. O liame, a ligação que esse ato introduz não é outro senão a obrigação. A relatividade da existência humana em sociedade (em contraste com seu caráter absoluto no estado de natureza) toma corpo nessa rede de obrigações que se estabelece entre os indivíduos — relações que se caracterizam sobretudo pelo aspecto de reciprocidade que introduzem. Se, no estado de natureza primitivo, ser bom seria agir espontaneamente segundo a natureza, uma vez o indivíduo tendo entrado em relação com outros a espontaneidade individual deve ceder o passo às exigências da mutualidade, sob pena de instaurar um estado de guerra.

Lembremos a progressão em que as noções morais são apresentadas a Émile. Inicialmente mantido na ignorância das noções morais e unicamente sob a "lei de necessidade" que rege a relação dos homens com as coisas, é através da idéia de utilidade que ele vai ser lentamente introduzido no mundo moral. A razão disso, como vimos, é que a idéia de utilidade, sem ser ainda

uma pura noção moral, mostra a “mútua dependência dos homens”. A noção de utilidade dá a primeira idéia desse caráter essencial das relações sociais: sua mutualidade ou reciprocidade.

A reciprocidade como condição básica da ordem social fica patente na maneira como Rousseau descreve o pacto social. A união que está na origem do Estado exige que todos e cada um estejam submetidos às mesmas condições — uma única exceção, um único indivíduo a quem seja reconhecido o direito de pôr-se fora da ordem, se assim lhe parecesse conveniente, significaria a dissolução do corpo político. Na verdade, um tal membro do corpo político é impensável: com relação ao Estado, pode-se ser ou não seu membro; não há meio termo possível. Ao entrar em sociedade, o indivíduo tem que reconhecer a mutualidade das relações como condição da existência da associação. É disso que vem seu caráter de obrigação.

Por fim, o terceiro traço que compõe a compreensão da idéia de relação para Rousseau é a expansão³⁷. Já vimos acima o que significa e como age essa expansão. A idéia de expansão, em suma, permite a Rousseau sobretudo pensar uma forma de existência do indivíduo “fora de si mesmo” sem que, no entanto, represente um distanciamento, um afastamento ou uma perda de contato consigo mesmo — uma “alienação” de algum tipo, se quisermos. Queremos agora explorar algumas aplicações dessa idéia de expansão e do tipo de ancoragem da sociabilidade na sensibilidade que proporciona. Tentaremos, neste ponto, aplicar essa idéia a dois temas desenvolvidos por Rousseau. O primeiro é o tema do “estranho império” de Julie. O segundo, o do sentido da solidão.

Na *Nouvelle Héloïse*, Rousseau desenvolve duas figuras da autoridade, associadas respectivamente aos personagens de Wolmar e de Julie. Em Wolmar, encarna a autoridade terapêutica, a mesma que, em certa medida, caracteriza também o legislador do *Contrat social* e o *gouverneur* do *Émile*. Wolmar, com sua peculiar habilidade de manipular as cadeias de afecções que constituem o *eu*, é um catalisador do conhecimento de si mesmo e, através disso, do domínio sobre si mesmo. No entanto, embora sua autoridade seja considerável, o verdadeiro poder, no romance, não pertence a Wolmar, mas a Julie. É ela que, desde o início e até o momento de sua morte, exerce sobre tudo e todos um “estranho império”³⁸. “Il y a longtemps”, reconhece o poderoso Wolmar, “que nous sommes tous vos sujets” (OC II, 559). Qual o fundamento dessa autoridade? De onde ela surge?

Julie resume uma longa série de qualidades, entre as quais Rousseau destaca a beleza, a generosidade, a virtude. À primeira vista, é dessas qualidades que deriva sua autoridade. “L’adorable et puissant empire que celui de la beauté bienfaisante!”, exclama Saint-Preux,

³⁷ P. Burgelin foi o primeiro a chamar a atenção para o lugar destacado que tem a idéia de expansão em Rousseau. Ver *La philosophie de l'existence...*, pp. 149ss.

³⁸ A expressão aparece, usada por Saint-Preux, na primeira parte, carta XLIII (OC II, 122). O termo *empire* reaparece ainda nas pp. 444, 607 e 678.

evocando a peculiar autoridade de Julie sobre os domésticos que a servem (id., 444). Essa autoridade sobre os que a servem reaparece com toda sua força na descrição da colheita das uvas, na quinta parte do romance. Diz Saint-Preux:

Julie! femme incomparable! vous exercez dans la simplicité de la vie privé le despotique empire de la sagesse et des bienfaits: vous êtes pour tout le pays un dépôt cher et sacré que chacun voudroit deffendre et conserver au prix de son sang, et vous vivez plus sûrement, plus honorablement au milieu d'un peuple entier qui vous aime, que les Rois entourés de tous leurs soldats. (id., 607)

No entanto, só a posse dessas qualidades não explica tudo. O próprio Wolmar também é virtuoso, sábio e benevolente. O verdadeiro fundamento do “império” de Julie não está na posse de determinadas qualidades morais, mas, antes, na posse de uma qualidade da alma. Sua autoridade deriva de um “charme invencível” que se estende por toda sua volta (cf. id., p. 115). E esse charme mesmo, por sua vez, não é outra coisa senão a ação de uma “alma comunicativa”, que “gosta de se estender” (cf. id., p. 592). Julie é, em certo sentido, a personificação do que Rousseau chama de sensibilidade moral positiva ou atrativa. Como o ímã que serve de analogia a Rousseau quando introduz, nos *Dialogues*, a distinção entre sensibilidade moral negativa e positiva, Julie estende ao redor de si uma espécie de “campo” de forças morais que não deixa intocado nenhum daqueles que a que atinge. Nem mesmo o frio Wolmar está imune à ação dessas forças. Ao ouvir de seu marido a confirmação, que citamos acima, de sua autoridade (“nous sommes tous vos sujets”), Julie reage:

A ce mot, son ouvrage est tombé de ses mains; elle a tourné la tête, et jetté sur son digne époux un regard si touchant, si tendre, que j'en ai tressailli moi-même. Elle n'a rien dit: qu'eût-elle dit qui valut ce regard? Nos yeux se sont aussi rencontrés. J'ai senti à la manière dont son mari m'a serré la main que la même émotion nous gagnait tous trois, et que la douce influence de cette ame expansive agissoit autour d'elle, et triomphoit de l'insensibilité même. (id., 559)³⁹

O poder de Julie manifesta-se na influência⁴⁰ que exerce e na modificação que opera nas pessoas a sua volta. “Ne voyez-vous pas”, diz Saint-Preux a Julie, “que tout ce qui vous approche est contraint de vous ressembler?” (id., 585). Mais do que seu antigo amante, é Claire, seu *alter ego*, que melhor caracteriza essa qualidade de Julie e seus efeitos. Ela percebe desde sempre que a autoridade de sua prima e amiga está bem além da posse de qualidades amáveis:

Ma Julie, tu es faite pour regner. Ton empire est le plus absolu que je connoisse. Il s'étend jusques sur les volontés, et je l'éprouve plus que personne. Comment cela se fait-il, Cousine? Nous aimons toutes deux la vertu; l'honnêteté nous est également chère, nos talens sont les mêmes, j'ai presque autant d'esprit que toi, et ne suis gueres moins jolie. Je sais fort bien tout

³⁹ Rousseau frequentemente apresenta a si próprio como possuindo uma *âme aimante*. Apenas um exemplo: “J'ai l'âme aimante, et je me suis toujours attaché aux gens, moins à proportion du bien qu'ils m'ont fait que de celui qu'ils m'ont voulu” (OC I, 92).

⁴⁰ Sobre essa influência, ver Burgelin, *La philosophie de l'existence...*, pp. 162ss. Essa boa influência de Julie é exatamente o oposto daquele “contágio”, da “icterícia” provocada pelos *Messieurs* na opinião pública, descrita nos *Dialogues*. Tal como a influência de Julie é um efeito de sua sensibilidade moral positiva, o contágio operado pelos *Messieurs* é obra da pura sensibilidade moral negativa.

cela, et malgré tout cela tu m'en imposes, tu me subjuguas, tu m'atterres, ton génie écrase le mien, et je ne suis rien devant toi.

Claire pede a sua amiga, então, uma explicação para esse fenômeno, apenas para logo em seguida sugerir-lhe a mesma:

Mais si fait pourtant, je l'entends un peu, et je crois même l'avoir autrefois expliquée. C'est que ton cœur vivifie tous ceux qui l'environnent et leur donne pour ainsi dire un nouvel être dont ils sont forcés de lui faire hommage, puis qu'ils ne l'auroient point eu sans lui. Je t'ai rendu d'importants services, j'en conviens; (...) Mais qu'ai-je fait que te rendre ce que j'avois reçu de toi? Est-il possible de te voir longtemps sans se sentir pénétrer l'âme des charmes de la vertu et des douceurs de l'amitié? Ne sais-tu pas que tout ce qui t'approche est par toi-même armé pour ta défense (...)? (id., 409/410)

O poder de Julie emana de sua própria sensibilidade. E Claire vê distintamente os efeitos dessa sensibilidade expansiva: em primeiro lugar, diz ela a Julie, "tout ce qui t'approche s'attache à toi" (id., 203); em segundo lugar, almas do tipo da de Julie "transforment pour ainsi dire les autres en elles-mêmes; elles ont une sphere d'activité dans laquelle rien ne leur résiste" (id., 204)⁴¹. O império de Julie manifesta-se neste duplo efeito: um efeito de transformação ("Julie épure tout ce qui l'approche", p. 642) e um efeito de associação: Julie, com sua sensibilidade puramente positiva, é uma catalisadora de ligações, é um centro de onde se expande toda a matéria afetiva que forma e mantém os laços que constituem a comunidade de Clarens. Clarens é, na expressão de Saint-Preux, uma "sociedade dos corações" (cf. id., p. 544). E é do coração de Julie, do efeito expansivo de sua sensibilidade, que provém a matéria que torna possível uma tal sociedade. Pouco antes de sua morte, escrevendo a Saint-Preux, Julie descreve um momento em que essa sua centralidade aparece-lhe de forma especialmente clara:

Je n'oublierai jamais un jour de cet hiver, où, après avoir fait en commun la lecture de vos voyages et celle des aventures de votre ami, nous soupâmes dans la salle d'Apollon, et où, songeant à la félicité que Dieu m'envoyoit en ce monde, je vis tout autour de moi, mon pere, mon mari, mes enfans, ma cousine, Milord Edouard, vous; sans compter la Fanchon qui ne gâtoit rien au tableau; et tout cela rassemblé pour l'heureuse Julie. Je me disois: cette petite chambre contient tout ce qui est cher à mon cœur, et peut-être tout ce qu'il y a de meilleur sur la terre; je suis environnée de tout ce qui m'intéresse, tout l'univers est ici pour moi; je jouis à la fois de l'attachement que j'ai pour mes amis, de celui qu'ils me rendent, de celui qu'ils ont l'un pour l'autre; leur bienveillance mutuelle ou vient de moi ou s'y rapporte; je ne vois rien qui n'étende mon être, et rien qui le divise; il est dans tout ce qui m'environne, il n'en reste aucune portion loin de moi; mon imagination n'a plus rien à faire, je n'ai rien à désirer; sentir et jouir sont pour moi la même chose; je vis à la fois dans tout ce que j'aime, je me rassasie de bonheur et de vie. (id., 688/689)

O que explica o "estranho império" de Julie — e, por extensão, o caráter peculiar, ideal para Rousseau, da sociabilidade de Clarens — é o efeito expansivo da sensibilidade moral

⁴¹ Esse tipo de efeito expansivo da sensibilidade moral positiva Rousseau atribuía também a Mme de Warens. Ele diz: "Une des preuves de l'excellence du caractère de cette aimable femme est que tous ceux qui l'aimoient s'aimoient entre eux". É assim que, sob o efeito dessa influência, Rousseau, ao descobrir que Claude Anet gozava, junto a Mme de Warens, dos mesmos favores que ele, é incapaz de sentir ciúmes: "Je sentis réellement s'étendre à lui l'attachement que j'avois pour elle." (OC I, 178)

positiva. Os laços afetivos que unem os moradores de Clarens provêm todos da expansão de um único coração, excepcional, sem dúvida, mas que ilustra, de forma, poderíamos dizer, figurada, um elemento essencial para a compreensão do indivíduo visto a partir da perspectiva de suas relações e dos elementos que as tornam possíveis.

A força explicativa dessa idéia de expansão fica clara quando saímos do domínio da sociabilidade ideal para o domínio das justificativas da solidão. Rousseau apresenta várias justificativas para sua existência solitária. Sua solidão, às vezes, aparece como não-escolhida, imposta seja pela doença, seja pelo “concurso unânime” de seus contemporâneos, seja por uma incapacidade constitutiva de viver plenamente em sociedade. “Je ne suis solitaire”, diz ele em um fragmento, “que parce que je suis malade et paresseux” (OC I, 1125). E as *Rêveries* são abertas por um reconhecimento melancólico do estado de isolamento em que se encontra. “Le plus sociable et le plus aimant des humains en a été proscrit par un accord unanime” (OC I, 995). Mas mesmo o mais sociável dos homens pode, por outro lado, sentir-se impróprio à sociedade civil: “je n’ai jamais été vraiment propre à la société civile où tout est gêne, obligation, devoir” (OC I, 1059); a essa sociedade, a esse “comércio ordinário dos homens”, Rousseau diz preferir a “íntima amizade” (cf. OC I, 1132). Nesse mesmo sentido, de mostrar sua inaptidão para a vida em sociedade, Rousseau evoca algumas vezes sua falta de trato social: “J’aimerois la société comme un autre, si je n’étois sûr de m’y montrer non seulement à mon désavantage, mais tout autre que je ne suis” (OC I, 116).

Mas a solidão também é, às vezes, mostrada como escolha própria. A justificativa da incapacidade é complementada por outra: Rousseau diz-se não só impróprio para a vida social, mas um amante da solidão. “Je suis né avec un amour naturel pour la solitude”, escreve a Malesherbes (OC I, 1131). Esse gosto, por sua vez, manifesta-se seja como “indomptable esprit de liberté” (id., 1132), seja como um gosto (e um talento) especial para encontrar sua satisfação no mundo imaginário: “Cet amour des objets imaginaires et cette facilité de m’en occuper acheverent de me dégouter de tout ce qui m’entouroit, et déterminèrent ce gout pour la solitude” (OC I, 41).

Essas justificativas, no entanto, por sua própria multiplicidade (que as torna às vezes difíceis de conciliar), são superficiais. A justificativa mais elaborada que dá Rousseau para a solidão está diretamente ligada à sua noção de sensibilidade moral. O ponto de partida dessa justificativa, podemos sem dúvida supor, é a célebre frase de Diderot sobre os solitários: “Il n’y a que le méchant qui soit seul”. O fantasma dessa frase está sempre rondando as reflexões (e as tentativas de justificação) de Rousseau sobre sua maneira de ver e julgar as formas de sociabilidade próprias de seu tempo, e persegue-o até seus últimos escritos. Sua resposta a Diderot segue três passos. Em primeiro lugar, Rousseau tenta dissociar solidão e maldade e, ao mesmo tempo, associá-la à bondade. Em segundo lugar, insiste em distinguir solidão de misantropia. Por fim, tenta provar que o verdadeiro homem sociável é o solitário por escolha.

