

ARLEI DE ESPÍNDOLA

JEAN JACQUES ROUSSEAU:
Da Crítica do Progresso ao Reclamo dos Ideais Iluministas

Dissertação de Mestrado apresentada
ao Departamento de Filosofia do
Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual de
Campinas sob a orientação do Prof. Dr.
Roberto Romano da Silva

Este exemplar corresponde à
redação final da tese defendida e
aprovada pela Comissão Julgadora
em 04/10/1999

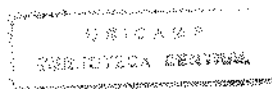
BANCA

Prof. Dr. Roberto Romano da Silva - Orientador

Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques

Profa. Dra. Patrizia Piozzi

Outubro/1999



025.2.44

UNIDADE	BC
N.º CHAMADA	101/102
V.	101
TOMOS DE	39505
FOLIO	229199
	0 101
	0511.00
	24-11-99
	PO

CM-00137131-0

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

Es 65 j **Espíndola, Arlei de**
Jean Jacques Rousseau: da crítica do progresso ao reclamo dos
ideais iluministas / Arlei de Espíndola. - - Campinas, SP : [s. n.],
1999.

Orientador: Roberto Romano da Silva.
Dissertação (mestrado) -Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778. 2. Filosofia francesa.
3. Iluminismo. 4. Ética. 5. Racionalismo. 6. Razão. I. Silva,
Roberto Romano da. II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Commençons par écarter les délibérations inutiles. Il ne s'agit plus de vous réduire à coudre et broder. Henriette, on ne quitte pas sa tête comme son bonnet, et l'on ne revient pas plus à la simplicité qu'à l'enfance; l'esprit une fois en effervescence y reste toujours, et quiconque a pensé pensera toute sa vie. C'est là le plus grand malheur de l'état de réflexion: plus on en sent les maux, plus on les augmente; et tous nos efforts pour en sortir ne font que nous y embourber plus profondément.

Dedico o presente trabalho a Virleide
Barbosa de Espíndola, minha mãe,
e a Andréa de Espíndola, minha
irmã, com todo o amor e carinho
de sempre.

Meu agradecimento ao Prof. Dr. Roberto Romano da Silva pela orientação valiosa do presente trabalho. Ao Philippe Richard, sem o qual boa parte do material utilizado na pesquisa não teria chegado às minhas mãos; ao Antônio Tadeu Campos de Bairros, amigo, companheiro de caminhada; à Profª Sueli Maimone Ramos cujos ensinamentos de francês foram de grande importância. À Universidade Estadual do Oeste do Paraná e aos Colegas do Departamento de Filosofia, especialmente os Profs. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva e Pedro Gambim, pelo constante e precioso apoio.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	07
I- DA CRÍTICA DAS CIÊNCIAS E DAS ARTES À DEFESA DA VIRTUDE	
1- Adesão à Filosofia Prática.....	11
2- A Introjeção da Virtude das Aparências.....	26
3- O Arrefecimento das Virtudes Militares e Morais.....	50
4- A Bondade da Ciência e o Pendor Racional do Homem.....	61
5- A Via de Acesso à Ordem Eterna.....	87
6- O Método e o Estilo Literário.....	98
II- A NATUREZA DO HOMEM NO QUADRO DAS PRIMEIRAS ÉPOCAS	
1- O Problema Moral: Centro de Irradiação das Idéias.....	107
2- A Constituição Física do Homem Originário.....	120
3- Negação da Tendência Social do Ser Humano.....	130
4- A Piedade e o Amor de Si Mesmo.....	140
5- O Homem Enquanto Ser Dotado de Faculdades Virtuais.....	152
III- O HOMEM NO ESTADO DE MORALIDADE: A IDADE DA RAZÃO	
1- O Processo de Civilização e a Institucionalização do Poder Político.....	167
2- A Retomada da Ordem Primitiva Como Imperativo.....	184
3- Diretrizes da Liberdade Humana no Plano Comunitário.....	191
4- A Liberdade Humana no Plano Moral.....	203
5- O Domínio das Paixões.....	214
CONCLUSÃO.....	223
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	233

INTRODUÇÃO

Rousseau, sintonizado com a perspectiva de pensamento que exerce supremacia em sua época, encontra na problemática moral a fonte inspiradora de sua reflexão filosófica. Voltando sua atenção para os problemas que acometem o homem em sua vida prática, ele sente-se tocado pela questão da liberdade humana e seu tolhimento na sociedade. Esta perplexidade o impulsiona a refletir e especular sobre os meios capazes de permitirem a retomada da ordem natural em seu interior. Disposto a ver imperar os clamores da sabedoria eterna, e inclinado a perseguir os preceitos definidores do ideal de conduta, Rousseau sustenta que o homem deve tomar, enquanto princípio de sua existência, o "viver segundo a natureza". Este imperativo, com efeito, surge como elemento chave em sua doutrina. Segui-lo, passa a representar prova de verdadeira sabedoria, pois daí resulta a harmonia e o estado de perfeito equilíbrio, condição básica para a conquista da felicidade na esfera da vida civilizada.

O apelo à vida de acordo com a natureza ou, em outros termos, o convite à ordem por ela estabelecida, é uma fórmula que suscita muitos entendimentos, no entanto, em Rousseau, a idéia de natureza, e a própria tendência volitiva do ser humano, liga-se intimamente aos sentimentos, pois o filósofo entende que estes são a essência e a medida da interioridade do homem. Por seu intermédio, ele se revela imune da mácula de suas próprias mãos ou mesmo da história, visto que antecedem as manifestações de ordem racional nos movimentos naturais da consciência subjetiva. Dado seu caráter primitivo, e a índole divina da natureza humana, eles são a fonte da verdade e configuram-se em guias infalíveis do homem na sociedade.

Esta argumentação de Rousseau eleva o estatuto dos sentimentos, promove o desprezo evidente das luzes, e o êxito do ser humano é garantido com seu retorno a si mesmo, e assim, a conquista da liberdade não depende inexoravelmente do

desenvolvimento das ciências, das letras, e das artes, porque no movimento para dentro de si mesmo, o homem neutraliza as determinações do mundo externo e aprende as normas que definem o ideal de conduta, afastando-se, deste modo, do risco de sua derrocada inapelável.

Assentando os fundamentos inabaláveis da moral na consciência, ou nos sentimentos, a filosofia rousseauísta conclui que o "viver segundo a natureza" implica na conformidade permanente do indivíduo com os reclamos de sua voz interior. Porém, alguns intérpretes de Rousseau costumam associar a idéia de uma vida em concordância com a natureza, com o modo de vida do ser humano na época mais remota de seu desenvolvimento histórico. Os leitores que julgam sua ética baseados neste princípio consideram que a remissão à natureza proposta pelo filósofo significa uma retomada da existência humana naquele quadro mais incipiente de sua evolução. Deste entendimento, emergiu a noção de que Rousseau é um autor primitivista ou regressivista. Lembre-se que é assim que o definiu Voltaire. Para este autor clássico, ele propunha o retorno do homem ao mundo das primeiras épocas com a conseqüente renúncia de todos os produtos do saber, conquistados a duras penas. Rousseau deixa espaço para essa espécie de leitura, na medida em que elogia a vida simples desfrutada pelo homem nas comunidades primitivas, e este modo de vida é visto, aliás, como o modo mais próximo do que o prescrito pela natureza. Além disso, Rousseau critica a sociedade e relaciona o aparecimento das necessidades artificiais à expansão dos conhecimentos humanos, entretanto, é incorreto defini-lo como primitivista ou regressivista em termos absolutos, uma vez que para ele, voltar aos primeiros tempos, e retroceder ao plano de total limitação intelectual, constitui-se definitivamente numa impossibilidade.

Devido ao fato de Rousseau relegar a razão e a ciência a uma posição secundária no momento em que reivindica o primado dos sentimentos, outro grupo de leitores lhe aplica o rótulo de irracionalista ou sentimentalista, mas a razão não é dispensada por Rousseau na conduta da vida. Ele deixa claro que sem ela não se consolida a passagem do ser humano para o seu estado de moralidade e não se efetiva, por conseguinte, o desenvolvimento de sua consciência moral. O homem

tem, naturalmente, uma queda para o belo no plano moral, porém, inicialmente, ele é presa dos seus instintos, e é a razão que o coloca mais tarde num patamar superior. Portanto, ainda que Rousseau reivindique o primado dos sentimentos, não é acertado tomá-lo como irracionalista ou sentimentalista em termos absolutos. A meta maior no presente estudo, com efeito, reside em mostrar que sua filosofia contém o espírito próprio do homem moderno e que Rousseau é um pensador eminentemente racionalista. Para atingir-se este objetivo, far-se-á uma análise do primeiro e do segundo *Discours*, do livro I do *Contrat social*, e dos diversos do *Émile*, contando com o auxílio de importantes estudos clássicos. A obra de Rousseau apresenta, em primeiro lugar, aspectos que revelam um certo ar de nostalgia, porém, isto não autoriza pregar-lhe o rótulo de regressivista, uma vez que enquanto regressivista ou primitivista, ele julgaria a virtude como proveniente da natureza, e também consideraria o saber como algo maléfico em si mesmo. Mas Rousseau concebe a virtude enquanto produto da luta travada pelo homem, na busca do seu ponto de excelência. O homem enaltecido pelo filósofo é aquele pronto a fazer sua vontade pautar-se por seus princípios e que percebe a quantidade de opções que possui no momento de efetuar escolhas. O ser humano situado neste estágio de evolução já se encontra afastado do seu quadro extremo de limitações. Rousseau, por outra parte, afirma que a razão tal como é saída das mãos da natureza é uma faculdade sã e irrepreensível, e destaca ainda que ela viabiliza o conhecimento do bem por parte do homem. Sua crítica se dirige aos seus abusos e ao estreitamento do ser humano promovido pelos racionalistas, que efetuam o sacrifício dos seus sentimentos, e ademais, Rousseau chama atenção para as visíveis limitações da citada faculdade, que a fazem competente apenas para atender aos interesses humanos em sua vida prática. Suas observações críticas sobre a razão, portanto, não são suficientes para fazê-lo um pensador irracionalista, visto que seus textos, claramente, depositam no homem a responsabilidade pelo seu destino e pelo destino da sociedade e também do saber de modo geral.

Rousseau possui seu espaço reservado na tradição filosófica ocidental em função, especialmente, do seu pensamento político e não há dúvidas de que ele

tenha adquirido um interesse maior pelas questões dessa natureza, e não se discute o teor filosófico de suas fórmulas veiculadas sobretudo nas páginas do *Contrat social*. Mas, não é indicado reduzir sua produção às teses sobre política, expostas no citado livro, pois em outras esferas de sua produção, encontram-se também elementos sofisticados. E nestas, aliás, se acham, muitas vezes, os pressupostos para o correto entendimento de toda sua doutrina e isto vale para sua filosofia moral, objeto precípua de nosso interesse neste momento.