Em uma nota do *Émile*, que já citamos em parte antes, Rousseau inverte completamente a frase de Diderot:

Le precepte de ne jamais nuire à autrui emporte celui de tenir à la société humaine le moins qu'il est possible; car dans l'état social le bien de l'un fait nécessairement le mal de l'autre. Ce rapport est dans l'essence de la chose et rien ne sauroit le changer; qu'on cherche sur ce principe lequel est le meilleur de l'homme social ou du solitaire. Un auteur illustre dit qu'il n'y a que le méchant qui soit seul; moi je dis qu'il n'y a que le bon qui soit seul. Si cette proposition est moins sentencieuse, elle est plus vraie et mieux raisonnée que la précédente. Si le méchant étoit seul quel mal feroit-il? C'est dans la société qu'il dresse ses machines pour nuire aux autres. (OC IV, 340/341, nota)

Na verdade, a afirmação que melhor adequar-se-ia ao pensamento de Rousseau nessa nota não é a de que só o bom é solitário, mas, sim, a de que só o solitário é bom. É assim que o argumento reaparece no segundo *Dialogue*:

Je ne comprends pas comment un homme de bon sens peut adopter un seul moment la sentence du philosophe Diderot; elle a beau être hautaine et tranchante, elle n'en est pas moins absurde et fausse. Eh qui ne voit au contraire qu'il n'est pas possible que le méchant aime à vivre seul et vis-à-vis de lui-même? Il s'y sentiroit en trop mauvaise compagnie, il y seroit trop mal à son aise, il ne s'y supporteroit pas longtemps, ou bien, sa passion dominante y restant toujours oisive, il faudroit qu'elle s'éteignît et qu'il y redeviendrait bon. L'amour-propre, principe de toute méchanceté, s'avive et s'exalte dans la société qui l'a fait naître et où l'on est à chaque instant forcé de se comparer; il languit et meurt faute d'aliment dans la solitude. *Quiconque se suffit à lui-même ne veut nuire à qui que ce soit.* Cette maxime est moins éclatante et moins arrogante, mais plus sensée et plus juste que celle du philosophe Diderot, et préférable au moins en ce qu'elle ne tend à outrager personne. (OC I, 789/790; grifo de Rousseau).

Posta desse modo, a associação entre solidão e bondade remete imediatamente às premissas fundamentais de Rousseau: o homem é naturalmente bom, o mal é introduzido simultaneamente com a vida em sociedade. O homem natural, em seu isolamento, não pode ser senão bom, seja em um sentido fraco, que identifica sua bondade com sua inofensividade, seja em um sentido mais forte, que implica a ausência de uma intenção de prejudicar. A maldade, por sua vez, é eminentemente social: exige, para que possamos compreendê-la, os mesmos mecanismos que nos são necessários para compreender o fenômeno da sociabilidade. Portanto, não faz sentido dizer que os solitários são maus: ao contrário, seja qual for o motivo de seu isolamento, podemos sempre dizer com certeza que um solitário, mesmo que seja apenas por causa de sua incapacidade de prejudicar os outros, é bom.

O trecho dos *Dialogues* sugere ainda uma outra conexão entre solidão e bondade, uma que remete às práticas de recolhimento para fruição de si mesmo que vimos Rousseau recomendar em suas *Lettres morales*. Há um tipo de prazer associado à boa consciência, pensa Rousseau. Reduzido à solidão, ou seja, sendo ele próprio sua única companhia, o homem bom encontra seu prazer; o homem mau, seu inferno:

L'enfer du méchant est d'être réduit à vivre seul avec lui même, mais c'est le paradis de l'homme de bien, et il n'y a point pour lui de spectacle plus agreable que celui de sa propre conscience. (OC I, 1124)

A segunda parte da resposta de Rousseau à frase de Diderot procura desviar dos solitários a acusação de misantropia. A misantropia é, propriamente, o ódio dos homens. “Le vrai Misanthrope est un monstre”, diz Rousseau na *Lettre à d’Alembert* (OC V, 34). Ora, o ódio é uma paixão que deriva diretamente da sensibilidade moral negativa, produzida pelas fricções do amor-próprio. Ela é uma reação negativa à existência e à presença efetiva do outro, o que implica que só exista em sociedade. O verdadeiro misantropo, como o mau, não vive isolado: ao contrário, a satisfação de sua paixão depende de que esteja sempre no meio de outros homens. São como as feras que caçam os homens nos desertos africanos, para usar uma imagem de “Rousseau” nos *Dialogues*:

Il [“Jean-Jacques”] ne fuit point les hommes parce qu’il les hait, mais parce qu’il en a peur. Il ne les fuit pas pour leur faire du mal, mais pour tâcher d’échapper à celui qu’ils lui veulent. Eux au contraire, ne le recherchent pas par amitié, mais par haine. Ils le cherchent et il les fuit comme dans les sables d’Afrique où sont peu d’hommes et beaucoup de tigres, les hommes fuient les tigres et les tigres cherchent les hommes; s’ensuit-il delà que les hommes sont méchants, farouches, et que les tigres sont sociables et humains? (OC I, 787)

E mais adiante completa seu argumento:

Non, Monsieur, le vrai misanthrope, si un être aussi contradictoire pouvoit exister, ne fuirait point dans la solitude; quel mal peut et veut faire aux hommes celui qui vit seul? Celui qui les hait veut leur nuire, et pour leur nuire il ne faut pas les fuir. Les méchants ne sont point dans les déserts, ils sont dans le monde. C’est là qu’ils intriguent et travaillent pour satisfaire leur passion et tourmenter les objets de leur haine. (id., 788)

A distinção entre o solitário e o misantropo já começa a tornar mais claro o ponto onde se enraíza a defesa rousseauiana dos solitários. O misantropo está movido exclusivamente pelas paixões odiosas que derivam do amor-próprio e da sensibilidade negativa. Os solitários por escolha própria, os que fogem o ruído e a fúria do mundo, fazem-no justamente para manter sua sensibilidade moral livre dos atritos do amor-próprio que a fazem mudar de “polaridade” — portanto, para mantê-la sempre positiva e atrativa. Com isso, Rousseau dá seu pulo: não só inverte a acusação de misantropia feita contra os solitários, mas afirma que os homens verdadeiramente sociáveis são os solitários⁴² — justamente porque mantêm sua sensibilidade moral sempre positiva, ou seja, atrativa e expansiva. “Je m’aime trop moi-même pour pouvoir haïr qui que ce soit”, diz Rousseau na sexta *Promenade*. “Ce seroit resserrer, comprimer mon existence, et je voudrois plustot l’étendre sur tout l’univers” (OC I, 1056). Essa justificativa da solidão aparecia, sob uma forma ainda parcial, já na quarta *Lettre à Malesherbes*:

J’ai un cœur trop aimant, mais qui peut se suffire à lui même. J’aime trop les hommes pour avoir besoin de choix parmi eux; je les aime tous, et c’est parce que je les aime que je hais l’injustice; c’est parce que je les aime que je les fuis, je souffre moins de leurs maux quand je ne les vois pas. (OC I, 1144)

⁴² Ver o frag. 9 da *Art de jouir*: “Pour moi je croirois au contraire que ce n’est qu’autant qu’on aime à vivre seul qu’on est vraiment sociable; car pour ne pas haïr les hommes il ne faut les voir que de loin et ce n’est qu’alors qu’on n’exige point d’eux des préférences qu’il n’est pas dans le cœur humain d’accorder” (OC I, 1175).

No segundo *Dialogue*, essa justificativa vem associada ainda ao gosto pelo repouso e pela paz:

Je crois bien que des solitaires qui le sont par force, peuvent, rongés de dépit et de regrets dans la retraite où ils sont détenus, devenir inhumains, féroces, et prendre en haine avec leur chaîne tout ce qui n'en est pas chargé comme eux. Mais les solitaires par goût et par choix sont naturellement humains, hospitaliers, caressans. Ce n'est pas parce qu'ils haïssent les hommes, mais parce qu'ils aiment le repos et la paix qu'ils fuient le tumulte et le bruit. (OC I, 789)

E na última página que escreveu reencontramos a mesma idéia:

Le goût de la solitude et de la contemplation naquit dans mon cœur avec les sentimens expansifs et tendres faits pour être son aliment. Le tumulte et le bruit les resserrent et les étouffent, le calme et la paix les raniment et les exaltent. J'ai besoin de me recueillir pour aimer. (OC I, 1099)

O critério da quantidade de relações é insuficiente para fazer a distinção entre o homem verdadeiramente sociável e o homem do mundo: o que de fato os distingue é a qualidade de suas ligações. “L’homme vraiment sociable”, ele diz no segundo *Dialogue*, “est plus difficile en liaisons qu’un autre, celles qui ne consistent qu’en fusses apparences ne sauroient lui convenir” (OC I, 790)⁴³. Ou, como diz na *Lettre à d’Alembert*, comentando o *Misanthrope* de Molière:

Je ne connois point de plus grand ennemi des hommes que l’ami de tout le monde, qui, toujours charmé de tout, encourage incessamment les méchans, et flatte, par sa coupable complaisance, les vices d’où naissent tous les desordres de la Société. (OC V, 35)

É o admirador de Alceste que fala aqui. E do lugar de onde fala, a sociedade idealizada que vê está longe de ser aquele grande “corpo de baile” onde cada um “fait son pas de pantomime”.

⁴³ A relação entre busca da solidão e recusa dos artificios e da hipocrisia é sugerida ainda em um fragmento de *Mon portrait*: “L’homme civil veut que les autres soient contents de lui, le solitaire est forcé de l’être lui même ou sa vie lui est insupportable. Ainsi le second est forcé d’être vertueux, mais le premier peut n’être qu’un hypocrite, et peut être est il forcé de le devenir s’il est vrai que les apparences de la vertu valent mieux que sa pratique pour plaire aux hommes et faire son chemin parmi eux” (OC I, 1125).

CONCLUSÃO

Afinal, qual é o rosto do indivíduo em Rousseau? Em todas as etapas do caminho que seguimos, vimos o sensível, em qualquer de suas formas, assumindo sempre o lugar de destaque na maneira como o filósofo representa a individualidade. Essa primazia da sensibilidade e do sentimento já surge no apeio ao conhecimento de si, que identificamos como um dos traços que dão sentido e sustentação a toda a filosofia de Rousseau. Esse apeio é imediatamente manifestado através da injunção, tantas vezes e de tantos modos repetida, de “entrar em si mesmo”. Por sua vez, esse caminho “para dentro” de si mesmo é fundamental. A sua natureza revela-se quando identificamos a finalidade última a que tende. Para que entrar em si mesmo? Para conhecer a si mesmo, certamente, para “tomar posse” de si mesmo também — mas, sobretudo, para fruir de si mesmo. O movimento “para dentro” confunde-se, em última análise, com esse desejo. Conhecer-se, “tomar posse” de si, fruir de si mesmo — tudo isso integra aquela *art de jouir* a que Rousseau planejava dedicar uma obra e que, mesmo nunca tendo sido escrita, não deixa de ser significativa da maneira como ele encarava a filosofia e sua tarefa de filósofo¹.

O destaque do sensível é confirmado — e reforçado — pelas modalidades da relação que o indivíduo tem consigo mesmo. Já a distinção traçada entre sentimento e sensação aponta para o primeiro como o instrumento privilegiado para o acesso que tem o indivíduo a si mesmo. Como vimos, a relação primitiva, fundamental, que o indivíduo mantém consigo mesmo é descrita por Rousseau como “sentimento da existência”. Esse sentimento pode ser entendido seja como uma forma primitiva da consciência de si mesmo, seja como o primeiro elo daquelas cadeias de afecções que constituem o *eu*.

Da mesma forma, a relação consigo mesmo mais complexa, a consciência de si, envolve essencialmente os elementos afetivos. Vimos como a consciência de si constitui-se

¹ Sobre a *art de jouir*, ver OC I, 1173ss. Ver também a carta II da quinta parte da *Nouvelle Héloïse*, especialmente OC II, pp. 531 e 541ss. Essa arte associa intimamente os prazeres dos sentidos e os do sentimento. Ver a caracterização da sensualidade própria a “Jean-Jacques” que “Rousseau” oferece no segundo *Dialogue* (OC I, 807ss). Como técnica, *l’art de jouir* baseia-se em um princípio que Rousseau resume assim: “s’abstenir pour jouir” (OC II, 662, onde ele chama essa arte de *l’épicurétisme de la raison*). O efeito buscado pela *art de jouir* poderia ser descrito como sendo o de manter o desejo sempre em um estado de tensão, entre a satisfação imediata, que o destruiria ou o transformaria em hábito (e em necessidade), e a privação absoluta, que é dolorosa e antinatural. A *art de jouir* visa a intensificar a experiência do desejo, do estado de estar desejando, estado a que Rousseau atribui uma volúpia própria. E para além dessa intensificação em particular, Rousseau tem outra em mira: a intensificação do contato consigo mesmo, com a (por assim dizer) “energia” afetiva que preenche o espaço interior. Não é outra coisa que Rousseau prescreve a Sophie d’Houdetot em suas *Lettres morales*. Sobre o “prazer de desejar”, o texto mais expressivo de Rousseau está no “canto de cisne” de Julie, pouco antes de sua morte: “Tant qu’on desire on peut se passer d’être heureux; on s’attend à le devenir; si le bonheur ne vient point, l’espoir se prolonge, et le charme de l’illusion dure autant que la passion qui le cause. Ainsi cet état se suffit à lui-même, et l’inquiétude qu’il donne est une sorte de jouissance qui supplée à la réalité. Qui vaut mieux, peut-être. Malheur à qui n’a plus rien à désirer! il perd pour ainsi dire tout ce qu’il possède. On jouit moins de ce qu’on obtient que de ce qu’on espère, et l’on n’est heureux qu’avant d’être heureux”. (OC II, 693)

simultaneamente ao espaço inter-individual, espaço onde os indivíduos contraem os liames que os unem. Essa passagem pelas relações permitiu-nos acrescentar uma dimensão importante em nossa imagem do indivíduo, a dimensão que ganha o nome de amor-próprio. Vimos como essa noção central não pode ser tomada como homogênea. Analisando a situação do indivíduo em relação, não podemos deixar de ver ali funcionando o mecanismo do amor-próprio, intimamente associado à consciência de si mesmo. Esse amor-próprio, entendido como uma relação a si mesmo que supõe a sensibilidade do indivíduo à imagem que possui para os demais, está necessariamente implicado por sua existência social. Condená-lo sem qualificações significa condenar o indivíduo ao isolamento. Por outro lado, é evidente que a análise rousseauiana do amor-próprio recobre um conjunto de temas em que esse sentimento é posto em uma perspectiva eminentemente negativa. Esta ambigüidade de um conceito tão central quanto este de amor-próprio é, em si mesma, bastante significativa, e revela um traço importante da maneira como Rousseau vai pensar o indivíduo e sua relação com o elemento social.

A passagem pelo indivíduo em relação trouxe ainda uma outra idéia importante, a de expansão. Através dessa noção, associada com a postulação de uma dupla sensibilidade, física e moral (essa também dupla, atrativa ou repulsiva), Rousseau dá conta da extensão com que o indivíduo é afetado por suas relações. É sentimento que está formando mais intimamente o indivíduo — sentimento que, expandido ou encolhido, define, portanto, fortemente o que o indivíduo é. Mas também essa idéia não escapa à ambigüidade. Vimos como a idéia de expansão presta-se a explicar tanto fenômenos como o amor e a amizade, como no exemplo de Julie, quanto para fazer a apologia da solidão e do isolamento.

Para concluir, queremos tentar acompanhar essa ambigüidade até um pouco mais adiante. Veremos se ela se repete quando examinamos a relação do indivíduo com o “todo” de que faz parte — relação que, acreditamos, acrescenta à nossa imagem do indivíduo uma terceira e última dimensão. Antes, porém, detenhamos nossa atenção em outros dois pontos importantes.

Antes de mais nada, dada a ênfase que pusemos na sensibilidade e no sentimento, pode-se eventualmente sugerir que estaríamos aqui reforçando as leituras que fazem de Rousseau um “irracionalista” ou um sentimental, seja na trilha do romantismo mais afetado, seja na via de um primitivismo que pregasse a completa submissão aos instintos e aos “impulsos da natureza”. Para avaliar esse ponto, tomemos como referência a síntese proposta por R. Derathé em seu *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*². Derathé começa sua conclusão lembrando uma certa ambigüidade que cerca, em Rousseau, a razão:

² Embora tenha sido publicado há quase 50 anos, o livro de Derathé ainda nos parece oferecer uma síntese muito útil. Essa obra, publicada em 1948, fornece uma espécie de balanço das discussões em torno da obra de Rousseau nas primeiras décadas deste século, quando intérpretes e leitores como G. Lanson, P.-M. Masson, C. Vaughan, A. Cobban, A. Schinz, G. Beaulavon, E. Durkheim, E. Cassirer afastavam-se decididamente das discussões ideológicas que sempre cercaram a obra de Rousseau, ao mesmo tempo em que prepara, em certo sentido, o caminho para as grandes sínteses da década de 50.