Com este estudo, almeja-se não só mostrar, o que já foi dito, que o ideal das luzes marca presença na obra de Rousseau, mas também contribuir com a destruição da imagem negativa criada em torno do filósofo, a qual não admite, em seu grau extremo, que ele tenha um lugar de destaque no edifício da tradição. Essa idéia negativa formou-se, ao que parece, em razão de sua escrita, muitíssimo peculiar, e pela absolutização de certos argumentos isolados que suscitavam uma recusa da consciência própria do homem moderno, o que confirma que a riqueza de sua obra é consideravelmente tributária dos seus paradoxos. Com efeito, seu estilo literário, como o de seus contemporâneos, somado às suas dicotomias, é uma armadilha para quem o lê, pois não é algo simples captar conceitos de um pensador que define as mesmas coisas de diferentes modos e que não se constrange em mover-se ao sabor dos sentimentos. Por força deste encaminhamento, sua filosofia conserva uma aparência anacrônica e apresenta definitivamente imprecisões em seu plano conceitual. Rousseau, de fato, não partilha com o "esprit de système", contudo, a falta de nexos e o caráter anacrônico de seu pensamento não passam de mera aparência. Seus textos guardam uma perfeita convivência com um conjunto de princípios bem determinados previamente, e, além disso, há elementos que tornam sua filosofia sofisticada e que o elevam à condição de perfeito representante do "siècle des lumières". Estes elementos, porém, não são fáceis de serem identificados e exigem uma leitura bastante atenta e cuidadosa dos seus escritos mais importantes. As interpretações disseminadas em torno de suas idéias, as quais nem sempre muito corretas, tornam pertinentes a execução desse trabalho e justificam a presente sugestão de leitura.

I- DA CRÍTICA DAS CIÊNCIAS E DAS ARTES À DEFESA DA VIRTUDE

1. ADESÃO À FILOSOFIA PRÁTICA

O prefácio do *Discours sur les sciences et les arts* anuncia a reserva e a aversão de Rousseau face às construções filosóficas que não aceitam tomar como objeto as questões e os problemas maiores do homem em sua vida prática. Inclinado a tomar partido acerca dos problemas de sua gente e de seu tempo, Rousseau adere ao que se pode chamar "príncipe d'utilité", que ele não cessa de invocar em diversas obras suas.¹ Ele convida o leitor, seguindo nesta perspectiva, a desconsiderar os discursos de caráter abstrato, assumindo a recusa ou mesmo o sepultamento da metafísica.² Pensador interessado na verdade das coisas emergentes no interior da ordem civil, Rousseau reconhece o mérito da Academia de Dijon, pelo fato de a mesma ter proposto para o concurso de moral, do ano de 1750, um tema instigante e muito pertinente. A referida Academia perguntou: "As Ciências e as Artes Contribuíram para Aprimorar ou Corromper os Costumes?" No seu entender, uma questão como esta, não cobra dos participantes do concurso uma reflexão acerca de uma sutileza pueril, mas toca em um problema que importa, verdadeiramente, para os destinos da espécie humana, e apresentar uma resposta honesta para tal inquirição não é destituído de sentido. Com base nesta compreensão, Rousseau, no trecho seguinte, extraído do prefácio supracitado, ao mesmo tempo que deixa o leitor ciente da ordem de problemas de que trata o seu mencionado *Discours*, formaliza com termos cristalinos sua congratulação à mencionada Academia:

¹ A expressão "príncipe d'utilité" é usada por Victor Goldschmidt. Veja-se Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. 2ª ed. Paris: Vrin, p.23.

² Conforme Bento Prado Júnior: "lire Rousseau est, en même temps, penser le problème de la fin de la métaphysique"(Prado Júnior, Bento. "Lecture de Rousseau". *Revista Discurso*, São Paulo, nº 03, 1972). Lévi-Strauss considera que Rousseau decreta o fim da metafísica. Veja-se Lévi-Strauss, Claude.J.-J. *Rousseau: fondateur des sciences de l'homme*. Neuchâtel: Éditions de la Baconnière, 1962. Jacques Derrida sustenta o mesmo que Strauss, percorrendo um caminho diferente. Veja-se Derrida, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967.

voici une des grandes et des plus belles questions qui aient jamais été agitées. Il ne s'agit point dans ce Discours de ces subtilités métaphysiques qui ont gagné toutes les parties de la Littérature, et dont les Programmes d'Académie ne sont pas toujours exempts; mais il s'agit d'une de ces vérités qui tiennent au bonheur du genre humain.³

Inclinado a promover uma ruptura com o jargão obscuro⁴, e a introduzir, no campo da filosofia, uma escrita inovadora, que não se priva de trazer a marca da retórica⁵ e da dialética, Rousseau se revela pouco disposto à investigação de problemas abstratos cuja tendência é reportar-se a enigmas insolúveis e afastados das perplexidades humanas, inerentes à convivência no meio social. Ele partilha o pensamento de que todo cidadão possui o dever de prestar um serviço útil à sociedade, e, por força desta idéia, desfere críticas contundentes, no decorrer do primeiro *Discours*, aos homens ocupados com a meditação filosófica em sua época, pois estes indivíduos que são, aos seus olhos, os "plus éclairés de nos savans et de nos meilleurs Citoyens"⁶, se prendem de forma obstinada a vãs e infrutíferas especulações.

Para Rousseau, em primeiro lugar, é ponto pacífico que todo homem precisa se dedicar à atividade para a qual sente uma real e verdadeira inclinação, não podendo abster-se invariavelmente de consultar as suas forças quando se empenha em algum

³ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. Oeuvres Complètes, Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, T.III. p.03. Salvo alguma indicação em contrário, todas as referências a textos de Rousseau enviam o leitor a esta edição publicada em cinco volumes durante o período de 1959 a 1995.

⁴ "Attendu que la première loi du discours étant de se faire entendre, la plus grande faute qu'on puisse faire est de parler sans être entendu"(Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*. Oeuvres Complètes, Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1969. T.IV. p.296).

⁵ Bento Prado Júnior, no texto "Lecture de Rousseau", citado anteriormente, faz a seguinte afirmação: "l'œuvre de Rousseau elle-même est commandée par les principes de la rhétorique"(Prado Júnior, Bento. op. cit. p.59).

⁶ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. p.19. "Rousseau (...) avait attaqué les 'philosophes' et les avait comparés à 'une troupe de charlatans criant chacun de son côté sur une place publique: Venez à moi, c'est moi seul qui ne trompe point'. De fait, par le choix de ses exemples aussi bien que par l'emploi même du terme de philosophe, Rousseau retarde: sa critique ne porte que contre ceux que son époque appelle des métaphysiciens"(Goldschmidt, Victor. "Le problème de la civilisation chez Rousseau". *Manuscrito*, Vol. III. nº 02, 1980. p.98).

projeto. No caso específico do verdadeiro filósofo, não é lícito e correto que ele não conceda a merecida atenção aos problemas de caráter concreto, que acometem o homem na vida em sociedade, e não é justo, e muito menos indicado, que este se aventure em descobertas que terminem por colocar a própria filosofia em questão. Um empreendimento desta natureza o faz um homem absolutamente pernicioso. todavia, o filósofo é suscetível de se tornar alvo de elogios e reverências; para tanto, basta que colabore com a expansão das virtudes humanas, lançando luzes úteis à sociedade. "En politique, comme en morale, c'est un grand mal que de ne point faire de bien; et tout citoyen inutile peut être regardé comme un homme pernecieux".⁷

Estão associadas ao ponto em pauta as reflexões desenvolvidas por Rousseau na introdução da "Profession de foi du vigaire savoyard", em que discute o problema dos limites e do alcance efetivo das faculdades humanas. O homem, afirma nosso autor, não recebeu da natureza os poderes para encontrar a essência e a substância de todas as coisas, por isso, revela-se impotente sempre que se trata de dar conta de perplexidades cujos fundamentos estão assentados no infinito. Contudo, apesar desta insuficiência do espírito, o ser humano costuma superestimar as suas forças e voltar-se continuamente a empreendimentos vãos.

Nous voulons tout pénétrer, tout connoître. La seule chose que nous ne savons point est d'ignorer ce que nous pouvons savoir. Nous aimons mieux nous déterminer au hazard et croire ce qui n'est pas, que d'avouer qu'aucun de nous ne peut voir ce qui est. Petite partie d'un grand tout dont les bornes nous échappent et que son auteur livre à nos folles disputes, nous sommes assés vains pour vouloir décider ce qu'est ce tout en lui-même, et ce que nous sommes par rapport à lui.⁸

Rousseau postula que a verdade absoluta sobre o universo, na sua totalidade, não nos é acessível devido às limitações e às precariedades de nossas faculdades. Por uma parte, isto poderia servir como elemento inibidor aos que têm predileções pelas verdades metafísicas. Por outra parte, não há uma justificativa plausível para o interesse em conhecer estas realidades abstratas e imateriais, pois um entendimento mais amplo sobre elas, em quase nada contribui para a melhor sorte do homem na

⁷ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. p.18.

⁸ _____. *Émile ou de l'éducation*. p.568-569. "Mon entendement borné ne conçoit rien sans bornes; tout ce qu'on appelle infini m'échape"(idem, p.590).

vida civilizada, uma vez que este gênero de problemas, só pode levar o homem a uma dúvida desesperadora e interminável, destituída de uma razão justa. Concluindo seu raciocínio, argumenta Rousseau: "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 ignorance sur tout le reste, et à ne m'inquiéter jusqu'au doute que des choses qu'il m'importoit de savoir".⁹

Para Rousseau, aquilo de que realmente se necessita, e possui uma importância eminente, é o conhecimento das "grandes vérités utiles au bonheur du genre humain".¹⁰ Dado este fato, ao homem é recomendado o desenvolvimento e a ampliação de suas luzes acerca do que se liga, de modo profundo, à sua condição de existência na sociedade. Ao tratar de problemas associados à vida prática, é possível a obtenção de evidências e de idéias claras e distintas, como exigido por Descartes, e, além disso, o aumento da compreensão em torno de questões de tal natureza, concede subsídios para a execução e empreendimento de melhorias nas condições de sobrevivência na ordem civil.

A posição de Rousseau, em relação ao conhecimento humano, manifestada no prefácio do primeiro *Discours* e explorada mais pacientemente na "Profession de foi", em que se nota uma inclinação prática, juntamente com uma atitude própria dos que, de certa forma, incorporam o espírito cartesiano, é esboçada com expressiva eficácia na *Lettre à Deschamps* cuja publicação foi efetuada um ano antes do aparecimento do *Émile* e do *Contrat social*. Nesta *Lettre* Rousseau afirma não ser do seu interesse o conhecimento de verdades metafísicas, porque, em primeiro lugar, essas escapam do nosso alcance, e, em segundo lugar, não possuem utilidade para a vida prática. Fechando seu argumento, o filósofo demonstra preferência pelas verdades morais, pois no entender de Rousseau, esta espécie de verdade, além de encontrar-se mais próxima de nós, é de extrema importância e de grande utilidade, visto que nos alimenta com um verdadeiro conhecimento.

⁹ Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*, p.569.

¹⁰ _____. *Les confessions*. Oeuvres Complètes. Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959. T.I. p.405.