Il en est, chez Rousseau, de la raison comme de la société. Il est certain que tous nos vices naissent de la vie en société mais il ne s'ensuit pas que la société soit mauvaise en elle-même. C'est seulement la société mal gouvernée qui nous déprave, puisqu'avec de bonnes institutions sociales naissent la justice et la vertu. De même "les sophismes de la raison" proviennent d'une raison corrompue (...). (op. cit., p. 167)

Não haveria, portanto, em Rousseau, nenhuma recusa da razão: esta, em si mesma, como faculdade humana, participaria, a mesmo título que a sensibilidade, da retidão característica da natureza original. O que há, em Rousseau (como, de resto, em quase todos os filósofos seus contemporâneos³), é a percepção dos limites da razão. Derathé diz ainda:

Le rationalisme de Rousseau est un relativisme: Rousseau est un rationaliste conscient des limites de la raison. (...) Jamais d'ailleurs il n'a considéré ces limites comme un défaut de notre raison, il y voit plutôt un effet de la sagesse de la nature, car nous pouvons sans préjudice ignorer ce qui passe la portée de notre entendement, puisqu'il ne nous importe pas de le savoir. (op. cit., p. 176)

Assim, é a partir da percepção desses limites que Rousseau reflete sobre as relações de complementaridade entre razão e sentimento, como as que surgem em sua teoria da persuasão, do sentimento interior e da consciência. Mesmo percebendo os limites da faculdade racional, sobretudo no domínio da moral e da religião, Rousseau, no entanto, como diz Derathé, sempre acreditou na razão (ou seja, nunca defendeu sua irreabilidade) e nunca a reduziu ao instinto (ou seja, reconhecia para ela um papel próprio e irredutível)⁴.

Acreditamos que a leitura proposta nesta tese não contraria essas conclusões. No entanto, é preciso reconhecer que a ênfase que demos quando deslocamos o sentimento e a sensibilidade, em todas as suas formas, para o centro da concepção rousseauiana do indivíduo contraria parcialmente a convicção de Derathé, expressa em uma nota na introdução de seu livro. Ele diz, comentando uma afirmação de J. Maritain: "Il n'y a point chez Rousseau, nous voulons dire chez Rousseau penseur, de primat de la sensibilité" (op. cit., p. 5, nota). A restrição acrescentada por Derathé é significativa: não o homem Rousseau, não o autobiógrafo ou o romancista, mas é o

³ Yvon Belaval resume assim a posição de Rousseau: racionalismo cético, dogmatismo do sentimento — e essa posição, defende Belaval, ele compartilha com todo o seu século (cf. "Rationalisme sceptique et dogmatisme du sentiment chez Jean-Jacques Rousseau", *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, 38, pp. 7-24).

⁴ "Rousseau a cru à la raison et ne l'a point réduite à l'instinct" (op. cit., p. 175). A não ser no caso de uma leitura absolutamente tendenciosa, essa afirmação deve ser aceita sem maiores problemas por qualquer leitor de Rousseau. Notemos também que, na mesma medida em que podemos aceitar esse racionalismo mínimo, temos que rejeitar, ainda junto com Derathé, as leituras neo-kantianas de Rousseau. No apêndice de seu livro, Derathé faz uma crítica da interpretação proposta por Cassirer, mostrando, em suma, que o alemão, na sua ânsia de fazer justiça às afirmações do próprio Kant a respeito da importância do pensamento moral de Rousseau, acaba cometendo erros de leitura, especialmente com relação à consciência, sua natureza e seu funcionamento. A tentativa de Cassirer de fazer de Rousseau um kantiano *avant la lettre* é, afinal, um exagero (lembramos uma de suas afirmações mais categóricas no seu *The Question of Jean-Jacques Rousseau*: "Rousseau's ethics is not an ethics of feeling but the most categorical form of a pure ethics of obligation that was established before Kant", p. 96). No entanto, entre os intérpretes mais recentes de Rousseau, sobretudo entre os que focam sua atenção no *Contrat social*, a leitura "kantianizante" é ainda bastante comum (um exemplo ilustre, na França, é o de S. Goyard-Fabre).

filósofo que o interessa. Mas como fazer, sem equívocos, a separação? Desde o início, deixamos claro que daríamos a mesma atenção a obras como o *Contrat social* ou o *Émile* e a outras como a *Nouvelle Héloïse* ou as *Confessions*, na medida em que acreditamos serem todas igualmente importantes para determinar a figura do indivíduo como o vê Rousseau. Será que, olhando para Rousseau de uma perspectiva mais ampla, que não isole partes de sua obra (nem ele próprio, enquanto “parte” dessa obra, enquanto uma espécie de “personagem” que se constitui através dela e encontra nela sua justificação) não teríamos que reconhecer finalmente um primado da sensibilidade, sua superioridade com relação à razão?

Essa seria aqui uma questão ociosa, se não tivesse uma relação direta com o tema que nos propomos estudar, ou seja, a concepção rousseauiana do indivíduo. Examinemos o problema a partir da perspectiva das relações que Rousseau quer estabelecer com seus leitores. A busca de Rousseau pelo “efeito” sobre seu leitor combina dois elementos. De um lado, sua concepção do indivíduo. De outro, a idéia que ele se faz da filosofia e do papel do filósofo. Voltemo-nos ainda para o livro de Derathé.

Uma parte importante do citado estudo de Derathé dedica-se a mostrar que o apelo ao sentimento interior é perfeitamente compatível com a afirmação da realidade da razão (de uma razão consciente de seus limites) e com a reserva para ela de um papel específico e irreduzível (cf. op. cit., pp. 62ss). Em apoio a sua tese, Derathé lembra os exemplos de Pascal e Malebranche e argumenta que o apelo de Rousseau ao sentimento interior, à prova pelo sentimento, à convicção interior não contraria, mas complementa o papel da razão. Mas, na formulação de Derathé, o apelo ao sentimento é quase como um *pis-aller*. Como diz Rousseau a M. de Franquières, “nous ne sommes pas tout intelligence”, e se a própria razão reconhece seus limites, é legítimo recorrer ao sentimento. E nessa relação mutualista, o primeiro lugar cabe sempre, pensa Derathé, à razão e a seus produtos. Ele diz:

Jamais Rousseau d'ailleurs n'a soutenu que le sentiment intérieur pouvait nous donner une certitude égale à celle de la démonstration. S'il déclare que la preuve de sentiment est invincible, il entend par là qu'elle produit une conviction si profonde qu'aucune objection ne saurait l'ébranler. Mais il se garde bien de donner la force de notre adhésion comme une garantie suffisante de la valeur objective de notre croyance. Tandis qu'une vérité démontrée est valable pour tous les esprits, la preuve de sentiment ne vaut que pour soi et ne saurait convaincre autrui. (op. cit., p. 67)

Mas e quando a verdade que importa é o que Rousseau chama de “verdade moral”, aquela que diz respeito diretamente ao que se deve crer, aquela que se refere ao que é preciso saber sobre como se deve viver? Neste caso, dada a própria forma como é constituído o indivíduo, mais do que mover suas convicções através de demonstrações e raciocínios, importa sobretudo pô-lo no estado mais favorável ao surgimento da convicção interior. Do ponto de vista de Rousseau, a *Nouvelle Héloïse* pode ser mais eficaz do que um tratado sobre os conceitos de virtude, amizade, etc⁵. Isso se reforça ainda pela tendência terapêutica que, como sugerimos, está na origem mesma

⁵ Por outro lado, é interessante notar como algumas cartas do romance acabam tornando-se verdadeiras

da concepção rousseauiana de filosofia. Esse ponto é importante: sua compreensão implica um redimensionamento do tema do “racionalismo” de Rousseau e permite avaliar com mais justeza o seu alvo, com reflexos diretos sobre o conjunto de problemas que nos interessa aqui, relativos à sua concepção da individualidade. É preciso ter em mente que essa tendência terapêutica, como sugerimos, reformula diretamente um aspecto comum da ética antiga, que se manifestava claramente, por exemplo, nas escolas helenísticas, através da analogia tradicional entre filosofia e medicina. Essa intenção terapêutica, nessas escolas, aliava a fé no poder persuasivo e transformador da razão e dos raciocínios — da dialética — com o recurso a outras técnicas, como exercícios envolvendo a memória, os exemplos, a imaginação, etc⁶. Suas extensivas leituras de autores ligados diretamente a essa forma de entender a filosofia, a começar por Plutarco, não podiam deixar de ser decisivas para a maneira como ele próprio, tornado filósofo, entenderia seu papel e sua tarefa. Mas, como também não poderia deixar de ser, essa filiação não ocorre sem simultaneamente introduzir modificações importantes. A primeira delas resulta da oposição que Rousseau sente entre ele próprio e os filósofos seus contemporâneos. A oposição que ergue à filosofia dos *philosophes*, ao dogmatismo que identifica no coração mesmo dessa filosofia, reflete-se de algum modo em sua desqualificação do uso do raciocínio na moral, reforçando assim sua percepção dos limites da razão nesse domínio — ao mesmo tempo em que o leva a insistir nas idéias de boa-fé, de sinceridade, de assentimento interior.

Outra modificação, essa mais importante, está ligada diretamente à diferença nas concepções de homem e de indivíduo. A antropologia e a psicologia de Rousseau são obviamente diferentes das dos antigos. Sua ênfase na sensibilidade e no sentimento pareceriam permitir — mais do que isso: exigir — uma versão fortemente “intervencionista” da intenção terapêutica⁷. Há alguma verdade nisso, mas resta sempre o fato de que Rousseau está reformulando temas e atitudes tradicionais e permanece mais próximo de Sêneca do que de Mao Tsé-Tung (que,

dissertações sobre temas tão variados quanto a religião, a educação, a economia.

⁶ Seguimos aqui a interpretação de Martha Nussbaum, em *The Therapy of Desire*. Ela diz, referindo-se à concepção de filosofia das escolas helenísticas: “A medical moral philosophy is committed to philosophical argument. Indeed it has a very high opinion of the worth of argument. And this is only natural, given its diagnosis. For if the diseases that impede human flourishing are above all diseases of belief and social teaching, and if, as they hope to show, critical arguments of the kind philosophy provides are necessary and perhaps even sufficient for dislodging those obstacles, then philosophy will seem to be necessary, perhaps even sufficient, for getting people from disease to health” (p. 34). E mais adiante completa: “Thus medical philosophy, while committed to logical reasoning, and to marks of good reasoning such as clarity, consistency, rigor, and breadth of scope, will often need to search for techniques that are more complicated and indirect, more psychologically engaging, than those of conventional deductive or dialectical argument. It must find ways to delve into the pupil’s inner world, using gripping examples, techniques of narrative, appeals to memory and imagination — all in the service of bringing the pupil’s whole life into the investigative process” (p. 35).

⁷ O mais notório defensor dessa leitura de Rousseau como uma espécie de “engenheiro de comportamentos” é Lester Crocker (ver especialmente seu *Rousseau’s Social Contract: An Interpretive Essay*). Mas a denúncia do autoritarismo de figuras “terapêuticas” como Wolmar, o *gouverneur* do *Émile* ou o Legislador do *Contrat social* é um lugar-comum entre os críticos de Rousseau. Ver, por exemplo, especialmente sobre o *Émile*, Rabant, Claude, *Délire et théorie*. Ver ainda Berman, Marshall, “Liberal and Totalitarian Therapies in Rousseau”, *Political Theory*, 4, n. 2, 1976, 185-194.

segundo consta, teria sido inspirado pela célebre passagem do *Contrat social* sobre o Legislador mudando a natureza humana). Por menos diferenças que se esteja disposto a ver entre os dois, o mundo ideal de Rousseau está mais próximo de Esparta do que da sociedade de *Brave New World*.

Seja como for, parece que o indivíduo, definido essencialmente a partir das potências do sentimento e da sensibilidade, é excessivamente maleável, influenciável, está sempre à mercê das manipulações mais artificiosas, como as que Wolmar usa com Saint-Preux e com Julie. Será que definindo o indivíduo dessa maneira não se está simplesmente justificando toda uma vontade ilegítima de intervenção, de quebra de sua resistência? Para responder a isso, passemos para outro domínio, o dos valores, e perguntemo-nos que tipo de valores, afinal, vêm associados por Rousseau à imagem que ele nos propõe do indivíduo. Sugerimos que esses valores são fundamentalmente dois, relacionados às características da unidade ou integridade e da liberdade.

É na vida do homem natural, entendido como a forma humana cujas características são o reflexo mais imediato das disposições fundamentais que constituem o fundo da natureza humana, que a característica da unidade manifesta-se mais claramente. O homem natural, diz Rousseau no *Émile*, é “o inteiro absoluto” (OC IV, 249). Essa unidade é, antes de mais nada, a inteireza garantida pela integridade da estrutura básica de necessidades e forças: é o equilíbrio entre o que o indivíduo necessita, o que ele quer e o que pode fazer. O homem natural não está internamente dividido em função de seus desejos — eles formam uma estrutura coerente, sem contradições, o que, como vimos, garante-lhe um estado de liberdade e felicidade estáveis.

Essa unidade fundamental, no entanto, não resiste à “transformação” do homem natural em homem civil — em outras palavras, a estrutura cognitiva e afetiva do indivíduo social, mais complexa, inclui necessariamente algum grau de divisão. Já a consciência de si mesmo implica um grau mínimo de divisão: é só na medida em que passa a existir para os outros, que passa a “olhar e querer ser olhado”, que o indivíduo constrói a consciência de si mesmo. O mecanismo do amor-próprio, fazendo passar a relação que o indivíduo tem consigo mesmo através da imagem que os outros possuem dele, abre as portas para um extenso campo de possibilidades de “alienação”: perdendo-se na “opinião”, o indivíduo perde igualmente sua unidade fundamental.

Desse modo, de característica de uma determinada organização das disposições humanas, a unidade torna-se um anelo. O que, para o indivíduo natural, é pura decorrência da maneira como suas disposições refletem diretamente a retidão da natureza humana, para o indivíduo social trata-se de um ideal a ser atingido. Mas o próprio ideal já é uma reformulação do que aparecia antes como a auto-suficiência. O isolamento do indivíduo natural só importa como indicação e interessa apenas na medida em que constitui uma situação de felicidade e liberdade. A complexidade do indivíduo em relação não permite mais um conceito monolítico da unidade, que, no entanto, continua ainda atrelada à felicidade e à liberdade. Ora, se o perigo mais próximo da felicidade e da liberdade do indivíduo em relação é o desvio do mecanismo fundamental do amor-

próprio (rumo ao egoísmo ou à hipocrisia), a transcrição da unidade em ideal deve fazer referência direta a esse perigo. Para evitar a perda de si mesmo, sugere Rousseau, não há remédio melhor do que “ser o que se é”. A unidade, erguida ao *status* de ideal para o indivíduo social, torna-se um apelo — um imperativo — de autenticidade.