La vérité que j'aime n'est pas tant métaphysique que moral; (...). J'aimerois bien aussi la vérité métaphysique si (je) croyois qu'elle fut à nôtre portée, mais je n'ai jamais vû qu'elle fut dans les livres, et desespérant de l'y trouver je dédaigne leur instruction, persuadé que la vérité qui nous est utile est plus près de nous et qu'il ne faut pas pour l'acquérir un si grand appareil de science.¹¹

Tal atitude frente ao saber humano, levou alguns intérpretes de seu pensamento, como é o caso de Basil Munteano, a tomá-lo como um inimigo declarado da filosofia pura, bem como um adepto do pragmatismo.¹² Para Munteano: "ennemi par nature de tout rationalisme idéalisant, ainsi que des généralités abstraites qu'il engendre, Rousseau restera jusqu'au bout un pragmatiste".¹³

Georges Beaulavon tem, a este respeito, um entendimento diferente de Basil Munteano. Em "La philosophie de J.-J Rousseau et l'esprit cartésien", ele afirma que não é suficiente ser contrário às pesquisas de metafísica pura, que se prendem a questões insolúveis e afastadas da vida prática, para ser rotulado de pragmatista, pois, segundo ele, tal atitude é própria dos pensadores franceses do século XVIII, salvo raras exceções.

S'il suffisait pour être pragmatiste de se déclarer indifférent aux recherches de métaphysique pure, qui portent sur des questions non moins insolubles qu'éloignées de la vie pratique, le nom conviendrait assurément à Rousseau, mais aussi bien à tout son siècle, à peu d'exceptions: c'était la position de Fontenelle comme celle de Voltaire.¹⁴

Por esse motivo, o comentador considera o termo "pragmatista" impróprio para Rousseau, uma vez que preconiza uma desfiguração de seu verdadeiro pensamento. A sua atitude, na realidade, tem muito a ver com o procedimento metodológico de

¹¹ Rousseau, Jean Jacques. *Lettres à Deschamps du 25 juin 1761*. In.: *Lettres philosophiques*. Paris: Vrin, 1974. p.66.

¹² Albert Schinz, antes de Munteano, definiu Rousseau como pragmatista. Sobre o pragmatismo de Rousseau na leitura deste comentador ver sua obra *La pensée de Rousseau*. Paris: Librairie Felix Alcan, 1929. Todo o capítulo VI deste livro é consagrado ao suposto pragmatismo de Rousseau.

¹³ Munteano, Basil. *Solitude et contradictions de Jean Jacques Rousseau*. Paris: A. G. Nizet, 1975. p.110.

¹⁴ Beaulavon, Georges. "La philosophie de J.-J Rousseau et l'esprit cartésien". *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris: Librairie Armand Colin, 1937. p.328.

Descartes, embora nosso autor tome como guia, de maneira prioritária, o sentimento interior, e tendo como critério de verdade esse sentimento, persegue a construção de evidências, e a prescrição da distinção, ao averiguar o sentido dos fenômenos desencadeados na dinâmica social.

La méthode de Rousseau, placée par lui-même sous l'invocation de Descartes et retenant toujours quelque chose de son esprit, ne saurait assurément être assimilée, pour la rigueur et la profondeur, à la méthode cartésienne. Mais le point essentiel reste de savoir si, en faisant une place au sentiment, Rousseau a pu encore, dans une large mesure, rester fidèle à l'esprit cartésien.¹⁵

Voltando novamente ao prefácio do primeiro *Discours*, nota-se que, após avaliar e aprovar o tema do concurso proposto pela Academia de Dijon, Rousseau vê-se diante do desafio do partido a tomar, e percebe a dificuldade e expõe o significado e o peso de sustentar um ponto de vista contrário ao que é aceito por todos. Afirma nosso autor:

Il sera difficile, je le sens, d'approprier ce que j'ai à dire au Tribunal où je comparois. Comment oser blâmer les Sciences devant une de plus savantes Compagnies de l'Europe, louer l'ignorance dans une célèbre Académie, et concilier le mépris pour l'étude avec le respect pour les vrais Savans?¹⁶

¹⁵ Beaulavon, Georges. "La philosophie de J.-J. Rousseau et l'esprit cartésien". *Revue de Métaphysique et de Morale*. p.333. Jean Wahl conclui: "Rousseau veut délivrer l'homme 'de tout cet effrayant appareil de philosophie'. Le cœur sera maintenant le maître d'evidence"(Wahl, Jean. *Tableau de la philosophie française*. Paris: Éditions de la Revue Fontaine, 1946. p.92). "Bien plus, aucun philosophe n'est plus près du pur sentiment de l'existence que Rousseau. Il nous décrit ces moments où nous sentons avec plaisir notre existence sans prendre la peine de la penser. Variété de la philosophie française! Elle s'était fondée sur la pensée avec Descartes; la voici qui se fonde sur en état comme étranger à la pensée. Je pense, donc je suis, disait Descartes. Mais dans ces états que nous décrit Rousseau, je suis parce que je pense à peine, on pourrait dire parce que je ne pense pas" (idem. p.94-95).

¹⁶ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. p.05.

D'Alembert, em sua *Carta a Rousseau*¹⁷, argumenta que a verdadeira filosofia não exige que se faça, necessariamente, pouco caso da glória na carreira das letras, e, de modo particular, ele defende que a arte de escrever recebe o seu impulso mais forte da possibilidade que tem o escritor de alcançar a estima pública:

a verdadeira filosofia não consiste em pisar a glória com os pés, e ainda menos dizê-lo, mas em não fazer com que a felicidade dependa dela, mesmo procurando merecê-la. Portanto, senhor, só escrevemos para sermos lidos, e só queremos ser lidos para sermos estimados; digo mais, para sermos estimados pela multidão de que fazemos, aliás, e com razão, tão pouco caso.¹⁸

Para Rousseau, é dever, principalmente de um escritor, declarar a verdade possuída sobre os fatos quando se dispõe a escrever, pois, em seu ponto de vista, constitui-se numa obrigação moral ser verdadeiro, independente de qualquer coisa. Conforme as páginas do *Émile*: "l'art d'écrire n'est rien moins qu'une étude oiseuse quand on l'employe à faire écouter la vérité".¹⁹

De modo coerente, com esse enunciado, o filósofo confere primazia à satisfação de sua consciência, e assim afirma não tomar como móvel de seu empreendimento agradar, sobretudo, a intelectualidade de sua época, comprometida com a moda: "aussi mon parti est-il pris; je ne me soucie de plaire ni aux Beaux-Esprits, ni aux Gens à la mode. Il y aura dans tous les tems des hommes faits pour être

¹⁷ Este trabalho de d'Alembert, aparecido em 1759, do qual extrai-se uma reafirmação dos postulados iluministas, em verdade é a tréplica deste autor a Rousseau que refutara as idéias de seu verbete "Gênève", saído em 1757 na *Encyclopédie*. Neste verbete d'Alembert efetuara uma apologia do teatro e cobrara a revogação das leis que permitiriam a sua instalação na terra de Calvino. Através da *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, publicada em 1758, Rousseau problematizara a tese de d'Alembert, e afirmara que o teatro é pernicioso para os Estados que conseguiram preservar os hábitos simples e mantiveram a integridade moral de seu povo. No entanto, ele tem alguma utilidade nas grandes "villes" a partir do momento em que pode impedir o desenvolvimento das atividades nocivas aos costumes, travando assim a sua derrocada. Para Rousseau: "la raison veut qu'on favorise les amusements des gens dont les occupations sont nuisible, et qu'on détourne des mêmes amusements ceux dont les occupations sont utiles. Une autre considération générale est qu'il n'est pas bon de laisser à des hommes oisifs et corrompus le choix de leurs amusements, de peur qu'ils ne les imaginent conformes à leurs inclinations vicieuses et ne deviennent aussi malfaisants dans leurs plaisirs que dans leurs affaires"(Rousseau, Jean Jacques. *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*. Oeuvres Complètes. Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1995, T.V. p.53).

¹⁸ Alembert, Jean Leron d'. *Carta a Jean Jacques Rousseau*. Tradução Brasileira de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Editora da Unicamp, 1993. p.167-8.

¹⁹ Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*. p.673.

subjugués par les opinions de leur siècle, de leur Pays, de leur Société".²⁰ No prefácio a *Narcisse ou l'amant de lui-même*, Rousseau declarou que a sua conduta não seria pautada de maneira prioritária, pelo desejo de ser considerado pelos outros, visto que, ele possuía, antes de tudo, o anseio de ficar contente consigo mesmo. O filósofo, então, assevera: "en travaillant à mériter ma propre estime, j'ai appris à me passer de celle des autres, qui, pour la plupart, se passent bien de la mienne".²¹

Com efeito, o tema apresentado pela Academia de Dijon cobrava dos candidatos ao prêmio uma opinião firme e objetiva sobre o grande ideal das "lumières". Rousseau, todavia, antes de tornar pública sua opinião, bastante peculiar, assinala a que se deve sua decisão de optar pela negativa. Segundo ele, esse impulso encontra seu móvel na força interior que o encaminha a aderir às verdades impressas no âmago do seu ser e, sem nenhuma hesitação, o pensador admite que obtém um grande contentamento, e sente enorme satisfação quando segue desprendidamente os ditames de sua chama interior, isto é, do seu sentimento mais profundo. Esse contentamento e essa satisfação, apreciados pelo filósofo de um modo perspectivo, o conduzem a considerar como desprezíveis as conseqüências tributárias de sua investida, que se volta, de forma transparente, para a ruptura com a opinião preservada pela maioria dos teóricos de seu século. Eis as palavras de nosso autor: "a ce motif qui m'encourage, il s'en joint un autre qui me détermine: c'est qu'après avoir soutenu, selon ma lumiere naturelle, le parti de la vérité; quel que soit mon succès, il

²⁰ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. p.03.

²¹ _____. *Narcisse ou l'amant de lui-même*. Oeuvres Complètes, Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, T.II. p.959.

est un Prix qui ne peut me manquer: Je le trouverai dans le fond de mon coeur.²²

Notadamente, como observa Boutroux²³, o filósofo assimila a lei da história que se aproxima do aforismo socrático, segundo o qual, nossos atos dependem de nós, mas as conseqüências destes são reservadas aos deuses. Convencido da impossibilidade de medir "a priori" os efeitos das palavras, Rousseau assume uma conduta de indiferença quanto a todos os riscos, e, em sintonia, na sua atividade teórico-reflexiva, assim como na sua vida prática, com os ditames de sua consciência, que não pretende aviltar e desconsiderar, ele procura ser continuamente verdadeiro. Em seus termos:

Celui qui préfère la vérité à sa gloire peut espérer de la préférer à sa vie. Vous voulez qu'on soit toujours conséquent; je doute que cela soit possible à l'homme; mais ce qui lui est possible est d'être toujours vrai: Voilà ce que je veux tâcher d'être.²⁴

Contudo, ele considera que "verdade" e "justiça" são dois conceitos que não podem ser tomados separadamente. Assim escreve na quarta caminhada das suas *Revêries*:

La justice elle-même est dans la vérité des choses, le mensonge est toujours iniquité, l'erreur est toujours imposture, quand on donne ce qui n'est pas pour la règle de ce qu'on doit faire ou

²² Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. p.05. Em suas *Cartas a Lucílio* escreve Sêneca: "o sábio não depende dos outros, ele não espera o acaso ou o favor de um homem; sua felicidade vem dele mesmo"(Sêneca, L.A. *Lettres à Lucilius*. Paris: Éditions Gallimard, 1962. p.786-787). G. Pire afirma que "l'influence de Sêneca sur Rousseau n'a pas encore été étudiée d'une façon approfondie"(Pire, G. "L'influence de Sêneca sur les théories pédagogiques de J.-J. Rousseau". *Annales de la Société J.-J. Rousseau*. XXXIII. 1953-1955. p.58). Segundo Pire: "études de valeur ont été consacrées à la recherche de leurs sources. Cependant, on n'a pas fait mention de l'influence de Sêneca, laquelle est cependant loin d'être négligeable. Quelques citations établiront le bienfondé de cette opinion"(Idem. p.65). O referido intérprete reconhece que "de tous les auteurs anciens - si l'on excepte Plutarque -, Sêneca est sans doute celui qui a exercé le plus d'influence sur Rousseau. Il convient cependant de se garder de toute exagération"(Idem. p.82). Em seu entender, o filósofo de Genebra é autor de uma síntese original: "Rousseau a fait, inconsciemment sans doute, une véritable sélection parmi les principes annéens, il a seulement retenu ceux qui présentaient une certaine affinité avec sa personnalité. Loin de les confier à sa mémoire, il les a fait pénétrer dans son entendement; il les a transformés, digérés à tel point qu'ils sont devenus sa propriété personnelle"(Idem. p.84).