Bernardin de Saint-Pierre conta ter uma vez perguntado a Rousseau que outro homem ele gostaria de ter sido. Após uma primeira escolha por Licurgo, Rousseau teria voltado atrás e exclamado: “Il faut être soi!” Essa virtude suprema, a fidelidade a si mesmo, associa-se diretamente a dois momentos da crítica rousseauiana da sociedade. “C’est le premier inconvénient des grandes villes”, diz Saint-Preux, “que les hommes y deviennent autres que ce qu’ils sont, et que la société leur donne, pour ainsi dire, un être différent du leur” (OC II, 273). Os indivíduos tornam-se outros que não eles mesmos, antes de mais nada, pela prática constante da dissimulação. E essa prática é sobretudo estimulada pela “vile e trompeuse uniformité” dos costumes urbanos. Vimos como Rousseau, contra isso, valorizava o cultivo da originalidade e da espontaneidade dos naturais, dos talentos, do gênio próprio, que, segundo pensava, ocorria naturalmente nas pequenas cidades. O ideal de autenticidade, o imperativo de “ser si mesmo”, assim, ergue-se contra o pano de fundo da denúncia da hipocrisia e do conformismo. Contra esses dois, a busca da unidade e a afirmação da autenticidade como um valor têm um papel preventivo: ser o mais possível uno, não se deixar dividir por tendências contraditórias, e “ser si mesmo” são instrumentos de resistência contra as inclinações centrífugas que compõem inevitavelmente a sociedade. Não é por acaso que a idéia de expansão vai tornar-se importante na maneira como Rousseau pensa as relações.

A existência do indivíduo natural serve ainda de exemplo para a outra característica, a liberdade. No segundo *Discours*, como se sabe, Rousseau põe a diferença específica entre o homem e os outros animais na sua qualidade de agente livre, que descreve como uma capacidade de manter-se a uma certa distância do determinismo natural (cf. OC III, 141-142). Enquanto característica inseparável da natureza humana, onde há homens, há agentes livres. É impossível ao indivíduo renunciar a essa qualidade sem renunciar, ao mesmo tempo, a ser homem, o que é absurdo. Rousseau, como se sabe, usa isso em seu argumento contra o direito de escravidão (cf. OC III, 356).

Mas além dessa liberdade da vontade, afirmada como constitutiva de sua natureza humana, o indivíduo natural ilustra, em seu estado, um outro tipo de liberdade, a que Rousseau chama de “natural”. Ser livre nesse sentido, já vimos, é essencialmente ser independente: de autoridade, de outra vontade. Ora, da mesma forma que a unidade perfeita do indivíduo natural não permanece intocada pela sociedade, sua independência absoluta não se aplica à situação social: o estado civil caracteriza-se pela introdução de desigualdade, sua ordenação exige que sejam introduzidas relações de subordinação, de autoridade. Vimos como a idéia de dependência faz parte necessariamente da compreensão rousseauiana do que seja uma relação. No entanto, tal como também acontecia com a característica da unidade, se a independência característica da

liberdade natural não tem lugar na nova ordem social, ela se transforma aí em aspiração. A liberdade civil é literalmente autonomia: é submissão a uma lei que o indivíduo deve dar a si próprio. Essa autonomia, sem a qual não haveria uma relação de autoridade legítima, mantém, no entanto, um traço essencial da liberdade natural, que é a insubmissão a uma vontade particular ou arbitrária: a lei, como se sabe, é expressão direta da vontade geral; submeter-se à lei é condição para escapar do arbítrio das vontades particulares. Uma passagem da oitava das *Lettres écrites de la montagne* ilustra perfeitamente as relações entre esses termos implicadas pela noção rousseauiana de lei:

On a beau vouloir confondre l'indépendance et la liberté. Ces deux choses sont si différentes que même elles s'excluent mutuellement. Quand chacun fait ce qu'il lui plaît, on fait souvent ce qui déplaît à d'autres, et cela ne s'appelle pas un état libre. La liberté consiste moins à faire sa volonté qu'à n'être pas soumis à celle d'autrui; elle consiste encore à ne pas soumettre la volonté d'autrui à la nôtre. Quiconque est maître ne peut être libre, et régner c'est obéir. (...) Je ne connois de volonté vraiment libre que celle à laquelle nul n'a droit d'opposer de la résistance; dans la liberté commune nul n'a droit de faire ce que la liberté d'un autre lui interdit, et la vraie liberté n'est jamais destructive d'elle-même. Ainsi la liberté sans la justice est une véritable contradiction; car comme qu'on s'y prenne tout gene dans l'exécution d'une volonté désordonnée.

Il n'y a donc point de liberté sans Loix, ni où quelqu'un est au dessus des Loix: dans l'état même de nature l'homme n'est libre qu'à la faveur de la Loi naturelle qui commande à tous. Un peuple libre obéit, mais il ne sert pas; il a des chefs et non pas des maîtres; il obéit aux Loix, mais il n'obéit qu'aux Loix et c'est par la force des Loix qu'il n'obéit pas aux hommes. (OC III, 841-842)⁸

A independência típica da liberdade natural reescreve-se na liberdade civil, como um tipo de dependência: a dependência exclusiva da lei. Ser livre (e Montesquieu já o definia assim) é estar submetido à lei, é fazer o que ela permite. Até certo ponto, isso trancreve para o domínio público aquele aspecto “negativo” da liberdade, prezado por Rousseau: ser livre é menos fazer (talvez pudéssemos dizer: arbitrariamente) o que se quer do que poder não fazer o que não se quer; em outras palavras, ser livre é não estar submetido a uma vontade alheia e arbitrária, que pretenda apresentar-se como substituta da vontade própria do indivíduo. A independência proporcionada pela liberdade civil, entendida como autolegislação ou autonomia, garante também isso, em larga medida — embora um certo grau de compulsoriedade vá sempre estar associado à vida social.

Unidade e liberdade, autenticidade e autonomia são, portanto, características e valores associados diretamente ao indivíduo e dão-lhe uma certa densidade. Esses valores pertencem propriamente ao indivíduo e erguem determinadas exigências, o que fica claro quando voltamos nossa atenção para o problema das relações entre indivíduo e comunidade.

⁸ Rousseau desenvolve sua teoria da lei no Livro II do *Contrat social*, especialmente nos capítulos VI, XI e XII. Não é por acaso que os leitores “kantianizantes” de Rousseau, a começar pelo próprio Kant, dêem uma atenção especial à sua teoria da lei. A aproximação possível com a noção de autonomia torna essa teoria, com a idéia de liberdade que implica, um campo especialmente fértil para essas leituras. Embora refira-se a Rousseau apenas de passagem, vale citar as análises de A. Renaut em *L'ère de l'individu*. Nessa obra, a oposição entre independência e autonomia joga um papel central na argumentação, toda ela conduzida sob a perspectiva kantiana.

Antes, porém, uma observação geral sobre o tipo de limite oferecido pelo indivíduo. Da forma como Rousseau o representa, o indivíduo é a instância onde, por excelência, resiste a natureza. A fonte da natureza está “dentro” de cada um. É no coração que a natureza ainda fala, através da voz da consciência. Rousseau entende que qualquer forma de vida social deve implicar sempre alguma “desnaturação”. No início do *Émile*, ele lembra que as boas instituições são as que melhor “desnaturam” o homem (cf. OC IV, 249). Desta perspectiva, todo problema surge porque a distância entre “desnaturação” e sua alternativa, a corrupção, nem sempre aparece claramente e, mesmo quando aparece, é, em todo caso, sempre bastante tênue. Onde termina uma e começa a outra? Se é esse o critério das boas instituições, importa mais do que tudo saber exatamente em que ponto a desejada “desnaturação” transforma-se em corrupção. Neste ponto, as características de unidade e de liberdade fornecem um referencial fixo que nos poderia dar um critério mais claro. Poderíamos, então, definir as boas instituições como as que melhor preservam, ou resgatam, sob nova forma, a unidade e a liberdade fundamentais, transformando-as no que devem ser no estado social. Esse seria o sentido da “desnaturação” proposta por Rousseau: não negar a natureza, mas recriá-la, recuperando, no estado social, suas características essenciais. Se quisermos dizer o mesmo a partir de outra perspectiva, as boas instituições são as que permitem o pleno florescimento dos valores associados à unidade e à liberdade, mantendo sempre possível o resgate, no indivíduo, das forças de resistência da natureza — uma vez que é nele próprio que essas forças residem primariamente e que essa resistência é tanto mais eficaz quanto mais uno e mais livre for o indivíduo.

Passemos, então, ao tema da relação entre indivíduo e comunidade. Compreender bem essa relação, e o que está em jogo nela, implica entender o papel que esses dois valores vão ter na determinação do seu sentido e do seu alcance. Há dois pontos de vista em que essa relação pode ser examinada, complementares na análise de Rousseau, mas que, finalmente, parecem apontar em direções não totalmente convergentes. Vai-nos interessar especialmente entender como (ou se) a imagem rousseauiana do indivíduo, com sua ênfase na sensibilidade e no sentimento, determina essa divergência. O primeiro ponto de vista é o da teoria rousseauiana da lei, que envolve especialmente os conceitos de vontade geral e de soberano. O segundo ponto de vista é o que podemos chamar, pela comodidade de ter um nome para designá-lo, de ponto de vista do Legislador, e envolve a relação do conceito de vontade geral com a idéia do amor à pátria.

Compreender bem a relação entre indivíduo e comunidade, e o que está em jogo nela, implica entender o papel que esses valores vão ter na determinação do sentido e do alcance dessa relação. Há dois pontos de vista em que essa relação pode ser examinada, complementares na análise de Rousseau, mas que, finalmente, parecem apontar em direções não totalmente convergentes. Vai-nos interessar especialmente entender como (ou se) a imagem rousseauiana do indivíduo, com sua ênfase na sensibilidade e no sentimento, determina essa divergência. O primeiro ponto de vista é o da teoria rousseauiana da lei, que envolve especialmente os conceitos

de vontade geral e de soberano. O segundo ponto de vista é o que podemos chamar, pela comodidade de ter um nome para designá-lo, de ponto de vista do Legislador, e envolve a relação do conceito de vontade geral com a idéia do amor à pátria.

Os capítulos VI e VII do livro I e os capítulos I a VI do livro II do *Contrat social* formam uma unidade cerrada. Nesses capítulos, Rousseau introduz e desenvolve os conceitos inextricavelmente ligados de pacto social, vontade geral, soberania (ou soberano) e lei. Esses conceitos mantêm entre si uma relação de determinação recíproca, todos eles obedecendo a uma mesma intenção teórica fundamental: dar conta conceitualmente da unidade do corpo social. Tomados em conjunto, constituem uma idéia de comunidade, ainda que reduzida, por assim dizer, aos seus aspectos formais. Desses conceitos, é o de pacto social que comanda a ordem e é, portanto, introduzido em primeiro lugar. Com relação a ele, queremos aqui destacar dois pontos, o primeiro com referência à natureza do ato e o outro, ao seu efeito.

Rousseau chega à idéia de um pacto social ao fim de uma tentativa de responder à questão sobre a natureza do que, na primeira versão do *Contrat social*, chama de *lien social* (cf. OC III, 297). Na verdade, o que Rousseau ali chama, genericamente, de liame social é, mais apropriadamente, o laço político da obrigação, o vínculo de autoridade. Sua conclusão, como se sabe, é a de que “é preciso sempre remeter a uma primeira convenção”. O laço político da obrigação só pode ter seu fundamento em uma convenção, ou seja, só pode estar baseado no consentimento dos que se submetem a essa obrigação. Neste ponto, Rousseau introduz uma distinção. É preciso distinguir “o ato pelo qual um povo elege um rei” e “o ato pelo qual o povo é um povo” (OC III, 359). Ao contrário de Pufendorf, Rousseau afirma que apenas o segundo ato é propriamente um contrato. É o ato pelo qual um povo é um povo que determina a natureza própria da relação política; todo o resto — notadamente a instituição de um governo, com sua forma e suas instituições particulares — tira seu sentido desse primeiro ato. Em outras palavras, o problema que Rousseau propõe resolver através da noção de pacto social não é o de justificar a autoridade dos governantes, mas um outro que julga anterior, isto é, o problema da limitação da liberdade e da igualdade naturais pela instituição do princípio mesmo da autoridade. O que garante que essa limitação não será abusiva, pensa Rousseau, é, de um lado, a reciprocidade do ato e, de outro, a cláusula da alienação total, que assegura a igualdade da condição para todos.

Mas como entender exatamente esse contrato? Não é um acordo passado entre um grupo de indivíduos e um outro grupo ou indivíduo que teria, por esse meio, o direito de comandar. A exigência da reciprocidade pede ainda que esse ato seja repetido por cada um da mesma forma. O pacto, assim, como em Hobbes, é um ato que se repetiria entre cada um dos indivíduos associados. Também como em Hobbes, esse ato envolve um terceiro membro, em favor do qual o ato é realizado. Mas em Hobbes esse terceiro, que passa a ser propriamente o detentor da soberania, seja um indivíduo, seja um grupo, está fora do contrato: não só existe antes e separadamente desse ato, mas também não está ligado por ele. Em Rousseau, esse terceiro não é outro senão o próprio conjunto dos indivíduos contratantes representados agora como formando

um todo — um todo que não existia previamente e que tem sua natureza determinada diretamente pelo ato que lhe dá origem. Se virmos o pacto agora sob a perspectiva da relação com esse terceiro membro — ou seja, a do “compromisso recíproco do público com os particulares” —, veremos como Rousseau atinge o limite mesmo da idéia contratualista. Esse pacto entre o público e os particulares — que, afinal, se distinguem apenas formalmente — parece-se bastante pouco com um contrato propriamente dito. Cada indivíduo, diz ele, contrata, por assim dizer, consigo mesmo (cf. OC III, 362). O que Rousseau parece estar finalmente enunciando é a necessidade, para o indivíduo, de reconhecer a natureza de sua dependência da comunidade. O lance decisivo do pacto social dá-se, por assim dizer, no nível individual: o que está em jogo é a correta representação do conjunto dos indivíduos como um corpo social, como uma pessoa moral.

Rousseau, no entanto, refere-se a isso como o “efeito” do pacto: “A l’instant”, diz ele após enunciar os termos do pacto, “au lieu de la personne particuliere de chaque contractant, cet acte d’association produit un corps moral et collectif” (OC III, 361). Como se sabe, esse corpo, dotado de unidade e de vontade, vai receber o nome de “soberano” quando “ativo”, isto é, na medida em que é capaz de agir para realizar a finalidade para a qual foi instituído. O princípio ativo aqui é a vontade geral, como vontade do corpo (e vale lembrar que essa vontade é qualitativamente distinta da somatória da vontade de todos: ela é irredutivelmente a vontade do soberano como pessoa moral).

Postos esses conceitos, o problema que se põe imediatamente para Rousseau é o dos limites desse poder de agir que caracteriza o soberano. A solução para esse problema é buscada simultaneamente à tentativa de esclarecer a natureza do soberano e de seu poder. De fato, se há um limite, ele não se encontra “fora”, mas “dentro” do próprio soberano: não há nada fora dele que limite seu poder (a não ser outro soberano; mas esse seria um limite físico, não um limite moral), o que implica que é de dentro de si mesmo, de sua própria natureza, que vão brotar seus limites. Rousseau argumenta em torno de duas noções: a de interesse comum e a de vontade geral, culminando finalmente com a elaboração das relações dessa última com a lei. Rousseau argumenta, em primeiro lugar, que, não sendo diferente dos indivíduos ligados entre si por obrigação, o soberano não pode ter um interesse contrário ao deles (cf. OC III, 363). O interesse comum é, antes de mais nada, a própria preservação do corpo social: o bem comum é, antes de qualquer outra coisa, que o corpo social mantenha sua existência. Supor que isso não seja do interesse dos indivíduos que realizaram o pacto é contraditório. Em segundo lugar, Rousseau argumenta em torno da idéia de vontade geral. A vontade geral é a vontade da pessoa moral que é o soberano e, como tal, é o princípio ativo que dirige o Estado na realização de sua finalidade, que é o bem comum. Na verdade, é o único princípio que pode fazê-lo: qualquer outro não seria geral, mas particular, e estaria prejudicado por essa particularidade. A razão disso é que apenas a vontade geral, como vontade da pessoa moral, está sempre necessariamente voltada para o bem comum. Nesta medida, diz Rousseau, ela não pode errar.

Essa análise puramente formal das noções de soberania e vontade geral culmina com uma avaliação da extensão do poder atribuído ao soberano (cf. OC III, 372ss). Rousseau reconhece que a soberania é um poder absoluto — tão absoluto, diz ele, quanto o poder que o indivíduo tem sobre seus membros. Mas isso não implica, pensa ele, que esse poder seja ilimitado. Rousseau sugere que esse poder é limitado, em primeiro lugar, pelo “direito natural” de que os indivíduos gozam em sua “qualidade de homens” (id., p. 373). Sugere também que ele é limitado pela própria finalidade da associação: o que o soberano está intitulado a exigir absolutamente é tudo aquilo que importa à comunidade — tudo aquilo que é necessário para a continuação de sua própria existência como corpo. Sugere, enfim, que há um limite implicado pela própria natureza das relações que constituem o soberano: sua reciprocidade ou mutualidade garante que “on ne peut travailler pour autrui sans travailler aussi pour soi” (id., p. 373)⁹. Mas o limite mais importante diz respeito à natureza da vontade geral. Essa vontade, diz Rousseau, tira sua retidão natural do fato de que é duplamente geral: ela é geral em seu “objeto” (ela se aplica a todos) e em sua “essência” (ela parte de todos). Em outras palavras, a vontade geral é infalível porque se exprime através das leis — e só nesta medida ela é geral e infalível. E é nesta medida também que ela aparece como a garantia da liberdade do indivíduo, uma vez que ser livre é não estar submetido a uma vontade particular, isto é, é estar obrigado apenas pela lei¹⁰.

Essa análise formal dos conceitos de soberania, vontade geral e lei determina o quadro de referências a partir do qual se poderia abordar o problema das relações entre indivíduo e comunidade (especialmente, no caso, quando essa comunidade está representada sob a forma do soberano). Se é verdade que essa análise está toda orientada em direção à teoria da lei, que é seu ponto culminante, então podemos dizer que Rousseau orienta toda sua argumentação para a finalidade de mostrar, por um lado, que o poder soberano é limitado e, por outro, que é a garantia da liberdade dos indivíduos que formam o corpo político. A análise conduzida por Rousseau nos dois primeiros livros do *Contrat social*, assim, aparece como uma tentativa de esclarecer o sentido da idéia do “império da lei”.

Mas Rousseau sente que essa análise é ainda insuficiente. “Mettre la loi au-dessus de l’homme”, diz ele nas *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, “est un problème en politique, que je compare à celui de la quadrature du cercle en géométrie” (OC III, 955). O

⁹ Essa frase em particular deixa claro o caráter francamente, digamos, “ideal” das análises de Rousseau sobre a natureza da sociedade no *Contrat social*. Basta, para nos convenceremos disso, contrastá-la com outras afirmações que aparecem no *Émile* ou no segundo *Discours*, como as que já citamos acima, p.

¹⁰ É a idéia de lei, finalmente, que permite resolver o problema fundamental para o qual o contrato social tenta dar uma solução: encontrar uma forma de unir os indivíduos que não ponha em contradição a obrigação necessária para dar o caráter de união e a liberdade essencial de cada um. No artigo *Économie politique*, Rousseau faz o elogio da lei nos seguintes termos: “Par quel art inconcevable a-t-on pû trouver le moyen d’assujettir les hommes pour les rendre libres? (...) Comment se peut-il faire qu’ils obéissent et que personne ne commande, qu’ils servent et n’ayent point de maître; d’autant plus libres en effet que sous une apparente sujétion, nul ne perd de sa liberté que ce qui peut nuire à celle d’un autre? Ces prodiges sont l’ouvrage de la loi. C’est à la loi seule que les hommes doivent la justice et la liberté” (OC III, 248).

problema muda de figura quando deixamos o domínio dos princípios do direito político e entramos no campo mais complexo da vida política concreta. Aqui o conceito de soberano cede o lugar de destaque para o de governo. O problema das relações entre indivíduo e comunidade é posto agora em um grau menos elevado de abstração: não é mais uma questão a ser resolvida pela análise dos conceitos que usamos para representar a comunidade, mas, sim, uma questão de administração.

Rousseau não esconde sua grande desconfiança dos governos. É da “inclinação a degenerar” característica de qualquer governo que, mais cedo ou mais tarde, virá a morte do corpo político. A vida do Estado desenrola-se como um eterno jogo entre a vontade geral, como vontade do soberano, e a vontade particular que possui o governo como um corpo particular de magistrados. Rousseau resume na sexta das *Lettres écrites de la montagne*:

Le Gouvernement comme partie intégrante du corps politique participe à la volonté générale qui le constitue; comme corps lui même il a sa volonté propre. Ces deux volontés quelques fois s'accordent et quelques fois se combattent. C'est de l'effet combiné de ce concours et de ce conflit que résulte le jeu de toute la machine.

Le principe qui constitue les diverses formes du Gouvernement consiste dans le nombre des membres qui le composent. Plus ce nombre est petit, plus le Gouvernement a de force; plus le nombre est grand, plus le Gouvernement est foible; et comme la souveraineté tend toujours au relâchement, le Gouvernement tend toujours à se renforcer. Ainsi le Corps exécutif doit l'emporter à la longue sur le corps législatif, et quand la Loi est enfin soumise aux hommes, il ne reste que des esclaves et des maîtres; l'Etat est détruit. (OC III, 808)

Há uma tentação que ronda constantemente as vontades particulares, seja de indivíduos, seja de associações particulares dentro do Estado: a tentação de apresentar-se como a legítima vontade geral. É preciso ver que, em nenhum momento, Rousseau prega a necessidade de eliminar as vontades particulares do Estado — mesmo quando diz, como o faz no início do capítulo X do livro III do *Contrat social*, que “a vontade particular age sem cessar contra a vontade geral” (OC III, 421). Eliminar essas vontades é, por princípio, absurdo e impossível. Rousseau tem outra preocupação constante: a de eliminar ou neutralizar essa tentação que afeta as vontades particulares — a tentação tirânica por excelência¹¹. Por trás, portanto, da desconfiança com relação ao governo, há a percepção do perigo sempre presente de uma particularização da soberania. E a neutralização desse perigo exige que se dê atenção não mais apenas aos puros conceitos que usamos para representar o domínio político, mas o funcionamento mesmo do corpo político. É preciso apreciar esse problema do ponto de vista do legislador.

O problema que se põe é claramente exposto no trecho que citamos logo acima: como evitar o relaxamento da soberania? O problema, em outros termos, é o de formar um soberano

¹¹ Mesmo quando se mostra desconfiado com relação às associações particulares dentro do Estado e seu efeito sobre a deliberação pública (e, portanto, sobre a vontade geral), Rousseau não está defendendo a supressão dessas associações e das vontades particulares que lhes correspondem. Sobre a tentação tirânica que ronda as vontades particulares, ver o capítulo X do Livro III do *Contrat social*. Lá Rousseau define tirania como usurpação, seja apenas da autoridade governamental (é a tirania em sentido estrito), seja da autoridade soberana (é o despotismo). A usurpação não é outra coisa senão o ato de pôr uma vontade particular no lugar da vontade geral.

suficientemente forte para resistir à tendência à particularização que o ameaça internamente — que o rói, por assim dizer, assim como o tempo consome os corpos vivos. No *Contrat social*, Rousseau aborda essa questão nos livros III e IV. As assembleias, a instituição da censura e, sobretudo, a religião civil são alguns dos meios que sugere para manter a autoridade soberana. Mais extensamente, vai ocupar-se com o problema no artigo *Économie politique* (1754/1755) e nas *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (1771/1772).

Passamos agora do domínio formal da lei para o domínio mais complexo dos costumes. “Rien ne peut suppléer aux mœurs pour le maintien du gouvernement”, diz Rousseau no *Économie politique* (OC III, 252). O que são exatamente, neste lugar, esses *mœurs*? Eles são, antes de mais nada, o hábito da virtude, e a virtude não é outra coisa senão o reconhecimento, por parte de cada um, de que sua vontade particular, no que diz respeito à direção do Estado, está subordinada à vontade geral:

Voulez-vous que la volonté générale soit accomplie? faites que toutes les volontés particulières s’y rapportent; et comme la vertu n’est que cette conformité de la volonté particulière à la générale, pour dire la même chose en un mot, faites regner la vertu. (OC III, 252)

Mas o elemento mais importante desses *mœurs* é o que Rousseau chama de *amour de la patrie*. Sem ele, a virtude mesma não seria mais do que uma característica de alguns indivíduos excepcionais. “Voulons-nous que les peuples soient vertueux? commençons donc par les faire aimer la patrie”, diz ele (OC III, 255). Esse novo amor, que vem se juntar ao amor de si e ao amor-próprio, acrescenta uma última dimensão à figura do indivíduo, a qual só é possível entender a partir de sua relação com o todo do corpo social.

Notemos, de início, um ponto que poderia parecer trivial, mas que, na verdade, é significativo: o amor à pátria tem a mesma extensão da vontade geral. A vontade geral, por definição, só é de fato geral por ser a vontade do soberano, isto é, só tem esse caráter de generalidade para aqueles que são membros do soberano (ou, na nomenclatura de Rousseau, para os cidadãos). Com relação a um estrangeiro, essa vontade não é mais do que uma entre muitas outras vontades particulares. O amor à pátria tem esse mesmo caráter exclusivo — na verdade, poderia ser descrito como a contrapartida afetiva de uma vontade geral realmente eficaz. Vejamos como Rousseau introduz esse amor no *Économie politique*:

Il semble que le sentiment de l’humanité s’évapore et s’affoiblisse en s’étendant sur toute la terre, et que nous ne saurions être touchés des calamités de la Tartarie ou du Japon, comme de celles d’un peuple européen. Il faut en quelque manière borner et comprimer l’intérêt et la commisération pour lui donner de l’activité. Or comme ce penchant en nous ne peut être utile qu’à ceux avec qui nous avons à vivre, il est bon que l’humanité concentrée entre les concitoyens, prenne en eux une nouvelle force par l’habitude de se voir, et par l’intérêt commun qui les réunit. Il est certain que les plus grands prodiges de vertu ont été produits par l’amour de la patrie: ce sentiment doux et vif qui joint la force de l’amour propre à toute la beauté de la vertu, lui donne une énergie qui sans la défigurer, en fait la plus héroïque de toutes les passions. (OC III, 254/255)

Esse contraste entre amor à pátria e sentimento de humanidade é significativo: ele repete, no domínio afetivo, a tensão que Rousseau reconhece entre direito natural e direito civil. Essa mesma oposição aparece no contexto da discussão, na primeira versão do *Contrat social*, da idéia de uma sociedade geral do gênero humano¹². No entanto, é preciso observar, esses dois sentimentos não se opõem qualitativamente: possuem, podemos dizer, a mesma natureza; a diferença está apenas em sua extensão. Amor à pátria e sentimento de humanidade não são mais, em certo sentido, do que modificações da atividade afetiva primordial que Rousseau ilustra paradigmaticamente na análise do sentimento de piedade e das relações que provêm dele. Lembremos que no segundo *Discours* (e também no livro IV do *Émile*), o que Rousseau chama de *humanité* não é mais do que a piedade aplicada ao gênero humano (cf. OC III, 155)¹³. A novidade introduzida por Rousseau nesse trecho do artigo *Économie politique* é a de que a efetividade desse sentimento pede que se considere a inserção do indivíduo dentro de um todo de alguma espécie, e é a extensão desse todo que vai determinar o grau em que esse sentimento vai ser algo efetivamente experimentado como força ativa e determinante das relações inter-individuais ou apenas como um sentimento factício, livresco, retórico — no limite, como uma desculpa para a pura insensibilidade. Essa necessidade de referir-se ao horizonte mais amplo do todo de que faz parte o indivíduo remete-nos mais uma vez à idéia de expansão: é preciso, diz Rousseau, limitar ou comprimir a expansão que forma e mantém os laços entre os indivíduos, sob pena de ameaçar esses próprios laços, caso o sentimento que lhes dá sustentação dilua-se em uma expansão sem limites.

Outra indicação importante fornecida pelo trecho acima é a aproximação entre o sentimento do amor à pátria e o de amor-próprio. Isso pode ser interpretado de duas maneiras. Em primeiro lugar, podemos ver essa aproximação como a defesa de uma forma específica de orgulho¹⁴. “Commençez toujours par donner aux Polonois une grande opinion d’eux-mêmes et de

¹² “Nous concevons la société générale d’après nos sociétés particulières, l’établissement des petites Républiques nous fait songer à la grande, et nous ne commençons proprement à devenir hommes qu’après avoir été Citoyens. Par où l’on voit ce qu’il faut penser de ces prétendus Cosmopolites, qui justifiant leur amour pour la patrie par leur amour pour le genre humain, se vantent d’aimer tout le monde pour avoir droit de n’aimer personne” (OC III, 287). A mesma denúncia dos pretensos cosmopolitas aparece no livro I do *Émile*: “Défiez-vous de ces cosmopolites qui vont chercher au loin dans leurs livres des devoirs qu’ils dédaignent de remplir autour d’eux. Tel philosophe aime les Tartares pour être dispensé d’aimer ses voisins” (OC IV, 249). Note-se a associação entre *cosmopolite* e *philosophe*. Essa observação aparece no contexto da oposição entre homem e cidadão.

¹³ O surgimento da piedade no contexto da discussão do amor à pátria leva-nos finalmente a pôr a questão de qual é, afinal, o objeto desse amor. A resposta imediata é, naturalmente, que esse objeto é a pátria, identificada por Rousseau com as leis, com os *mœurs*, com o modo de vida particular de um determinado corpo social (e, no limite, com a própria liberdade; cf. OC III, 966: “Tout vrai républicain suça avec le lait de sa mère l’amour de sa patrie, c’est à dire des loix et de la liberté”). Mas o amor à pátria, na medida em que pode ser assimilado ao modelo da piedade, sugere uma relação menos abstrata: ele é, na verdade, amor aos concidadãos e pode ser tratado em termos de expansão.

¹⁴ No *Projet de constitution pour la Corse*, Rousseau distingue “deux branches de l’amour-propre”, a vaidade e o orgulho, e defende o cultivo desse último como meio de incentivar a atividade no Estado. O orgulho, define ele, é a opinião que atribui um grande valor a objetos grandes e belos em si mesmos (cf. OC III, 937/938).

leur patrie", sugere Rousseau aos poloneses (OC III, 961). Esse orgulho patriótico é sem dúvida uma das formas constantes do amor à pátria. Mas a aproximação com o amor-próprio vai um pouco mais longe. Podemos ver nela, em segundo lugar, uma precisão ou uma variação naquele mecanismo fundamental do amor-próprio que descrevemos antes. Esse mecanismo, como vimos, envolve ao mesmo tempo a relação do indivíduo com os outros e uma forma específica de relação consigo mesmo. Sugerimos definir o sentimento de amor-próprio como uma relação que tem o indivíduo consigo mesmo através de uma imagem de si mesmo — imagem cuja existência supõe a representação do outro como sujeito de pensamentos, intenções e sentimentos de que é objeto o primeiro indivíduo. O amor à pátria, na medida em que podemos dizer que participa da mesma dinâmica do amor-próprio nesse sentido, assume então a forma de uma relação do indivíduo consigo mesmo que passa necessariamente através da representação de todos os outros como formando um todo — todo de que o indivíduo faz parte.