²³ Boutroux, E. "Remarque sur la philosophie de Rousseau". *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris: Librairie Armand Colin, 1912. p.270.

²⁴ Rousseau, Jean Jacques. *La Nouvelle Héloïse*. Oeuvres Complètes, Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, T.II. p.27.

croire: et, quelque effet qui résulte de la vérité on est toujours inculpable quand on l'a ditte, parce qu'on n'y a rien mis du sien.²⁵

Portanto, manifestar conviência com o erro e pactuar com a falsidade tem a conotação de uma atitude injusta, na medida em que este procedimento fere os preceitos estabelecidos pela natureza e, por conseguinte, também rebaixa os anseios puros da sã consciência.²⁶

Assim, diante deste dado, o filósofo toma como base do seu afazer teórico o desejo de dar vazão ao que brota da natureza na sinceridade de seu coração. Dono de um "esprit romanesque", Rousseau é impulsionado a cultivar este ideal de transparência subjetiva²⁷, e esta sua tendência, e este seu caráter particular, o impulsionam a considerar-se uma criatura de outra natureza, e um caso a parte na literatura de sua época. Bensoussam infere que: "c'est justement l'opinion qu'il se fait

²⁵ Rousseau, Jean Jacques. *Rêveries du promeneur solitaire*. Oeuvres Complètes, Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959, T.I. p.1028.

²⁶ Rousseau, na sua vida prática, não conseguiu manter-se fiel aos clamores do seu sentimento interior e, assim, não pôde preservar-se justo, correto, e verdadeiro. Os seus atos desconformes com os ditames da natureza o levaram a carregar o fardo pesado da culpa e do remorso. As consequências mais cruéis advieram da entrega que ele efetuou de seus cinco filhos ao "Enfants-Trouvés" em Paris. No livro VII das *Confessions* afirma Rousseau: "le parti que j'avois pris à l'égard de mes enfans, quelque bien raisonné qu'il m'eut paru ne m'avoit pas toujours laissé le coeur tranquille. Em méditant mon traité de l'éducation, je sentis que j'avois négligé des devoirs dont rien ne pouvoit me dispenser. Le remord enfin devint si vif qu'il m'arracha presque l'aveu public de ma faute au commencement de l'Émile, et le trait même est si clair qu'après un tel passage il est surprenant qu'on ait eu le courage de me la reprocher. Ma situation, cependant, étoit alors la même, et pire encore par l'animosité de mes ennemis, qui ne cherchoient qu'à me prendre en faute"(Rousseau, Jean Jacques. *Les confessions*. p.594). O *Émile* mostra, por sua vez, que é dever do ser humano perpetuar a espécie. Quanto ao pai, cabe-lhe dar alimento aos filhos, e, além disso, é também um dever seu torná-los sociáveis e fazê-los cidadãos: "Celui qui ne peut remplir les devoirs de père n'a point droit de le devinir. Il n'y a ni pauvreté ni travaux ni respect humain qui le dispensent de nourrir ses enfans, et de les élever lui-même. Lecteurs, vous pouvez m'en croire. Je prédis à quiconque a des entrailles et néglige de si sants devoirs qu'il versera longtems sur sa faute des larmes amères, et n'en sera jamais consolé"(Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*. p.262-263). Segundo Jean Starobinsky: "Rousseau n'a fait qu'esquisser la possibilité d'une synthèse qui rétablirait l'unité perdue. Après avoir posé les problèmes dans la dimension historique, Rousseau en vient à les vivre dans la dimension de l'existence individuelle. Cette oeuvre qui commence comme une philosophie de l'histoire s'achève en 'expérience existentielle'"(Starobinski, Jean. *Jean Jacques Rousseau; la transparence et l'obstacle*. Paris: Éditions Gallimard, 1971. p.49-50).

²⁷ Rousseau se inclina a externalizar a sua interioridade e a tirar tudo de si mesmo. Em *Rousseau juge de Jean Jacques* afirma: "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 coeur? Il l'a décrite comme il se sentait lui-même"(Rousseau, Jean Jacques. *Rousseau juge de Jean Jacques*. Oeuvres Complètes, Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959, T.I. p.936). E depois acrescenta: "en un mot, il falloit qu'un homme se fut peint lui-même pour nous montrer ainsi l'homme primitif"(Idem, ibidem).

de lui-même d'être um homem unique sur la terre".²⁸ A este respeito é elucidativa a passagem inicial do livro I das *Confessions*. Nesta parte da obra, afirma Rousseau:

Je sens mon coeur et je connois les hommes. Je ne suis fait comme aucun de ceux que j'ai vus; j'ose croire n'être fait comme aucun de ceux qui existent. Si je ne vaux pas mieux, au moins je suis autre. Si la nature a bien ou mal fait de briser le moule dans lequel elle m'a jetté, c'est ce dont on ne peut juger qu'après m'avoir lu.²⁹

Este desnudamento individual, mentalizado e posto em prática por ele, é justamente o fator que determina a fusão entre a sua existência pessoal e o conjunto de suas idéias, e, em virtude disto, é preciso tomá-las inevitavelmente da maneira como elas chegam à nossa consciência, quer dizer, é necessário apreciá-las nesta sua fusão e nesta sua confusão entre a existência particular e a forma dos conceitos.³⁰

Na visão de Cassirer, o entrelaçamento percebido entre o homem teórico e sua vida pessoal está preso ao fato de que Rousseau atém-se, em primeiro lugar, à sua natureza, e aos seus problemas pessoais, chegando apenas, no momento seguinte, às formulações objetivas. Vale anotar, portanto, que apesar deste pêndulo entre razão objetiva e experiência subjetiva, Jean Jacques Rousseau não deixa de explicitar indagações pertinentes na forma da universalidade. Ernst Cassirer afirma:

com um pensador desta espécie, o conteúdo e o sentido da obra não podem ser separados do seu fundamento na vida pessoal; cada um deles só pode ser compreendido com o outro, num processo repetitivo de reflexão e esclarecimento mútuo.³¹

²⁸ Bensoussam, D. *L'unité chez Jean-Jacques Rousseau: une quête de l'impossible*. Paris: A. G. Nizet, 1997. p.150.

²⁹ Rousseau, Jean Jacques. *Les confessions*. p.05. "Les Confessions, loin d'être un moment en quelque sorte étranger au système, apparaissent ici (...) comme l'axe fondamental du système (...). L'essence du système est donc le pur Soi qui se sait comme tel et se dit comme tel, sans rien masquer" (Philonenko, Alexis. "Essai sur la signification des 'Confessions' de J.-J. Rousseau". *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 01, 1974. p.07).

³⁰ Cf. Starobinski, Jean. *La transparence et l'obstacle*. p.09.

³¹ Cassirer, Ernst. *Le problème Jean Jacques Rousseau*. Paris: Hachette, 1987. p.14. Tradução Brasileira de Maria Lúcia Montes. São Paulo: Queroz, 1980. p.383.

Bensoussam está de acordo com Cassirer neste ponto, pois reconhece que se constitui numa transgressão dissociar Rousseau e seus sentimentos do conjunto de sua obra.

Pour l'oeuvre de certains écrivains et philosophes on peut presque faire abstraction de l'auteur et ignorer sa vie sans rien perdre de cette oeuvre. On peut démonter le mécanisme intellectuel de leur raisonnement, saisir le fonctionnement de ses moindres rouages, comprendre le rôle de chaque pièce sans avoir besoin de remonter à l'auteur du mécanisme. Avec Rousseau, il en est tout autrement. Nous ne devons pas le considérer comme un pur rationaliste qui construit une doctrine objective dans le silence des passions. Chacun de ses raisonnements a ses sources profondes dans la vie de l'auteur lui-même, dans l'expérience personnelle de Rousseau, dans l'expérience d'un homme qui se dit unique, qui se veut unique, qui est effectivement unique, mais qui ne prétend certes pas à l'unité de caractère. Chacun de ses arguments a ses fondements dans la vie affective de Rousseau; chacune de ses observations passe d'abord à travers le filtre de sa personnalité très particulière et le fruit qu'elle produit en est profondément marqué.³²

Deve-se considerar, numa última palavra, que o próprio Rousseau não autoriza jamais a separação de seu pensamento de sua individualidade, sua teoria de seu destino pessoal. Como recorda Bernard Bouvier: "séparer l'homme de l'oeuvre, l'écrivain de ses écrits, le philosophe de l'individu réel et vivant, c'est peut-être, aux yeux de Rousseau, une des formes les plus irritantes du mensonge social au milieu du XVIII siècle".³³

A partir das considerações feitas por Rousseau, em seus enunciados, relativos ao *Discours sur les sciences et les arts*, expostos nas *Confessions* e em outros de seus trabalhos de caráter autobiográficos³⁴, tem-se, com efeito, a possibilidade de angariar

³² Bensoussam, D. *L'unité chez Jean-Jacques Rousseau*. p.15-16.

³³ Bouvier, Bernard. "Jean-Jacques Rousseau", Conférences prononcées dans l'Aula de l'Université de Genève à l'occasion du deuxième centenaire de la naissance de J.-J. Rousseau, Julien, Genève, 1912. citado por Bensoussam, D. *L'unité chez Jean-Jacques Rousseau; une quête de l'impossible*. Paris: A.G. Nizet, 1977. p.14.

³⁴ Na verdade toda a obra de Rousseau em larga medida é marcada pelo traço autobiográfico, e ele, de certa forma, está presente em cada um de seus livros. Eis o que afirma Philonenko: "Mais il est à remarquer à ce point combien est élevé le caractère autobiographique de l'oeuvre de Rousseau. Nous avons déjà indiqué comment l'Épître à Monsieur Parizot constituait la première confession de Rousseau. Mais si nous jetons un regard plus attentif sur les ouvrages de Jean Jacques nous le voyons décrire sa propre vie"(Philonenko, Alexis. "Essai sur la signification des 'Confessions' de J.-J. Rousseau". *Revue de Métaphysique et de Morale*. nº 01, 1974. p.09).

alguma certeza sobre o sentido e também sobre o lugar que é reservado a este texto no conjunto de sua obra, e mesmo no seu projeto filosófico.