O amor à pátria é um sentimento complexo: ele envolve simultaneamente uma relação do indivíduo consigo mesmo, uma relação com os concidadãos e uma relação com o corpo social. Com relação aos concidadãos, já vimos como Rousseau aproxima o amor à pátria do modelo da piedade. Visto sob essa perspectiva, o amor à pátria manifesta-se como fraternidade. Mas o amor à pátria é mais do que isso: ele é o sentimento próprio do cidadão, é a maneira como o cidadão deve sentir a si mesmo. Rousseau acredita que esse sentimento, em sua forma ideal, confunde-se com o sentimento da pátria: no cidadão ideal, amor de si e amor à pátria tendem, no limite, a fundirem-se. Lembremos o início do *Émile*: "Un Citoyen de Rome n'étoit ni Caius ni Lucius; c'étoit un Romain: même il aimoit la patrie exclusivement à lui" (OC IV, 249). No artigo *Économie politique* e nas *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, Rousseau desenvolve extensamente essa idéia. Ele diz, por exemplo: "A vingt ans un Polonois ne doit pas être un autre homme; il doit être un Polonois (OC III, 966). Ou mais explicitamente:

Si, par exemple, on les exerce assez-tôt à ne jamais regarder leur individu que par ses relations avec le corps de l'Etat, et à n'appercevoir, pour ainsi dire, leur propre existence que comme une partie de la sienne, ils pourront parvenir enfin à s'identifier en quelque sorte avec ce plus grand tout, à se sentir membres de la patrie, à l'aimer de ce sentiment exquis que tout homme isolé n'a que pour soi-même, à élever perpétuellement leur ame à ce grand objet, et à transformer ainsi en une vertu sublime, cette disposition dangereuse d'où naissent tous nos vices. (OC III, 259/260)

Amar a pátria como a si mesmo — ou melhor, amar a si mesmo pelo filtro do amor à pátria: essa é a fórmula que exprime essa terceira dimensão da individualidade. Essa terceira dimensão traz a comunidade, por assim dizer, para dentro do indivíduo. "Il est certain que les peuples sont à la longue ce que le gouvernement les fait être", diz Rousseau sobre a responsabilidade educativa que cabe ao governo (OC III, 251). Modificando um pouco os termos, podemos dizer o mesmo dos indivíduos tomados isoladamente: cada um recebe do corpo social a que pertence uma determinada forma, que não é, no entanto, apenas algo como um caráter nacional. Ser um espartano, ser um romano, para usarmos os exemplos preferidos de Rousseau, é mais do que pertencer a um determinado grupo, partilhar costumes, ter uma história e tradições

em comum com outros ou ter um determinado caráter: é ser um indivíduo de certo tipo, com uma organização característica de suas disposições. É, sobretudo, ter unidade e ser livre. É de fato nessa relação com o todo que se determinam finalmente, de maneira definitiva, essas duas características fundamentais da unidade e da liberdade.

Examinamos a relação entre indivíduo e comunidade a partir de dois pontos de vista. O primeiro abriu-se a partir da análise conceitual que Rousseau desenvolve nos dois primeiros livros do *Contrat social*, envolvendo os conceitos de pacto social, soberano e soberania, vontade geral, lei. Essa análise esclarece o sentido que Rousseau dá à liberdade civil, que não é outra coisa senão a submissão às leis. O segundo ponto de vista abre-se quando passamos da perspectiva formal das relações constitutivas do soberano para a perspectiva das relações concretas que envolvem os costumes, a opinião, o governo. O problema que inaugura esse segundo ponto de vista é o de buscar uma forma de reforçar o soberano contra as tendências destrutivas que o ameaçam de dentro. Rousseau sugere uma solução que passa pela formação do soberano através da formação dos cidadãos — em outros termos, que passa basicamente pela educação, em sentido bastante amplo (que inclui também mecanismos como os da censura e da religião civil).

Essas duas perspectivas são, para Rousseau, complementares. Elas respondem a necessidades distintas de seu pensamento. Certamente, a necessidade de duplicar a análise dos princípios políticos, acrescentando a ela uma análise de pontos mais concretos, põe-se pela própria natureza do objeto: a distinção entre soberania e administração, entre o soberano e o governo explica perfeitamente essa necessidade. Mas dizer apenas isso não é totalmente satisfatório. A passagem da perspectiva dos princípios para a do legislador responde a uma outra necessidade: podemos dizer que a própria maneira como Rousseau representa a individualidade leva-o finalmente a deslocar as preocupações próprias do legislador para o centro de sua reflexão e, mais ainda, a tratar desses temas da forma como o faz.

Voltemos por um momento às duas características fundamentais do indivíduo segundo Rousseau: unidade e liberdade. Dissemos que essas características possuem uma carga valorativa que impõe um determinado sentido à reflexão sobre qual seriam as boas instituições, ou qual a melhor ordem social. De certa forma, a análise conduzida por Rousseau nos dois primeiros livros do *Contrat social* é uma variação em torno do tema da liberdade. Um dos seus resultados mais importantes é a definição de uma nova liberdade, a liberdade civil, que, podemos dizer, resgata a independência típica da liberdade natural, agora sob a forma de autonomia. Essa análise responde também à exigência de unidade: a igualdade instaurada através da cláusula da alienação total, a referência universal da vontade geral são elementos que apontam na direção da vontade de evitar o máximo possível as contradições do indivíduo consigo mesmo. Mas essas disposições, garantidas, por assim dizer, por definição, não são ainda suficientes: Rousseau está convencido de que, se não se age sobre o coração mesmo dos cidadãos, o risco de contradição continua ameaçando a unidade do indivíduo — e, para além dela, a própria liberdade. É sua constante preocupação com a unidade que provoca finalmente o deslocamento das perspectivas e o domínio

progressivo dos temas relacionados ao que, no capítulo VII do livro II do *Contrat social*, aparece como a função específica do legislador.

E que peso tem sua maneira de conceber o indivíduo nesse deslocamento? Podemos sugerir que essa maneira determina diretamente a escolha do sentimento de amor à pátria, e na forma como Rousseau o entende, como o meio privilegiado para assegurar a unidade do indivíduo. “Rendez l’homme un”, ele diz em um fragmento sobre a felicidade pública, “vous le rendrez heureux autant qu’il peut l’être. Donnez-le tout entier à l’état ou laissez-le tout entier à lui-même” (OC III, 510). A felicidade própria do homem natural, já vimos, é diretamente proporcional ao seu caráter de unidade, que se reflete sobre o sentimento que tem de si mesmo e de sua existência. Como dar ao homem civil, que não é mais um inteiro absoluto, mas uma unidade fracionária, esse mesmo caráter? É preciso que a maneira como sente a si próprio e à sua existência tenha uma forma que elimine, tanto quanto pode ser eliminada, uma vez que é ela que torna possível uma existência social, a divisão típica do amor-próprio. Rousseau sugere que é através do sentimento de amor à pátria que isso pode ser alcançado. Vimos como esse sentimento supõe uma forma peculiar da relação do indivíduo consigo mesmo (que Rousseau mesmo sugere ser uma forma de amor-próprio) — uma que traz a comunidade para o coração mesmo do indivíduo.

A questão é: até que ponto isso não implica, no final das contas, uma diminuição do que, para a sensibilidade contemporânea, é de fato a autonomia do indivíduo (ou uma parte substancialmente importante dela)? Reunir as condições ótimas para o pleno florescimento do indivíduo sob o signo da aspiração à unidade e à liberdade nos termos rousseauianos não teria, afinal, um custo muito elevado, exigindo uma atitude que terminaria por negar aqueles valores da autenticidade e da autonomia? De fato, Rousseau parece não hesitar em favorecer uma autoridade insidiosamente absoluta, quando está em jogo a possibilidade de reunir essas condições:

S’il est bon de savoir employer les hommes tels qu’ils sont, il vaut beaucoup mieux encore les rendre tels qu’on a besoin qu’ils soient; l’autorité la plus absolue est celle qui pénètre jusqu’à l’intérieur de l’homme, et ne s’exerce pas moins sur la volonté que sur les actions. (OC III, 251)¹⁵

Aqui, assim nos parece, encontra-se de fato um limite claro do pensamento de Rousseau. Mas, é preciso notar, esse limite é imposto mais por determinadas escolhas do que por uma necessidade intrínseca desse pensamento. Duas escolhas parecem especialmente determinantes. Uma já se manifestava claramente na forma como Rousseau concebe a filosofia como terapia: é a escolha do modelo antigo. O débito de Rousseau com a filosofia antiga é grande e o peso dessa herança determina essa inclinação de seu pensamento. Podemos dizer que sua admiração por Platão, por exemplo, é mais determinante que sua filiação a esquemas de pensamento mais

¹⁵ Essa autoridade que se estende às vontades faz lembrar o “estranho império” de Julie. Como vimos, Claire reconhece que essa autoridade de Julie é a mais absoluta: ela “s’étend jusques sur les volontés”. Ver acima, p.

modernos, como o contratualismo. Outra escolha importante recai sobre o par unidade-liberdade. Não cremos ser necessário ver um conflito entre as aspirações à unidade e à liberdade — conflito que Rousseau tenderia a resolver em favor da primeira. Na verdade, as aspirações à unidade e à liberdade, da forma como Rousseau as entende, estão condicionadas pelos mesmos elementos e pelas mesmas circunstâncias. Mas, ainda assim, é verdade que Rousseau põe na unidade — e nos valores associados a ela — um peso um pouco maior. E não por acaso: é nessa unidade do indivíduo, pensa Rousseau, que reside sua maior força de resistência. No meio da corrupção mais absoluta, é o indivíduo que manteve mais intacta sua unidade que será o último a tombar¹⁶.

Seria possível pensar, ao final deste percurso, que a conjunção dessas escolhas com a imagem que Rousseau propõe do indivíduo tenderia a tornar seu pensamento um pouco alheio à necessidades contemporâneas de reflexão sobre os fenômenos políticos e sociais. É difícil, por exemplo, dentro do quadro proposto por Rousseau, levantar o problema do pluralismo, um dos temas que se impõem com mais força para a reflexão política contemporânea. A preferência de Rousseau pelos pequenos Estados não é a expressão de um gosto arbitrário, é uma exigência de seu pensamento e indica claramente, é certo, um limite dele. Ainda assim, talvez nenhum outro filósofo tenha posto em questão o tema da sociabilidade com tal amplitude e radicalidade. A própria ambigüidade que parece pôr em contraste a perspectiva da teoria da lei e a do legislador é enriquecedora de nossa percepção dos problemas políticos e sociais. Independentemente da avaliação particular que se pode ter da filosofia rousseauiana, é preciso reconhecer que poucos pensadores levaram a questão da sociabilidade à mesma profundidade a que foi levada por Rousseau — seja em direção à sua própria interioridade, seja em direção às estruturas sociais e políticas. Que se negue tudo o mais, ainda é preciso reconhecer o grande mérito de Rousseau na forma como pôs as questões, seja sobre os problemas da individualidade e da subjetividade, cujos contornos modernos ele ajudou decisivamente a criar, seja sobre os perigos que ameaçam constantemente a vida social: alienação, tirania. É o que nos permite sempre, a partir dele, uma aproximação suficientemente rica do homem e da sociedade.

¹⁶ Essa idéia é justamente a tese central da seqüência que Rousseau planejava para o *Émile* e da qual escreveu apenas duas cartas. Nessas cartas, Émile descreve a seu *gouverneur* como resistiu à corrupção de Paris, à traição de Sophie e até mesmo à escravidão — graças sobretudo à integridade que resultou de sua educação. Essa inteireza manifesta-se mesmo na situação-limite da escravidão, que implica a negação absoluta da liberdade. Émile diz: “le tems de ma servitude fut celui de mon régne, et jamais je n’eus tant d’autorité sur moi que quand je portai les fers des barbares” (OC IV, 917).

BIBLIOGRAFIA

I. Obras de Rousseau

Les Confessions, ed. Jacques Voisine. Paris, Garnier, 1964.

Du Contrat Social, ed. Halbwachs. Paris, Aubier, 1943.

Correspondence complète, ed. R. Leigh. Genève, Institut et Musée Voltaire, 1965-1991.

Lettres philosophiques, ed. H. Gouhier. Paris, Vrin, 1974.

Œuvres Complètes, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 5 vols, 1959-1995.

Œuvres et correspondances inédites, ed. M. G. Streckeisen-Moultou. Paris, Michel Lévy Frères, 1861.

Profession de foi du vicaire savoyard, ed. Masson. Fribourg/Paris, Librairie de l'Université/Hachette, 1914.

Rêveries du promeneur solitaire, ed. John Spink. Paris, Didier, 1948.

Rêveries du promeneur solitaire, ed. Marcel Raymond. Lille/Genève, Girard/Droz, 1948.

II. Bibliografias, índices, concordâncias

Brunet, Étienne. *Index-concordance d'Émile*. Genève, Slatkine, 1980.

Centre d'études des sensibilités (Grenoble). *Vocabulaire du sentiment dans l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*. Genève, Slatkine, 1980.

Conlon, Pierre. *Ouvrages français relatifs à Jean-Jacques Rousseau: 1751-1799*. Genève, Droz, 1981.

Fauconnier, G. *Index-concordance de Rêveries*. Genève, Slatkine, 1978.

_____. *Vocabulaire pédagogique de Jean-Jacques Rousseau*. Genève, Slatkine, 1990.

Givel, Jacqueline. *Index de Rousseau juge de Jean-Jacques*. Genève, Slatkine, 1978.

Groupe Jean-Jacques Rousseau. *Index des Confessions*. Genève, Slatkine, 1978.

L'Aminot, Tanguy; Kisaki, Kiyoji. *Bibliographie mondiale des écrits relatifs à Jean-Jacques Rousseau. Vol. 1er: Émile*. Montmorency, Musée Jean-Jacques Rousseau, 1989.

Roggerone, Giuseppe. *Bibliografia degli studi su Rousseau (1941-1990)*. Lecce, Millela, 1992.

Schinz, Albert. *État présent des travaux sur Jean-Jacques Rousseau*. Paris/New York, Belles Lettres/Modern Language Association of America, 1941.

III. Obras anteriores ao séc. XX

- Santo Agostinho. *Confissões*, trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo, Abril Cultural, 1980.
- d'Alembert, Jean Le Rond. *Lettre de M. d'Alembert à M. Jean-Jacques Rousseau*. Amsterdam, 1759.
- Bastide, Jean François de. *Lettre à M. Rousseau au sujet de sa lettre à M. d'Alembert*. Amsterdam, 1758.
- Béthisy de Mezières, Eugène Eléonore de. *Critique d'un livre contre les spectacles*. Amsterdam, 1760.
- Charron, Pierre. *De la sagesse*. Paris, Fayard, 1986.
- Condillac, Étienne Bonnot de. *Traité des sensations*. Paris, Fayard, 1984.
- Correspondence littéraire, philosophique et critique*, ed. Maurice Tourneux. Paris, Garnier Frères, 1878.
- Dancourt, L. H. L. H. *Dancourt arlequin de Berlin a Mr. Jean-Jacques Rousseau citoyen de Genève*. Amsterdam, 1759.
- Diderot, Denis. *Œuvres*. Paris, Galimard, 1951.
- _____. *Œuvres complètes*. Paris, Garnier, 1875.
- Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné...* Friedrich Fromman Verlag, Stuttgart, 1966.
- Hobbes, Thomas. *The Elements of Law*, ed. Ferdinand Tönnies. London, Simpkin, Marshall and Co, 1889.
- _____. *Leviathan*. Cambridge, Cambridge UP, 1992.
- _____. *Man and Citizen (De Homine and DeCive)*, ed. B. Gert. Indianapolis, Hackett, 1991.
- La Rochefoucauld, François de. *Réflexions ou sentences et maximes morales*, em *Moralistes du XVII^e siècle*, ed. cit.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. London, Dent, 1961.
- Malebranche, Nicolas de. *Œuvres complètes*. Paris, Vrin.
- Marmontel, Jean-François. *Contes Moraux, suivis d'une Apologie du Théâtre. Tome Second*. La Haye, 1761.
- Montaigne, Michel de. *Oeuvres Complètes*. Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1962.
- Nicole, Pierre. *Essais de morale*, Paris, 3 ed, 1682.
- Nicole, Pierre e Arnauld, Antoine. *La logique ou l'art de penser*. Paris, Gallimard, 1992.
- Nolivos Saint-Cyr, Paul Antoine. *P. A. Laval comédien, a M. Jean-Jacques Rousseau, citoyen de Genève*. La Haye, 1758.
- Pascal, Blaise. *Pensées* (ed. Ph. Sellier), em *Moralistes du XVII^e siècle*, Paris, Laffont, 1992.
- Platão. *República*, trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Calouste Gulbenkian, s.d.
- Plutarco. *Les vies des hommes illustres*, trad. Jacques Amyot. Paris, Gallimard, 1951.