Proveniente de uma família de condições sociais e financeiras modestas, Rousseau estava certo de que o seu destino residia fatalmente em se tornar um simples agricultor³⁵, todavia, a natureza o imprimira um gênio, para exercer a carreira no mundo das letras e, talvez, em escala menor, no das artes. Este seu talento natural relativo ao afazer literário, para o seu completo despeito, não o deixaria na obscuridade e o conduziria à projeção no cenário intelectual da França de sua época.

Importa notar que a conquista de seu renome, e a obtenção da glória e da fama, como também, o início de todos os seus infortúnios, encontram o seu momento inaugural, ao ser reconhecido o mérito do *Discours sur les sciences et les arts* pela Academia. As *Confessions* mostram que a sua primeira tentativa, para sair do anonimato, havia sido empreendida alguns anos antes deste acontecimento triunfante. Ela efetivou-se quando Rousseau apresentou o seu projeto de notação musical à Academia de Ciências em Paris, no entanto, foi uma tentativa frustrada, porque o referido projeto foi recusado pelas autoridades.

Com respeito à expressão teórica, o primeiro *Discours* define a sua orientação filosófica. A *Deuxième Lettre à Malesherbes* apresenta a descrição da "iluminação" que acometeu Rousseau a caminho de Vincennes.³⁶ Esta teria sido, segundo o próprio filósofo, a fonte inspiradora na escrita do trabalho em tela. Numa dada passagem, a partir do comentário acerca daquele momento de intuição e sensibilidade, esta *Lettre* mostra o lugar central que deve ser reservado ao referido *Discours* na sua obra, visto

³⁵ "Je suis né pauvre et paysan, destiné par mon état à cultiver la terre"(Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*. p.566).

³⁶ "Perturbado por demoras na impressão [do 'Contrat social' e do 'Émile'], doente e deprimido, Rousseau escreveu em janeiro de 1762 quatro cartas confessionais a Malesherbes - o diretor oficial de publicações, ou censor -, que era um defensor da liberdade de imprensa e já mostrava amistoso interesse pela obra de Rousseau. Essas cartas a Malesherbes foram realmente precursoras das grandes obras autobiográficas que Rousseau escreveria ao longo da década e meia seguintes. Essas cartas não eram destinadas à publicação (foram editadas a título póstumo), mas o seu conteúdo era conhecido de muitos amigos de Rousseau e de alguns de seus inimigos"(Dent, N.J.H. *Dicionário Rousseau*. Tradução Brasileira de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. p.19).

que ele contém o germe de sua reflexão moral e política. Por este motivo, o primeiro *Discours* merece um cuidado especial, sobretudo no que se refere à sua interdependência com os escritos posteriores do filósofo e vice-versa. Concluindo, eis um trecho significativo da citada *Lettre*:

Oh Monsieur si j'avois jamais pû écrire le quart de ce que j'ai vû et senti sous cet arbre, avec quelle clarté j'aurois fait voir toutes les contradictions du systeme social, avec quelle force j'aurois exposé tous les abus de nos institutions, avec quelle simplicité j'aurois démontré que l'homme est bon naturellement et que c'est par ces institutions seules que les hommes deviennent méchants. Tout ce que j'ai pu retenir de ces foules de grandes vérités qui dans un quart d'heure m'illuminèrent sous cet arbre, a été bien foiblement epars dans les trois principaux de mes écrits, savoir ce premier discours, celui sur l'inegalité, et le traité de l'éducation, lesquels trois ouvrages sont inseparables et forment ensemble un meme tout.³⁷

O *Discours sur les sciences et les arts* é tomado, parcialmente, como objeto de desprezo pelo filósofo nas páginas das *Confessions*, pois o considera inexpressivo no que respeita à sua construção lógica:

cet ouvrage, plein de chaleur et de force, manque absolument de logique et d'ordre; de tous ceux qui sont sortis de ma plume c'est le plus foible de raisonnement et le plus pauvre de nombre et d'harmonie; mais avec quelque talent qu'on puisse être né, l'art d'écrire ne s'apprend pas tout d'un coup.³⁸

O êxito e o triunfo, obtidos por este texto, são os responsáveis por todo o seu tormento, como revela sua epígrafe anexada à edição de 1764: "voici le malheureux ouvrage à qui je dois la mienne (...). Quel gouffre de misères n'eut point évité l'Auteur, si ce premier écrit n'eut été reçu que comme il méritoit de l'être? Mais il falloit qu'une faveur d'abord injuste m'attirât par degrés une rigueur qui l'est encore plus".³⁹

Noutra passagem das *Confessions*, encontra-se o testemunho de que o infortúnio de Rousseau, em verdade, começou a ser desenhado, precisamente, com a sua "iluminação" de Vincennes. No livro VIII, escreve o filósofo: "tout le reste de ma vie

³⁷ Rousseau, Jean Jacques: *Lettres à Malesherbes*. Oeuvres Complètes, Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959, T.I. p.1135-1136.

³⁸ _____. *Les confessions*. p.352.

³⁹ _____. *Discours sur les sciences et les arts (avertissement)*. p.1237.

et de mes malheurs fut l'effet inévitable de cet instant d'égarement".⁴⁰

No prefácio a *Narcisse*, o filósofo afirma que a sua atitude diante da questão levantada pela Academia de Dijon, rendeu-lhe efetivamente muitos inimigos. Seu lamento, e sua verdadeira frustração, residem no fato de que, boa parte destes que se tornaram seus adversários, demonstraram dar maior importância aos seus próprios interesses do que à honra da literatura. Este seu sentimento está expresso no fragmento seguinte: "le parti que j'ai pris dans la question que j'examinais il y a quelques années, n'a pas manqué de me susciter une multitude d'adversaires plus attentifs peut-être à l'intérêt des gens de lettres qu'à l'honneur de la littérature".⁴¹

Com efeito, Rousseau não cogitou apresentar uma resposta positiva à inquirição dos acadêmicos, porque, desta forma, não estaria dizendo a verdade, e, ademais, não havia estabelecido como princípio, a idéia de parecer simpático e de tornar-se agradável por meio de seus escritos. No caso do pensamento expresso no referido *Discours*, Rousseau considerou um dever, alertar para os males gerados pelos progressos das luzes. Antes de almejar a confecção de um texto "bien écrit", ele projetou a elaboração "d'un Livre (...) utile".⁴²

Em função de todas as imperfeições do trabalho em foco, Rousseau não esperava que ele pudesse ser premiado pela Academia. No entanto, embora o qualifique como um escrito medíocre, o pensador, por fim, admite que o seu reconhecimento em Dijon o munuiu de forças, e deu-lhe a coragem necessária para continuar pautando-se pelos princípios que o haviam ditado, e, assim, chegou ao ponto de levá-los a seu último termo, explorando, quiçá, o limite de suas possibilidades.

⁴⁰ Rousseau, Jean Jacques. *Les confessions*. p.351. Para Mondolfo: "esta declaração pessimista é confirmação daquela outra, serena, feita a Malesherbes [supra - nota 38], enquanto atesta a continuidade do desenvolvimento espiritual desde o primeiro discurso até as obras maiores, e a importância central que deve ser reconhecida aquele discurso para a compreensão de sua orientação filosófica" (Mondolfo, Rodolfo. *Rousseau y la consciencia moderna*. Buenos Aires. Editorial Universitária, 1962. p.14).

⁴¹ _____. *Narcisse ou l'amant de lui-même*. p.959-960.

⁴² _____. *Discours sur les sciences et les arts*. p.25.

L'année suivante 1750, comme je ne songeois plus à mon discours, j'appris qu'il avoit remporté le prix à Dijon. Cette nouvelle réveilla toutes les idées qui me l'avoient dicté, les anima d'une nouvelle force et acheva de mettre en fermentation dans mon coeur ce premier levain d'heroïsme et de vertu que mon Pere et ma patrie et Plutarque y avoient mis dans mon enfance. Je ne trouvai plus rien de grand et de beau que d'être libre et vertueux, au dessus de la fortune et de l'opinion, et de se suffire à soi-même. Quoique la mauvaise honte et la crainte des sifflets m'empêchassent de me conduire d'abord sur ces principes et de rompre brusquement en visière aux maximes de mon siècle, j'en eus dès lors la volonté décidée, et je ne tardai à l'exécuter qu'autant de temps qu'il en falloit aux contradictions pour l'irriter et la rendre triomphante.⁴³

Este fragmento assegura que o *Discours sur les sciences et les arts* não é passível de ser desprezado e tido ligeiramente como superficial. Ele ressalta a significativa influência que o filósofo recebeu de seu pai e das leituras e experiências vividas no período de sua infância, e, além disso, por seu intermédio, pode-se compreender o sentido da vocação maior de Rousseau que é indicar os aspectos negativos de tudo o que está associado aos progressos das luzes e da civilização.

2- A INTROJEÇÃO DA VIRTUDE DAS APARÊNCIAS

Passemos à análise das faces do *Discours sur les sciences et les arts*. No início de sua primeira parte, o texto apresenta um significativo elogio à civilização e também aos progressos das luzes na época moderna. Neste mesmo ponto salta aos olhos a recusa do pensamento hegemônico no período anterior à Renascença. Rousseau mostra grande desprezo pelas construções confusas e improdutivas da filosofia escolástica que "avoit usurpé le nom du savoir, et opposoit à son retour un obstacle presque invincible".⁴⁴ O filósofo, em meio a exaltação da Renascença, manifesta a mesma idéia de seus contemporâneos em relação aos medievais.⁴⁵

⁴³ Rousseau, Jean Jacques. *Les confessions*. p.356.

⁴⁴ _____. *Discours sur les sciences et les arts*. p.06.

⁴⁵ Em sua *Filosofia da História* afirma Hegel: "esses três fatos, a chamada restauração das ciências, o florescimento das belas-artes e o descobrimento da América e do caminho para as Índias Orientais, podem ser comparados à aurora que, depois de longas tempestades, pela primeira vez anuncia um belo dia. Esse dia é o da universalidade que finalmente surge depois da longa e terrível noite da Idade Média, um dia que se caracteriza pela ciência, pela arte e pelo impulso descobridor, ou seja, pela coisa mais nobre e mais sublime que o espírito humano, liberto pelo cristianismo e emancipado pela Igreja, apresenta como o seu conteúdo eterno e verdadeiro" (Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la história universal*, 3ª ed. Madrid: Revista de Occidente, 1959. p.353. Tradução Brasileira de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1995. p.341).

A condescendência do texto frente ao restabelecimento das ciências, das artes e de todos os progressos das luzes, assume a forma de uma concessão aparente. Os movimentos seguintes do primeiro *Discours* revelam que os benefícios promovidos pelas ciências e pelas artes são muito pequenos e tornam-se quase nulos, porque estas empresas estimulam mais facilmente a proliferação de uma gama considerável de vícios. No ápice de suas trajetórias, elas aniquilam o estado de paz e de tranquilidade, e acabam, de forma definitiva, com a felicidade humana na sociedade. As ciências e as artes são, pois, em larga medida, as responsáveis pela deterioração dos costumes e pela corrupção da alma humana.

As idéias de Rousseau possuem uma evolução complicada no *Discours* em análise. O filósofo reconheceu, nos seus trabalhos autobiográficos, sobretudo nas *Confessions*, que o escrito, além de falho em termos lógico, é insatisfatório no que diz respeito à profundidade e à conclusão plena de seus raciocínios. Contudo, vale destacar que, apesar do elogio do restabelecimento das ciências e das artes significarem uma hesitação aparente, a meta de Rousseau não é recusar o conhecimento humano de um modo absoluto. Considerando-se a linha mestra do primeiro *Discours*, acompanhada dos textos que a ele estão relacionados, almeja-se tornar claro que a objeção do filósofo dirige-se ao saber que aliena o homem de si mesmo e à intransigência do ser humano que não se resigna a aceitar os imperativos ditados pela natureza, caindo assim em excessos.

No contexto das luzes, Rousseau assume, através do *Discours* de 1749, uma atitude muito peculiar frente à razão, representada pelos seus frutos, a saber: as ciências, as letras, e as artes. Ele associa o aniquilamento da virtude ao desenvolvimento e aos triunfos destes produtos das faculdades humanas e do trabalho permanente do espírito. De acordo com Jean Starobinski: "le *Discours sur les sciences et les arts*, qui marque l'entrée de Rousseau dans la carrière littéraire, est

l'accusation du mal - du poison - qui gagne les sociétés civilisées, à mesure que progressent les 'funestes lumières', les 'vaines sciences'".⁴⁶

No século XVIII, a razão é invocada contra a tradição no âmbito da ciência, da moral, da religião, da política, etc. Nele, vê-se brotar um entusiasmo generalizado, pois o homem descobre que é o senhor de si mesmo e de seu próprio destino. Assim, naquele século, se questiona todo o estabelecido no plano social, e submete-se as empresas humanas à uma rigorosa avaliação. Isto leva Hegel a afirmar:

nunca, desde que o sol começou a brilhar no firmamento e os planetas começaram a girar ao seu redor, se havia percebido que a existência do homem está centrada em sua cabeça, isto é, no pensamento, a partir do qual ele constrói o mundo real. Anaxágoras foi o primeiro a dizer que o *nous* rege o mundo; mas só agora o homem percebeu que o pensamento deve governar a realidade espiritual. Assim se deu um glorioso amanhecer. Todos os seres vivos pensantes comemoraram essa época. Naquele período, reinou um sublime entusiasmo, um entusiasmo do espírito, que estremeceu o mundo como se só agora tivesse acontecido a verdadeira reconciliação do divino com o mundo.⁴⁷

D'Alembert, nos *Essai sur les éléments de philosophie*, infere que o modo diferente do homem se colocar diante de si mesmo e do mundo, e a empolgação com os novos conhecimentos, e com a beleza do meio natural, motivaram a aniquilação da inércia:

néanmoins l'invention et l'usage d'une nouvelle méthode de philosopher, l'espece d'enthousiasme qui accompagne les découvertes, une certaine élévation d'idées que produit en nous le spectacle de l'univers; toutes ces causes ont dû exciter dans les esprits une fermentation vive; cette fermentation agissant en tout sens par sa nature, s'est portée avec une espece de violence sur tout ce qui s'est offert à elle, comme un fleuve qui a brisé ses digues.⁴⁸

⁴⁶ Starobinski, Jean. *Le remède dans le mal; critique et légitimation de l'artifice à l'âge des lumières*. Paris: Éditions Gallimard, 1989. p.166-167. Com o primeiro *Discours*, sendo mais exato, Rousseau ganha espaço enquanto filósofo, em seu tempo, a partir da conquista do prêmio da Academia. Conforme Jean Château: "avant le *Discours sur les lettres, les sciences et les arts*, Jean-Jacques n'a produit que des ouvrages littéraires médiocres ou des ouvrages musicaux. Mais, après cette période, nous allons trouver entre 1749 et 1762, une floraison d'oeuvres capitales" (Château, Jean. *Jean Jacques Rousseau; sa philosophie de l'éducation*. Paris: Vrin, 1962. p.29).

⁴⁷ Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. p.400. Tradução Brasileira de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1995. p.366.

⁴⁸ Alembert, Jean Lerond d'. *Essai sur les éléments de philosophie, ou sur les principes des connoissances humaines*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1986. p.11.

Dado o novo modo de pensar, d'Alembert ressalta que é engendradora uma rápida mudança nas idéias, e essa revolução, somada aos visíveis progressos técnicos e científicos, assegura ao referido século o título de século filosófico. No ponto de vista de d'Alembert:

tout siecle qui pense bien ou mal, pourvu qu'il croye penser, et qu'il pense autrement que le siecle qui l'a précédé, se pare du titre de Philosophe (...). Notre siecle s'est donc appelé par excellence le siecle de la philosophie; plusieurs Ecrivains lui en ont donné le nom, persuadés qu'il en rejailliroit quelque éclat sur eux; d'autres lui ont refusé cette gloire dans l'impuissance de la partager.⁴⁹

Neste ambiente onde é aberto o campo para o livre pensar, a razão assume a altura de um tribunal e desempenha o papel de juiz, não isentando da crítica nem mesmo as doutrinas daqueles que são considerados por todos como os mais sábios do mundo grego, e seus representantes na esfera da filosofia. A veracidade disto é confirmada por Diderot no verbete "Encyclopédie" no qual ele afirma:

aujourd'hui que la philosophie s'avance à grands pas; qu'elle foumet à son empire tous les objets de son effort; que son ton est le ton dominant, & qu'on commence à secouer le joug de l'autorité & de l'exemple pour s'en tenir aux lois de la raison, il n'y a presque pas un ouvrage élémentaire & dogmatique dont on soit entièrement satisfait. On trouve ces productions calquées sur celles des hommes, & non sur la vérité de la nature. On ose proposer des doutes à Aristote & à Platon; & les tems sont arrivés, où des ouvrages qui jouissent encore de la plus haute réputation, en perdront une partie, ou même tomberont entièrement dans l'oubli; certains genres de littérature, qui, faute d'une vie réelle & de mœurs substantielles qui leur servent de modèles, ne peuvent avoir de poétique invariable & féconde, seront négligés; & d'autres qui reposeront, & que leur valeur intrinsèque soutiendra, prendront une forme toute nouvelle. Tel est l'effet des progrès de la raison.⁵⁰

⁴⁹ Alembert, Jean Lerond d'. *Essai sur les élémens de philosophie, ou sur les principes des connoissances humaines*. p.10. "A época em que viveu d'Alembert sentiu-se empolgada por um movimento pujante e, longe de abandonar-se a esse movimento, empenhou-se em compreender-lhe a origem e o destino. O conhecimento de seus próprios atos, a autoconsciência e a previsão intelectual, eis o que lhe parecia ser o verdadeiro sentido do pensamento, de um modo geral, e a tarefa essencial que, acreditava ele, a história lhe impunha. Não se trata apenas de que o pensamento se esforça por alcançar novas metas, desconhecidas até então; é que quer agora saber para onde o seu curso o leva e quer, sobretudo, dirigir o seu próprio curso. Aborda o mundo com a nova alegria de descobrir e com um novo espírito de descoberta; todos os dias aguarda novas e infalíveis revelações. Contudo, a sua sede de saber, a sua curiosidade intelectual não se voltam somente para o mundo. O pensamento sente-se ainda mais profundamente conquistado, mais apaixonadamente comovido por uma outra questão. A de sua própria natureza e do seu próprio poder"(Cassirer, Ernst. *La philosophie des lumières*. Paris: Fayard, 1970. p. 40. Tradução Brasileira de Álvaro Cabral. 2ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1994. p.21).

⁵⁰ Diderot et D'Alembert. Verbetes "Encyclopédie". In.: *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. New York: Pergamon, 1969, Vol. I. p.1156. Fac.simile da edição de 1751, em 35 tomos.

A ilustração é marcada, desde o seu início, pela reverência ao conhecimento racional e pela consideração da atitude humana de pensar por si mesmo. Coloca-se em questão o valor especialmente do argumento de autoridade. Como afirma Kant, visa-se com isso: "a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é o culpado".⁵¹ Conforme o pensador alemão, esta culpa se explica pelo receio do ser humano de utilizar-se de seu intelecto e de sua capacidade mental de uma forma não tutelada.

Num texto anterior, este mesmo filósofo, com o qual as luzes chegam ao seu apogeu e ao seu momento de superação, mostra que a confiança no poder da razão impõe a subordinação de tudo; a isso, pois, não fogem os assuntos atinentes à religião e à política:

a nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se. A *religião*, pela sua *santidade* e a *legislação*, pela sua *majestade*, querem igualmente subtrair-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame.⁵²

Kant, cujo maior interesse está em salientar os limites da razão e indicar o valor de usá-la adequadamente, deixa entender que a ética das luzes tem, enquanto móvel, o desejo de submeter todo o instituído. Com isso, os seus incentivadores almejam

⁵¹ Kant, Emmanuel. *Qu'est-ce que les lumières*. Paris: Flammarion, 1991. p.43. Tradução Brasileira de Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974. p.100.

⁵² _____. *Crítica da razão pura*. Tradução Portuguesa de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Morujão. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989. p.05.

aniquilar os preconceitos e vencer o obscurantismo, responsáveis maiores pelo tolhimento da liberdade.⁵³

Quanto aos "primeiros ilustradores"⁵⁴, considerando-se cada um deles de forma isolada, como sugere Cassirer, vê-se que eles percorrem caminhos e desenvolvem estratégias diferentes na construção de suas idéias. Mas por mais que varie, de um para outro, o grau e a intensidade da confiança nas forças intelectivas do ser humano, a razão persiste como ponto de encontro, como núcleo de convergência, e como centro de irradiação de todo o pensar. Cassirer argumenta:

a diversidade, a variedade das formas é tão-só o desenvolvimento e o desdobramento de uma força criadora única, de natureza homogênea. Quando o século XVIII quer designar essa força, sintetizar numa palavra a sua natureza, recorre ao nome de "razão". A "razão" é o ponto de encontro e o centro de expansão do século, a expressão de todos os seus desejos, de todos os seus esforços, de seu querer e de suas realizações.⁵⁵

Essa força coatora que os unifica é responsável pela supremacia do sentimento de que chegara o tempo histórico da humanidade no qual seria possível desvelar o segredo total da natureza, mantido desde sempre na obscuridade. Instaura-se, definitivamente, a perspectiva indicadora de que esta poderá deixar a sua condição de

⁵³ "Aufklärung não evoca, para Kant, a ampliação ilimitada dos conhecimentos humanos, mediante as 'luzes' do entendimento ou da razão, as quais, progressivamente, vão desfazendo as nuvens da ignorância ou as trevas do obscurantismo e do erro que temporariamente lhes resistem. Diz sim a responsabilidade moral da razão prática, que toma em mãos a destinação humana, e a contenção do juízo, no uso crítico que faz dos seus conhecimentos. *Aufklärung* é: sair da menoridade, fazer uso do próprio entendimento sem se amparar em tutores, autonomia e liberdade do pensamento. Estas as tarefas cometidas à razão: não, porém, para se entregar à embriaguez e à cegueira de uma autoconfiança ilimitada, julgando poder enfim conquistar este mundo e o outro, mas para tomar em mãos a responsabilidade de seu próprio uso (...). Não há dúvida de que Kant, mediante a sua crítica da razão, está mais interessado em evitar os erros resultantes do uso indevido da razão do que em vencer as trevas da ignorância ou em estender os conhecimentos humanos ao domínio do supra-sensível das idéias metafísicas"(Ribeiro dos Santos, Leonel. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. p.518-519).