Plutarco. *Moralia*. Cambridge, Loeb.

Sêneca. *Lettres à Lucilius*, trad. Henri Noblot. Paris, Laffont, 1993.

Villaret, Claude. *Considérations sur l'art du théâtre*. Genève, 1759.

Ximénez, (Augustin Louis), marquis de. *Lettre à M. Rousseau sur l'effet moral des theatres*. Amsterdam, 1758.

IV. Estudos: comentadores, obras gerais

Abrams, M. H. *The Mirror and the Lamp*. New York, Oxford UP, 1977.

Acher, William. *Jean-Jacques Rousseau écrivain de l'amitié*. Paris, Nizet, 1971.

Ansart, Jacqueline. "Quête d'identité et temporalité chez Rousseau". *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1978, 103, n° 3, 261-272.

_____. *Violence et dénaturation dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Paris, Klincksieck, 1975.

Atherton, Margaret. "Locke's Theory of Personal Identity". *Midwest Studies in Philosophy*, 1983, 8, 273-293.

Auerbach, Erich. *Mimésis: la représentation de la réalité dans la littérature occidentale*. Paris, Gallimard, 1968.

Baczko, Bronislaw. *Rousseau, solitude et communauté*. Paris, Mouton, 1974.

Baker, Susan Read. "La Rochefoucauld and the art of the self-portrait". *Romantic Review*, 1974, 65, n° 1, 13-30.

Baneyee, Amal. "Rousseau's concept of the theatre". *British Journal of Aesthetics*, 1977, 17, n° 2, 171-177.

Barber, Benjamin. "Rousseau and the paradoxes of dramatic imagination". *Daedalus*, 1978, 107, n° 3, 72-92.

Barish, Jonas. *The Antitheatrical Prejudice*. Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1981.

Barras, M. *The Stage Controversy in France from Corneille to Rousseau*. Paris, Droz, 1933.

Barzun, Jacques. *Romanticism and the modern ego*. Boston, Little, Brown and Co/Atlantic Monthly Press, 1947.

Beaudry, Catherine. *The Role of the Reader in Rousseau's Confessions*. New York, P. Lang, 1991.

Beaujour, Michel. *Miroirs d'encre. Rhétorique de l'autoportrait*. Paris, Seuil, 1980.

_____. "Des miroirs ambigus: l'autoportrait pictural et l'autoportrait littéraire dans leurs rapports à l'imitation". *Michigan Romance Studies*, 1980, 1, 1-17.

Belaval, Yvon. "Rationalisme sceptique et dogmatisme du sentiment chez Rousseau". *ASJR*, 38, 1969-1971, 7-24.

_____. *Le souci de sincérité*. Paris, Gallimard, 1967.

- Bellenot, Jean-Louis. "Les formes de l'amour dans la *Nouvelle Héloïse*, et la signification symbolique des personnages de Julie et de Saint-Preux". *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, 33, 1953-1955, 149-207.
- Bencivenga, Ermano. *The Discipline of Subjectivity: An Essay on Montaigne*. Princeton, UP 1990.
- Bénichou, Paul. "La idea de inconsciente en el classicismo francés". *Logos*, 2, n° 3, 1943.
 _____ *Morales du grand siècle*. Paris, Gallimard, 1994.
- Benrekassa, Georges. "L'individu et le sexe: du discours de l'*Émile* au texte des *Confessions*", 41, n° 161, 45-61.
- Bernstein, John A. *Shaftesbury, Rousseau, and Kant*. London/Toronto, Associated University Press, 1980.
- Black, Anthony. "Society and the Individual from the Middle Ages to Rousseau". *History of Political Thought*, 1, n. 2, 1980, 145-166.
- Bloom, Allan. "The Education of Democratic Man: *Émile*". *Daedalus*, 107, n. 3, 135-153.
- Blum, Carol. *Rousseau and the Republic of Virtue*. Ithaca, Cornell University Press, 1986.
- Blum, Lawrence. "Compassion", em *Explaining Emotions*, ed. A. O. Rorty, Los Angeles/Berkeley/London, University of California Press, 1980, pp. 507-517
- Bouchardy, F. "Une définition de la conscience par J.-J. Rousseau". *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, 32, 1950-1952, 167-175.
- Bousquin, M. "La controverse sur la comédie au XVIII^e siècle et la *Lettre sur les spectacles*". *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, 26, 1919, 43-86, 555-576; 27, 1920, 548-570; 28, 1921, 549-574.
- Bréhier, Émile. "Les lectures malebranchistes de Jean-Jacques Rousseau", em *Études de philosophie moderne*. Paris, Puf, 1965.
- Brint, M. E. "Echoes of Narcisse". *Political Theory*, 16, n. 4, 1988, 617-635.
- Bruch, Jean-Louis. "La société des cœurs dans la *Nouvelle Héloïse*". *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 55, 1975, 93-111.
- Burgelin, Pierre. *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*. Paris, PUF, 1952.
 _____ "Le coeur et la raison". *Revue des sciences Humaines*, 1976, 41, n° 161, 35-43.
 _____ "Le thème de la bonté naturelle dans l'*Émile*". *Revue de Théologie et de Philosophie*, 3e série, 15, n° 6, 1965, 337-352.
- Burns, Edward. *Character: Acting an Being on the Pre-Modern Stage*. New York, St. Martin's Press, 1990.
- Carrive, Paulette. "Lecture d'une Pensée de Pascal: 'Qu'est-ce que le moi?'". *Les Études Philosophiques*, 1983, n° 3, 353-356.
- Cassirer, Ernst. *The Question Jean-Jacques Rousseau*. New York, Columbia University Press, 1954.
 _____ *Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays*. Princeton, Princeton UP, 1954.

- Carzou, Jean-Marie. *La conception de la nature humaine dans la Nouvelle Héloïse*. Paris, André Sauret Editeur, s.d.
- Cell, Howard; MacAdam, James. *Rousseau's response to Hobbes*. New York, Peter Lang, 1988.
- Chanteur, Janine. "Désir et communauté politique selon Jean-Jacques Rousseau". *Les Études Philosophiques*, n. 2, 1980, 129-144.
- Chapman, J. *Rousseau, totalitarian or liberal?*. New York, Columbia UP, 1987.
- Charvet, John. "Rousseau and the idea of community". *History of political thought*, 1, n° 1, 1980, 69-80.
- _____. *The Social Problem in the Philosophy of Rousseau*. Cambridge, UP, 1974.
- Christman, John (ed.). *The Inner Citadel: Essays on individual autonomy*. New York/Oxford, Oxford UP, 1989.
- Cobban, Alfred. *Rousseau and the Modern State*. London, G. Allen and Unwin, 1934.
- Cohen, Joshua. "Reflections on Rousseau. Autonomy and Democracy". *Philosophy and Public Affairs*, 1986, 5, 275-297.
- Coirault, Yves. "Autobiographie et mémoires (XVII-XVIIIe siècles), ou existence et naissance de l'autobiographie". *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, 75, n° 6, nov-dec 1975, 937-953.
- Coleman, Patrick. *Rousseau's Political Imagination: Rule and Representation in the Lettre à d'Alembert*. Genève, Droz, 1984.
- Cotta, Sergio. "Rousseau ou de l'insufisance de la politique". *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 55, n. 4, 1978, 847-860.
- Courcelle, Pierre. *Connais-toi toi-même. De Socrate à Saint-Bernard* (vol.1). Paris, Études Augustiniennes/CNRS, 1974.
- Cranston, M. & Peters, R. (eds). *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays*. New York, Doubleday, 1972.
- Crocker, Lester. *Rousseau's Social Contract: An Interpretative essay*. Cleveland, The Press of Case Western Reserv University, 1968.
- Davies, Catherine. "Conscience" as consciousness: the idea of self-awareness in French philosophical writings from Descartes to Diderot. Oxford, Voltaire Foundation, 1990.
- Delassault, Geneviève. *Le Maître de Sacy et son temps*. Paris, Nizet, 1957.
- Demorest, Jean-Jacques. "Une conception théâtrale de l'existence". *L'Esprit Créateur*, 1971, 11, n° 2, 77-91.
- Dent, Nicholas J. *A Rousseau Dictionary*. Oxford, Blackwell, 1992.
- _____. *Rousseau: an introduction to his psychological, social and political theory*. Oxford, Basil Blackwell, 1988.
- Deprun, Jean. *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIe siècle*. Paris, Vrin, 1979.
- Derathé, Robert. "La dialectique du bonheur chez Jean-Jacques Rousseau". *Revue de Théologie et de Philosophie*, 3^a série, 2, n. 2, 1952, 81-96.

- _____. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris, Vrin, 1988.
- _____. "La problématique du sentiment chez Rousseau". *ASJR*, 37, 1966-1968, 7-17.
- _____. "Les rapports de la morale et de la religion chez Jean-Jacques Rousseau". *Revue Philosophique*, ns. 4-6, 1949, 143-173.
- _____. *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. Paris, PUF, 1948.
- Diaconoff, Suellen. "Identity and representation in the prose and painted portrait". *French Literature Series*, 1985, 12, 61-70.
- Didier, Béatrice. *La musique des Lumières*. Paris, PUF, 1985.
- Domenech, Jacques. *L'éthique des lumières*. Paris, Vrin, 1989.
- Durkheim, Émile. "Le Contrat Social de Rousseau". *Revue de Métaphysique et de Morale*, 25, n. 1, 1918, 1-23; n.2, 129-161.
- Duchet, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris, François Maspero, 1971.
- Dumont, Louis. *Essais sur l'individualisme*. Paris, Seuil, 1983.
- Ehrard, Jean. *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Paris, Albin Michel, 1994.
- Eigeldinger, M. *Jean-Jacques Rousseau et la réalité de l'imaginaire*. Neuchâtel, A la Baconnière, 1962.
- Ellenburg, Stephen. *Rousseau's Political Philosophy*. Ithaca/London, Cornell UP, 1976.
- Ellison, Charles E. "Rousseau and the Modern City: The Politics of Speech and Dress". *Political Theory*, 13, n. 4, 1985, 497-533.
- Ellrich, Robert. *Rousseau and his Reader, the Rhetorical Situation of the Major Works*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1969.
- Fleuret, Colette. *Rousseau et Montaigne*. Paris, Nizet, 1980.
- Foucault, Michel. "Introduction", em Rousseau, Jean-Jacques. *Rousseau juge de Jean-Jacques*. Paris, A. Colin, 1962.
- _____. "L'écriture de soi". *Corps Écrit*, n° 5, 1983, 3-23.
- _____. *Le souci de soi. Histoire de la sexualité*, 3. Paris, Gallimard, 1984.
- Fraisse, Jean-Claude. *Philia, la notion d'amitié dans la philosophie antique*. Paris, Vrin, 1974.
- Fralin, Richard. *Rousseau and Representation. A Study of the Development of his Concept of Political Institutions*. New York, Columbia UP, 1978.
- _____. "Rousseau and Community: The Role of Mœurs in Social Change". *History of Political Thought*, 7, n.1, 1986, 131-150.
- France, Peter. *Rhetoric and truth in France: Descartes to Diderot*. Oxford, Clarendon Press, 1972.
- Friedrich, Hugo. *Montaigne*. Paris, Gallimard, 1968.
- Gilson, Étienne. "La méthode de M. de Wolmar", em *Les idées et les lettres*. Paris, Vrin, 1955, 275-298.

- Glass, James M. "Political Philosophy as Therapy: Rousseau and the Pre-Social Origins of Consciousness". *Political Theory*, 4, n. 2, 1976, 163-183.
- _____. "Rousseau's *Émile* and Sade's *Eugénie*: Action, Nature and the Presence of Moral Structure". *The Philosophical Forum*, 7, n. 1, 1975, 38-55.
- Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris, Vrin, 1974.
- Gossman, Lionel. "The Innocent Art of Confessions and Reveries". *Daedalus*, 107, n. 3, 1978, 59-77.
- Gouhier, Henri. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris, Vrin, 1970.
- Goulemot, Jean-Marie. "Stratégies et positions dans les dialogues de Rousseau juge de Jean-Jacques". *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte*, 3, 1979, 113-121.
- Gramont, J. de. "Images rousseauistes du sujet". *Revue de l'Enseignement Philosophique*, 37, n. 4, 1987, 10-24.
- Grimsley, Ronald. *Jean-Jacques Rousseau. A Study in Self-Awareness*. Cardiff, University of Wales Press, 1961.
- _____. *From Montesquieu to Laclos. Studies on the French Enlightenment*. Genève, Droz, 1974.
- _____. *The Philosophy of Rousseau*. London, Oxford UP, 1973.
- Grosclaude, Pierre. "Le moi, l'instant présent et le sentiment de l'existence chez Jean-Jacques Rousseau". *Europe*, nov-déc 1961, 52-66.
- Guérault, Martial. "Nature humaine et état de nature chez Rousseau, Kant et Fichte". *Cahiers pour l'Analyse*, 1967, n° 6, 1-19.
- Gusdorf, Georges. "De l'autobiographie initiatique au genre littéraire". *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, 1975, 75, n° 6, 957-994.
- _____. "Conditions et limites de l'autobiographie". *Formen der Selbstdarstellung*. Berlin, Duncker et Humboldt, 1956.
- _____. *Le romantisme II*. Paris, Payot, 1993.
- Hadot, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris, Études Augustiniennes, 2^a ed., 1987.
- _____. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris, Gallimard, 1995.
- Hampshire, Stuart. "Sincerity and Single-Mindedness", em *Freedom of the Mind*, Princeton, Princeton UP, 1971.
- Hartle, Ann. *The Modern Self in Rousseau's Confessions*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983.
- Havens, George. "The Theory of Natural Goodness in Rousseau's *Confessions*". *MLN*, 38, n. 5, 1923, 157-266.
- _____. "The theory of Natural Goodness in Rousseau's *Nouvelle Héloïse*". *MLN*, 1921, 36, n° 7, 385-394.

- Heckle, Patrizia Longo. *The Statue of Glaucus: Rousseau Modern Quest for Authenticity*. New York, Peter Lang, 1991.
- Hendel, Charles. *Jean-Jacques Rousseau Moraliste*. London, The Library of Liberal Arts, 1934.
- Hiley, David. "The Individual and the General Will: Rousseau Reconsidered". *History of Philosophy*, abr. 1990, 159-178.
- Hobson, Marian. "Sensibilité et spectacle: le contexte médical du *Paradoxe sur le comédien* de Diderot". *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 2, 1977, 145-164.
- Hoffman, Paul. "La mémoire et les valeurs dans les six premiers livres des *Confessions*". *ASJR*, 39, 1972-1977, 79-92.
- Humphreys, A.R. "The Friend of Mankind (1700-60) - an Aspect of 18th-Century Sensibility". *Review of English Studies*, 1948, 24, n° 95, 203-218.
- Jean-Jacques Rousseau et son oeuvre. Problèmes et recherches*. Paris, Klincksieck, 1964.
- Jones, James F. *Rousseau's Dialogues: An Interpretive Essay*. Genève, Droz, 1991.
- Jungo, Michel. *Le vocabulaire de Pascal*. Paris, Éditions D'Atrey, 1950.
- Kain, Philip. "Rousseau, the general Will and Individual Liberty". *History of Philosophy Quarterly*, jul. 1990, 315-334.
- Kelly, C. *Rousseau's Exemplary Life*. Ithaca (NY)/London, Cornell UP, 1987.
- Kelly, Christopher & Masters, Roger D. "Rousseau on reading Rousseau: The *Dialogues*". *Interpretation*, 17, n° 2, winter 1989/90, 239-253.
- Keohane, Nannerl. *Philosophy and the State in France*. Princeton, Princeton UP, 1980.
- Knee, Philip. "Agir sur les coeurs: spectacle et duplicité chez Rousseau". *Philosophiques*, 1987, 14, n° 2, 299-327.
- _____. "Solitude et sociabilité: Rousseau et Sartre". *Dialogue*, 26, 1987, 419-435.
- Krailsheimer, A. J. *Studies in Self-Interest. From Descartes to La Bruyère*. Oxford, Clarendon Press, 1962.
- Kupperman, Joel. *Character*. New York, Oxford UP, 1991.
- Lafond, Jean. *La Rochefoucauld: Augustinisme et littérature*. Paris, Klincksieck, 1977.
- _____. "Les techniques du portrait dans le *Recueil des portraits et éloges* de 1659". *CAIEF*, n° 18, mars 1966, 139-148.
- Lamberti, J.-C. *La notion d'individualisme chez Tocqueville*. Paris, PUF, 1970.
- Laporte, Jean. "Le coeur et la raison selon Pascal". *Revue Philosophique*, 1927, 93-118; 255-299; 421-451.
- Lecerle, Jean-Louis. "Un homme dans toute la vérité de sa nature". *Revue des Sciences Humaines*, 41, n. 161, 1976, 5-17.
- Leduc-Fayette, Denise. *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'antiquité*. Paris, Vrin, 1974.
- _____. "Le matérialisme du sage et l'art de jouir". *Revue Philosophique*, 1978, 103, n° 3, 327-342.
- Lejeune, Philippe. *L'autobiographie en France*. Paris, A. Colin, 1971.

- Lemos, Ramon. *Rousseau's Political Philosophy. An Exposition and Interpretation*. Athens, The University of Georgia Press, 1977.
- Léon, Paul. "Études critiques". *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique*, ns. 3-4, 1934, 197-238; ns. 3-4, 1935, 157-201; ns. 3-4, 1936, 148-200; ns. 3-4, 1937, 152-185; ns 1-2, 1938, 231-269.
- Levine, Andrew. *The Politics of Autonomy*. Amherst, University of Massachusetts Press, 1976.
- Lewis, H.D. "Freedom and Authority in Rousseau". *Philosophy*, 1978, 53, n° 205, 353-362.
- Lloyd, Geneviève. "The Self as Fiction: Philosophy and Autobiography". 10, n. 2, 1986, 168-185.
- Lorgnet, Michèle. "Rousseau juge de Jean-Jacques: l'imaginaire de l'argumentation". *Francofonia*, 4, n° 6, 1984, 29-41.
- Lovejoy, Arthur. *Reflections on Human Nature*. Baltimore, Johns Hopkins Press, 1961.
- Lukes, Steven. *Individualism*. Oxford, Blackwell, 1973.
- MacCannell, Juliet F. "History and Self-Portrait in Rousseau's Autobiography". *Studies in Romanticism*, 1974, 13, n° 4, 279-298.
- _____. "Nature and Self-Love: A Reinterpretation of Rousseau's *Passion Primitive*". *PMLA*, 1977, 92, n° 5, 890-902.
- Marin, Louis. "Sur une société de machines dans la *Logique de Port-Royal*". *Revue des Sciences Humaines*, 83, ns. 186-187, 1982, 159-169.
- Marshall, David. *The figure of Theater*. New York, Columbia UP, 1986.
- _____. "Rousseau and the State of theatre". *Representations*, 1986, n° 13, 84-114.
- Masson Oursel, Paul. "La Rochefoucauld devant l'inconscient". *Psyché*, 2, n°4, 1947, 143-149.
- Masters, Roger. *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton, Princeton UP, 1968.
- Mauzi, Robert. *L'idée de bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle*. Paris, Armand Colin, 1960.
- McDonald, Christie. "The model of reading in Rousseau's *Dialogues*". *MLN*, 93, n° 4, may 1978, 723-732.
- Melzer, Arthur. *The natural goodness of man: on the system of Rousseau's thought*. Chicago, University of Chicago Press, 1990.
- Mercier, Roger. *La réhabilitation de la nature humaine (1700-1750)*. Villemonble, La Balance, 1960.
- _____. "Sur le sensualisme de Rousseau. Sensation et sentiment dans la première partie des *Confessions*". *Revue des Sciences Humaines*, 1976, 41, n° 161, 19-33.
- Meyer, P. H. "The individual and society in Rousseau's *Émile*". *Modern Language Quarterly*, 19, 1958, 99-114.
- Mikami, Junko. *Les relations sociales chez Jean-Jacques Rousseau*. Genève, Slatkine, 1987.
- Misch, Georg. *A History of Autobiography in Antiquity*. London, Routledge & Kegan Paul, 1950.

- Mitchell, Harvey. "Reclaiming the Self: The Pascal-Rousseau Connection". *Journal of the History of Ideas*, 1993, 54, n° 4, 637-658.
- Moffat, Margaret M. *Rousseau et la Querelle du théâtre au XVIII siècle*. Paris, E. de Boccard, 1930.
- Moles, Elizabeth. "Pascal's theory of the heart". *MLN*, 1969, 84, n° 4, 548-564.
- Monzani, Luis Roberto. *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas, UNICAMP, 1995.
- Morot-Sir, Edouard. *La métaphysique de Pascal*. Paris, PUF, 1973.
- Mortier, Roland. "Solitude et sociabilité chez Rousseau". *Le Flambeau*, 1963, 46, 400-426.
- Munteano, Basil. *Solitude et contradictions de Jean-Jacques Rousseau*. Paris, Nizet, 1975.
- Nguyen, Vinh-De. *Le problème de l'homme chez Jean-Jacques Rousseau*. Québec, Presses de L'Université du Québec, 1991.
- Noble, Richard. "Freedom and Sentiment in Rousseau's Thought". *History of Political Thought*, 9, n.2, 1988, 263-281.
- Norton, Glyn. *Montaigne and the Introspective Mind*. The Hague, Mouton, 1975.
- Nussbaum, Martha. *The Therapy of Desire*. Princeton, UP, 1996.
- O'Neal, John. *Seeing and Observing. Rousseau's rhetoric of perception*. Saratoga, Calif., ANMA Libris & Co, 1985.
- Orwin, C. "Compassion". *The American Scholar*, 49, n° 3, 1980, 309-333.
- Osmont, Robert. "Le préambule des *Confessions*". *L'information Littéraire*, 9, 1957, 47-54.
- Oltramare, André. *Les origines de la diatribe romaine*. Genève, Imprimeries Populaires, 1926.
- _____. "Plutarque dans Rousseau". *Mélanges d'histoire littéraire et de philologie offerts à Bernard Bouvier*, Genève, Slatkine, 1972.
- _____. *La pensée de Rousseau*. Paris, Seuil, 1984.
- Perkins, Jean. *The concept of the Self in the French Enlightenment*. Genève, Droz, 1969.
- Peyre, Henri Maurice. *Literature and Sincerity*. New Haven/Paris, Yale UP/PUF, 1963.
- Philonenko, Alexis. "Essai sur la signification des *Confessions* de Jean-Jacques Rousseau". *Revue de Métaphysique et de Morale*, 79, n. 1, 1974, 1-26.
- Pigeaud, Jackie. *La maladie de l'âme*. Paris, Belles Lettres, 1981.
- _____. "Preface", em Galien. *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*. Clichy, G.R.E.C., 1993.
- Pizzorusso, Arnaldo. "Le 'persone' nei *Dialogues* di Rousseau", em *Ai margini dell'autobiografia: studi francesi*. Bologna, Il mulino, 1986, 9-26.
- Planté, Jacqueline. *La mode du portrait littéraire en France, 1641-1681*. Paris, Champion, 1994.
- _____. "L'amour-propre au Carmel". *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, juillet-août 1971, 561-573.
- Polin, Raymond. *La politique de la solitude. Essai sur Jean-Jacques Rousseau*. Paris, Sirey, 1971.

- Politzer, Robert. "Rousseau on the theatre and the actors". *Romanic review*, 1955, 46, n° 4, 250-257.
- Poulet, Georges. *Études sur le temps humain*. Paris, Plon, 1950.
- _____. "Expansion et concentration chez Rousseau". *Les Temps Modernes*, 1961, n° 178, 961-973.
- Prado Jr., Bento. "Gênese e estrutura dos espetáculos". *Estudos CEBRAP*, 1975, n° 14, 5-34.
- _____. "Não dizer a verdade equivale a mentir?". *Discurso*, 1983, n° 15, 39-47.
- _____. "Romance, moral e política no século das luzes: o caso de Rousseau". *Discurso*, 1988, n° 17, 57-74.
- Présence de Jean-Jacques Rousseau*. Paris, Armand Colin, 1963.
- Proust, Jacques. "La fête chez Rousseau et chez Diderot". *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, 175-196.
- Rapaczynski, A. *Nature and Politics*. Ithaca (NY), Cornell UP, 1987.
- Raymond, Marcel. *Jean-Jacques Rousseau. La quête de soi et la rêverie*. Paris, José Corti, 1966.
- _____. "Du jansénisme à la morale de l'intérêt". *Mercure de France*, série moderna, 330, n. 1126, 1957, 237-255.
- Reappraisals of Rousseau: studies in honour of R.A. Leigh*. Manchester, UP, 1980.
- Regosin, Richard. "Figures of the self: Montaigne's Rhetoric of Portraiture". *L'Esprit Créateur*, 20, n° 1, 1980, 66-80.
- _____. *The Matter of my book. Montaigne's Essais as the book of the self*. Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1977.
- Rempel, Henry. "On Forcing People to Be Free". *Ethics*, 87, n. 1, 1976, 18-34.
- Renaut, Alain. *L'ère de l'individu*. Paris, Gallimard, 1989.
- _____. *L'individu. Réflexions sur la philosophie du sujet*. Paris, Hatier, 1995.
- Rieu, Alain-Marc. "La nature de Jean-Jacques Rousseau". *Revue de Métaphysique et de Morale*, 85, n. 4, 1980, 438-451.
- Robin, Christian. "La mémoire affective dans le premier livre des *Confessions*". *Revue des Sciences Humaines*, n° 149, jan-mar 1973, 69-84.
- Roche, Kennedy. *Rousseau Stoic and Romantic*. London, Methuen, 1974.
- Romano, Roberto. "A tirania do olhar", in *O pensamento em crise e as artimanhas do poder*. São Paulo, Unesp, 1988.
- Rorty, Amélie O. "Rousseau's therapeutic experiments". *Philosophy*, 1991, 66, n.258, 413-434.
- Rousseau after 200 years: proceedings of the Cambridge bicentennial Colloquium*. Cambridge, UP, 1982.
- Rousseau et Voltaire en 1978 - Actes du Colloque International de Nice*. Genève, Slatkine, 1981.
- Roussel, Jean. "Le phénomène de l'identification dans la lecture de Rousseau". *ASJR*, 39, 1972-1977, 64-77.

- Rousset, Jean. Le journal intime, texte sans destinataire?". *Poétique*, 56, nov 1983, 435-443.
- _____. "Les difficultés de l'autoportrait". *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, mai-août 1969, 69, n 3-4, 540-550.
- _____. "Qu'est-ce que le talent du comédien?". *ASJR*, 37, 1966-1968, 19-34
- Sabin, Margery. *English Romanticism and the French Tradition*. Cambridge (Mass.)/London, Harvard UP, 1976.
- Saisselin, R.G. "Rousseau and portraiture: from representation to fiction". *Studies on Voltaire and the 18th century*, 60, 1968, 201-224.
- Salien, Jean-Marie. "Dialectique de la raison et des passions dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau". *International Studies in Philosophy*, 1980, 12, n°1, 55-60.
- Schinz, Albert. "La théorie de la bonté naturelle de l'homme chez Rousseau". *Revue du dix-huitième Siècle*, 1913, 1, n° 4, 434-447.
- Sellier, Philippe. *Pascal et Saint Augustin*. Paris, A. Michel, 1995.
- Sennett, Richard. *The Fall of Public Man*. Cambridge, UP, 1977.
- Shaver, Robert. "Rousseau on Recognition". *Social Theory and Practice*, 15, n. 3, 1989, 261-283.
- _____. "Paris and Patriotism". *History of Political Thought*, 12, n. 4, 1991, 627-646.
- Shklar, Judith. *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*. Cambridge, Cambridge UP, 1969.
- Spencer, Martin. "The idea of the person as a collective representation". *Human Studies*, 1981, 4, n.3, 257-271
- Spink, John. "Les avatars du sentiment de l'existence de Locke à Rousseau". *Dix-huitième Siècle*, n° 10, 1978.
- Starobinski, Jean. *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*. Paris, Gallimard, 1971
- _____. *Montaigne en mouvement*. Paris, Gallimard, 1993.
- _____. *L'oeil vivant*. Paris, Gallimard, 1961.
- _____. *Le remède dans le mal*. Paris, Gallimard, 1989.
- _____. "La Rochefoucauld on the nature of man". *American Society Legion of Honour Magazine*, 1955, 27, n° 3, 217-227.
- Talmon, J. L. *The Origins of Totalitarian Democracy*. New York, F. A. Praeger, 1960.
- Taylor, Charles. *Le malaise de la modernité*. Paris, Cerf, 1994.
- _____. *Sources of the self*. Cambridge(Mass.), Harvard UP, 1989.
- Thweath, Vivien. *La Rochefoucauld and the 17th-century concept of the self*. Genève, Droz, 1980.
- Trilling, Lionel. *Sincerity and Authenticity*. Cambridge (Mass.), Harvard UP, 1972.
- Trousson, Raymond. "Grandeur et décadence de Socrate chez Jean-Jacques Rousseau". *Studies on Voltaire and the 18th Century*, 1967, n. 58, 1659-1669.

- _____. *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau. La conscience en face du mythe*. Paris, Lettres Modernes-Minard, 1967.
- Van Delft, Louis. *Le moraliste classique. Essai de définition et de typologie*. Genève, Droz, 1982.
- _____. *Littérature et anthropologie. Nature humaine et caractère à l'âge classique*. Paris, PUF, 1993.
- Vargas, Yves. *Introduction à l'Émile de Rousseau*. Paris, PUF, 1995.
- Verleeecke, G. "Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez St. Augustin". *Augustiniana*, 4, 1954, 495-515.
- Vernes, Paule-Monique. *La ville, la fête, la démocratie. Rousseau et les illusions de la communauté*. Paris, Payot, 1978.
- Voisine, Jacques. "Essai de préhistoire intérieure des *Confessions*". *L'information Littéraire*, 28, n° 1, jan-fev 1976, 7-19.
- _____. "Rousseau autobiographe et écrivain d'après le livre IV des *Confessions*". *Revue d'Histoire Littéraire de France*, n° 5, 1977, 775-794.
- Waldamer, Joseph. "La solitude et la communauté dans la *Nouvelle Héloïse*". *Actes du Colloque International des Lumières*, vol. III, 1989, 1271-1274.
- Weintraub, Karl. *The Value of the individual: Self and Circumstances in Autobiography*. Chicago/London, The University of Chicago Press, 1978.
- Wilkins, Eliza Gregory. *Know thyself in greek and Latin literature*. Chicago, The University of Chicago Libraries, 1917.
- Willey, Basil. *The 18th-century background. Studies on the idea of nature in the thought of the period*. London, Chatto and Windus, 1953.
- Williams, Hutington. *Rousseau and Romantic Autobiography*. London/New York, Oxford UP, 1983.
- Williams, Rowan. "Know Thyself. What Kind of Injunction?". *Philosophy*, vol. suppl., 32, 1992, 211-227.
- Winter, Ian. *Montaigne's Self-Portrait and its Influence in France, 1580-1630*. Lexington, French Forum Publishers, 1976.
- Wokler, Robert (ed). *Rousseau and Liberty*. Manchester/New York, Manchester University Press, 1995.
- Zarka, Yves C. *La décision métaphysique de Hobbes*. Paris, Vrin, 1987.