⁵⁴ Expressão usada por Torres Filho, Rubens Rodrigues. *Ensaio de filosofia ilustrada*. p.85

⁵⁵ Cassirer, Ernst. *La philosophie des lumières*. p.41. Tradução Brasileira de Álvaro Cabral. 2ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1994. p.22 O espírito racionalista, vivo em toda a parte, é manifestado com precisão no poema que segue de M.-J. Chénier: "c'est le bon sens, la raison qui fait tout:/ Vertu, génie, esprit, talent et goût./ Qu'est-ce vertu? Raison mise en pratique:/ Talent? Raison produite avec éclat:/ Esprit? Raison qui finement s'exprime./ Le goût n'est rien qu'un bon sens délicat./ Et le génie est la raison sublime"(citado por Cassirer, Ernst. *La philosophie des lumières*. Paris: Fayard, 1980. p.280).

mistério incompreensível, na medida em que a luz do entendimento, com todas as suas forças, a trouxe à tona.

O espírito das luzes encontra a sua expressão na *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, seu empreendimento mais robusto e duradouro. Organizada por Diderot, tido por Rodgers como “o grande chefe do partido filosófico”⁵⁶, com a assessoria de d'Alembert e a colaboração dos principais pensadores da época, ela almejou expandir o entusiasmo pelas ciências e intensificar o cultivo da filosofia a fim de torná-la acessível ao povo de modo geral. Otimista quanto à pesquisa e ao saber mais elevado, a *Encyclopédie* objetivava, no final de contas, sua familiaridade entre os leigos, e para isto ela trabalhava. Todavia, este processo de democratização ou de vulgarização do conhecimento científico e filosófico, suscitou muitas controvérsias. Roberto Romano lembra o polêmico Palissot para o qual o projeto enciclopédico era censurável, porque, em primeiro lugar, não passava de um jogo de “marketing” em que Diderot e seus amigos manifestavam o anseio de auto-promoção. Palissot, adversário de Diderot e seus seguidores, se incomoda com a prática dos “philosophes” de tratarem as ciências de maneira abreviada e de não fazerem questão de ir às próprias fontes. Por esses fatores, a *Encyclopédie*, no juízo de Palissot, é um motivo de lamentação, apesar dela ser ao mesmo tempo o orgulho das luzes. Argumenta, finalmente, o interlocutor: “Eis, Senhor, minha profissão de fé bem imparcial sobre a Enciclopédia. Podemos aplicar-lhe o que Pope disse do homem; ele o chama vergonha e honra da natureza: creio que em muitos aspectos, a Enciclopédia é também a vergonha e a honra de nosso tempo”.⁵⁷

Os “ideologues” surgem, depois de Palissot, como detratores dos “philosophes” e do projeto enciclopédico. Segundo Mortier, estes não vêem com bons olhos o caráter utilitário atribuído à filosofia e rejeitam a desfeita que eles fazem dos problemas abstratos. Também são reticentes quanto ao arrazoado de estender a filosofia até a grande massa, pondo-a num nível próximo ao dos filósofos. Este último aspecto,

⁵⁶ Rodgers G.B. citado por Romano, Roberto. *Silêncio e ruído; a sátira em Denis Diderot*. Campinas: Editora da Unicamp, 1996. p.32.

⁵⁷ Palissot citado por Romano, Roberto. *Silêncio e ruído*. p.36.

atinentes à difusão das luzes, é discutido por Catherine Kintzler. Ela ressalta a robustez e a relevância do projeto enciclopédico, no qual se encontra o plano geral da filosofia das luzes, cuja meta reside em dissolver o fanatismo, os preconceitos, e afastar a ignorância. O mal deste projeto está, segundo a intérprete, na questão da difusão: visa-se o volume de conhecimento com o intuito prioritário de colocá-lo ao alcance do público. Nas palavras de Kintzler:

le moment est venu de saisir de la question sous sa forme quantitative. Car si les lumières sont bonnes absolument, philosophiquement, elles doivent l'être aussi dans leur extension, et tout défaut de publicité leur sera nuisible. On va donc s'a dresser à la masse et passer à un travail de diffusion. C'est l'époque des mouvements d'opinion et du combat contre le fanatisme, des collections, des recensements, des éditions, du dénombrement, du colportage. Il importe de donner des instruments réels d'instruction et de libération, de fournir les références rationnelles et de les rendre publiques.

Un tel projet, dont la grandeur est sans précédent, pour lequel il a fallu mobiliser un courage intellectuel et matériel immense, accuse pourtant des faiblesses, précisément dans la mesure où il se veut extensif. Plus exactement, le défaut se trouve dans la forme par laquelle il appréhende la question de la diffusion.⁵⁸

Roland Mortier afirma que Diderot não desconsidera o problema imbricado no processo de vulgarização da filosofia. Sua meta de fato é torná-la de domínio do homem comum, mas preocupa-o o risco de sua desqualificação, podendo ferir a sua dignidade, e este, não é o propósito que o move. "(Diderot) tem consciência das concessões que isto implica, dos seus limites também, mas deseja alargar a audiência da filosofia sem prejuízo para a sua dignidade".⁵⁹

Os "philosophes" se encorajam e aventuram-se neste projeto porque eles partilham efetivamente a idéia de que o esclarecimento e a ampliação gradual do nível de compreensão do ser humano é a via, o caminho seguro, para a conquista da verdadeira liberdade e retomada da ordem natural no seio da sociedade civil.

Kant considera que a promoção de avanços nos conhecimentos e a busca por parte do homem de um entendimento mais amplo em relação aos enigmas que lhe

⁵⁸ Kintzler, Catherine. *Condorcet; l'instruction publique et la naissance du citoyen*. Paris: Folio, 1987. p.126-127.

⁵⁹ Mortier, Roland citado por Romano, Roberto. *Silêncio e ruído*. p.38.

causam perplexidade é um acontecimento perfeitamente natural. Para ele, bem como para Condorcet⁶⁰, representa "um crime contra a natureza humana" a imposição de obstáculos, com a finalidade de tolher as suas possibilidades de aprendizado. Do mesmo modo, é uma transgressão efetuar-se uma recusa desta "determinação original"⁶¹ da espécie.

Rousseau, aderindo a uma perspectiva diferente da assumida pelos "encyclopédistes", apesar de estar unido a eles num primeiro momento⁶², é bem mais inclinado a expressar um pensamento negativo sobre as ciências, as letras, e as artes. Isto é verdadeiro, principalmente ao considerar-se as teses do "Discours sur les sciences et les arts". No entanto, o próprio *Discours* revela que Rousseau não defende um ponto de vista divergente da idéia de Kant, sustentada no parágrafo acima, que, aliás, manifestou admiração pela sua filosofia em muitas oportunidades, pois não tenciona cobrar do ser humano uma permanência no seu primeiro estado. Catherine Kintzler afirma que Rousseau contesta a bondade absoluta das luzes. Segundo ela, para nosso autor: "les lumières ne peuvent être bonnes prises absolument"⁶³. No entender de Kintzler, Rousseau efetua uma apologia da ignorância na medida em que cobra pela sua institucionalização, todavia, em seu juízo: "revendiquer le droit à l'ignorance, c'est demander le droit d'être esclave"⁶⁴.

⁶⁰ "Condorcet eût souscrit aux célèbres mots d'ordre de l'opuscule *Réponse à la question Qu'est-ce que les lumières?* Il eût pu signer des textes qui encouragent le développement des connaissances et qui condamnent tout obstacle à la liberté de penser et d'écrire: 'un homme peut bien, en ce qui le concerne, ajourner l'acquisition d'un savoir qu'il devrait posséder. Mais y renoncer, que ce soit pour sa propre personne et bien plus encore pour la postérité, ce la s'appelle violer les droits sacrés de l'humanité et les fouler aux pieds'(Kant)"(Kintzler, Catherine. *Condorcet; l'instruction publique et la naissance du citoyen*. p.47).

⁶¹ Kant, Emmanuel. *Qu'est-ce que les lumières*. Paris: Flammarion, 1991. p.47-48. Tradução Brasileira de Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974. p. 108-110.

⁶² Antes de romper com Diderot e os demais "philosophes": "Rousseau colaborou com cerca de duzentos artigos sobre música para a Enciclopédia (...), e com um extenso artigo sobre economia política (Discurso sobre economia política). Para os volumes suplementares, o próprio dicionário de música de Rousseau, baseado nesses primeiros artigos (...), foi usado para muitos verbetes adicionais"(Dent, N.J.H. *Dicionário Rousseau*. Tradução Brasileira de Álvaro Cabral. p.124).

⁶³ Kintzler, Catherine. *Condorcet; l'instruction publique et la naissance du citoyen*. p.134-135.

⁶⁴ Idem, *ibidem*.

No ponto de vista de Rousseau, em primeiro lugar, é também um atentado à natureza preconizar-se a negação da tendência e da vocação originária do ser humano para o desenvolvimento e a disseminação do saber. Ele mostra-se reticente em relação às ciências e às artes, pois até o presente momento elas têm colaborado para a corrupção dos costumes. Entretanto, é equivocado julgar que o filósofo considere as luzes enquanto algo maléfico em termos absolutos, uma vez que, a retomada da ordem prescrita pela natureza constitui uma preocupação primordial de Rousseau. Os "philosophes" entendem que isto há de ser empreendido com a intelectualização e a formação de uma opinião pública esclarecida, enquanto que, na ótica de nosso autor, para se atingir este alvo não se poderá transgredir o ritmo e os ditames da natureza.⁶⁵ O filósofo não sugere uma renúncia do saber, mas exige o assentimento e a resignação frente ao que é imposto pelas verdadeiras necessidades.

Acompanhe-se os argumentos críticos do primeiro *Discours* que apontam os danos fundamentais causados pelos progressos descuidados das luzes. Rousseau julga, de início, que o fomento das ciências e das artes abrem espaço, de maneira inapelável, para o livre curso dos vícios e que, de seus progressos resultam, quase que inevitavelmente, a sofisticação dos costumes. O ser humano é levado a abandonar os seus hábitos rústicos e naturais, assumindo assim uma nova natureza. Rousseau afirma que a constituição humana, primitiva e originária, seguramente não era melhor do que seu estado presente, sob o ponto de vista físico e psicológico. Entretanto, ele ignorava completamente os vícios que hoje lhe são familiares. Privado de sua simplicidade e de sua inocência original, ele se apossa de outros valores, e adota uma conduta artificial, marcada pela astúcia e pela sagacidade.

⁶⁵ O fragmento que segue, extraído do *Émile*, fazendo referência à condição física do ser humano, indica que a natureza tem as suas regras muito bem determinadas e ao homem não cabe transgredi-las, mas sim reconhecê-las inteiramente: "Observez la nature, et suivez la route qu'elle vous trace. Elle exerce continuellement les enfans; elle endurecit leur tempérament par des épreuves de tout espèce; elle leur apprend de bonne heure ce que c'est que peine et douleur. Les dents qui percent leur donnent la fièvre; des coliques aiguës leur donnent des convulsions; de longues toux les suffoquent; les vers les tourmentent; la pléthore corrompt leur sang; des levains divers y fermentent, et causent des éruptions périlleuses. Presque tout le premier âge est maladie et danger: la moitié des enfans qui naissent périt avant la huitième année. Les épreuves faites l'enfant a gagné des forces, et sitôt qu'il peut user de la vie, le principe en devient plus assuré."

Voilà la règle de la nature. Pourquoi la contrariez-vous? Ne voyez-vous pas qu'en pensant la corriger vous détruisez son ouvrage, vous empêchez l'effet de ses soins?" (Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*. p.259-260).

Avant que l'Art eut façonné nos manières et appris à nos passions à parler un langage apprêté, nos mœurs étoient rustiques, mais naturelles; et la différence des procédés annonçoit au premier coup d'oeil celle des caracteres. La nature humaine, au fond, n'étoit pas meilleure; mais les hommes trouvoient leur sécurité dans la facilité de se pénétrer réciproquement, et cet avantage, dont nous ne sentons plus le prix, leur épargnoit bien des vices.⁶⁶

Rousseau considera que a virtude não reside nas aparências e que não é a sofisticação dos hábitos que garante a nobreza natural do homem. A ostentação de loquacidade, a vaidade, o furor de distinguir-se, em verdade, são coisas que denunciam parte daquilo que existe de mais desprezível na constituição do ser humano no panorama da vida civilizada. Para o filósofo de Genebra, estas maneiras polidas não passam, deliberadamente, de verdadeiros vícios, coroados no presente como virtudes.

Qu'il seroit doux de vivre parmi nous, si la contenance extérieure étoit toujours l'image des dispositions du coeur; si la décence étoit la vertu; si nos maximes nous servoient de règles; si la véritable Philosophie étoit inséparable du titre de Philosophe! Mais tant de qualités vont trop rarement ensemble, et la vertu ne marche guères en si grande pompe.⁶⁷

A moda concede primazia às virtudes das aparências. De uma parte, todos começam a querer ostentar inteligência. De outra, é posto em voga o propósito de agradar ao próximo a qualquer preço. Assim, já não é mais buscada, prioritariamente, a satisfação da própria consciência, e o espaço é ocupado pela hipocrisia que "c'est un hommage que le vice rend à la vertu", de acordo com a tese de La Rochefoucauld

⁶⁶ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. p.08.

⁶⁷ _____. op. cit. p.07-08.

apresentada nas *Maximes* e reproduzida aqui literalmente por Rousseau.⁶⁸ Atento à crítica do filósofo, Victor Goldschmidt diz que a hipocrisia “c'est le vice, pleinement conscient de lui-même, qui, à l'intention des autres, prend les apparences de la vertu”.⁶⁹ Rousseau infere que ela contempla claramente uma homenagem “comme celui des assassins de Cesar, qui se prosternoit à ses pieds pour l'égorger plus sûrement”.⁷⁰

Nesta conjuntura em que se sobrepõe o culto dos refinamentos e das mentiras convencionais, e as portas ficam abertas para o livre curso dos vícios, o homem sente-se contente, escondendo-se sob uma máscara. Pelo pensamento de Rousseau, a sociedade e os costumes seriam beneficiados se ele tomasse a decisão de abandonar este véu espesso para mostrar-se como realmente é:

Il me demande si je voudrois que le vice se montrât à découvert? Assurément je le voudrois. La confiance et l'estime renaitroient entre les bons, on apprendroit à se défier des méchants, et la société en seroit plus sûre. J'aime mieux que mon ennemi m'attaque à force ouverte, que de venir en trahison me frapper par derrière.⁷¹

Rousseau, favorável à simplicidade dos costumes, entende que a transparência e a honestidade dos indivíduos são benéficas para os costumes, especialmente em razão

⁶⁸ Rousseau, Jean Jacques. *Observations (Réponse à Stanislas)*. Oeuvres Complètes, Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, T.III. p.51. Sobre a origem deste trabalho de Rousseau escreve Goldschmidt: “un an après sa publication, le *Discours* avait reçu une réponse fort différente, exempte de passion et de feinte, répudiant les facilités de l'ignorance du sujet, animée d'un esprit, non pas de polémique, mais de courtoisie et même, entre collaborateurs de l'*Encyclopédie*, de confraternité. Cette réponse que Rousseau lui-même, qui d'ailleurs n'y a jamais répondu, qualifie 'd'objection considérable', doit être rappelée ici: Il se peut que cesoit la seule réplique pertinente qu'on ait jamais opposée Rousseau”(Goldschmidt, Victor. “Le problème de la civilisation chez Rousseau”. *Manuscrito*. nº 02, 1980. p.96).

⁶⁹ Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique; les principes du système de Rousseau*. p.80.

⁷⁰ Rousseau, Jean Jacques. *Observations (Réponse à Stanislas)*. p.51.

⁷¹ Idem, *ibidem*.

da segurança que isto traz para a vida comunitária.⁷²

Rousseau destaca que no apogeu dos progressos da civilização o homem é pressionado e levado de forma arbitrária a elevar à condição de princípio a arte de agradar. A partir daí, ele toma isso como móvel de seus atos, o que resulta numa completa uniformização da conduta subjetiva. Enfim, desde o instante em que a expressão natural dos indivíduos é tolhida, evidencia-se uma total fusão dos espíritos, e ninguém se aventura mais a parecer o que é.

Aujourd'hui que des recherches plus subtiles et un goût plus fin ont réduit l'Art de plaire en principes, il règne dans nos mœurs une vile et trompeuse uniformité, et tous les esprits semblent avoir été jettés dans un même moule: sans cesse la politesse exige, la bienséance ordonne: sans cesse on suit des usages, jamais son propre génie. On n'ose plus paroître ce qu'on est; et dans cette contrainte perpétuelle, les hommes qui forment ce troupeau qu'on appelle société, placés dans les mêmes circonstances, feront tous les mêmes choses si des motifs plus puissans ne les en détournent. On ne saura donc jamais bien à qui l'on a affaire.⁷³

A incerteza e a insegurança, introduzidas no cotidiano da sociedade, asseguram a difusão de uma gama expressiva de vícios entre os homens e são repudiados e proscritos, notadamente, alguns excessos; mas outros costumes viciosos são tomados, por outro lado, como virtudes. Ao cabo de tudo, neste contexto, a virtude por excelência assume uma nova roupagem, e passa a ser associada à polidez dos hábitos, ao engenho das palavras, ao caráter de urbanidade, enfim, ao próprio estado de desenvolvimento das luzes, no plano geral do século. Por detrás desses costumes

⁷² Sêneca bem antes de Rousseau efetuou o elogio da simplicidade e alertou para os perigos do luxo e das artificialidades na preservação dos costumes. No *Da tranquilidade da alma* ele afirma: "Tenho um profundo amor à simplicidade, e o confesso o que amo é (...) um costume simples e grosseiro que se conserva sem cuidados e que se usa sem escrúpulo" (Sêneca, Lucius Annaeus. *De la tranquillité de l'âme*. Paris: Éditions Gallimard, 1962. p.660. Tradução Brasileira de Giulio Davide Leoni. São Paulo: Nova Cultural, 1988. p.197.). "Que encanto (...) na espontânea simplicidade de um caráter que desconhece os ornamentos artificiais e que despreza disfarçar-se! (...) que segurança pode oferecer uma existência inteira passada sob uma máscara?" (Sêneca, L. A. *De la tranquillité de l'âme*, p.688. Tradução Brasileira de Giulio Davide Leoni, p.212). George Pire no artigo já citado anteriormente afirma o seguinte: "Partant de principes fondamentaux identiques, dénonçant les mêmes erreurs, tendant vers un but commun, les deux auteurs devaient naturellement édifier des systèmes pédagogiques pour ainsi dire semblables" (Pire, George. "De l'influence de Sênèque sur les théories pédagogiques de J.-J. Rousseau". *Annales de la Société Jean Jacques Rousseau*. p.73).

⁷³ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. p.08. "Tous veulent être admirés. Voilà la secrète et dernière fin des actions des hommes" (Rousseau, Jean Jacques. *Fragments politiques*. Oeuvres Complètes, Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, T.III. p.503).

refinados, no cume de todos os progressos, ficam escondidos os sentimentos profundos e verdadeiros.

Quel cortège de vices n'accompagnera point cette incertitude? Plus d'amitiés sincères, plus d'estime réelle; plus de confiance fondée. Les soupçons, les ombrages, les craintes, la froideur, la réserve, la haine, la trahison se cacheront sans cesse sous ce voile uniforme et perfide de politesse, sous cette urbanité si vantée que nous devons aux lumières de notre siècle (...). On n'outragera point grossièrement son ennemi, mais on le calomnierá avec adresse. Les haines nationales s'éteindront, mais ce sera avec l'amour de la Patrie.⁷⁴

Gérard Lebrun, comentando as idéias de Richard Sennett, expostas em *The fall of the public man*, deixa entender que para este autor a máscara é a marca ou o índice da civilidade, e isto não é motivo para espanto ou condenação. Para Sennett, a dissimulação dos sentimentos não é efetuada invariavelmente por hipocrisia, pois, antes de mais nada, trata-se de um gesto de polidez. No seu ponto de vista, segundo Lebrun, é graças a este procedimento que a convivência humana se torna suportável, dado que o outro é poupado do peso do próprio eu.

Discutindo esse tema, Renato Janine Ribeiro mostra que a etiqueta, o desenvolvimento das boas maneiras, e o refinamento dos hábitos tiveram lugar na Europa a partir do século XIII, atingindo o seu auge do século XV ao XVIII. O móvel deste processo ancorou-se, em primeiro lugar, na intenção de tornar o convívio social agradável e, por outra parte, colocou-se a serviço da sedimentação e do fortalecimento do poder dos grandes príncipes. Renato Janine argumenta:

A nobreza, enquanto se sedentariza nas cortes, procura dominar a sua violência. Para isso só há um meio: adotar um repertório de formas *convencionais* que permitam exprimir, de maneira aceita e reconhecida, os sentimentos intensos. Sem este repertório - que é a base da etiqueta - 'a paixão e a ferocidade causariam a destruição da vida'.

O embelezamento da vida, a adoção de normas gentis ou cortesias correspondem bem ao processo pelo qual se reforçam os poderes centrais, dos reis ou grandes príncipes; assim passa

⁷⁴ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. p.08-09. "(...) é triste, quando chega o momento de recorrer a seus amigos, perceber que não são amigos e que não é possível trocar um coração desonesto e pusilânime por um coração sincero e constante. (...) a amizade acrescenta tanto prazer e encanto aos sucessos quanto tira sofrimento e embaraços dos reveses. E, segundo disse Eveno, assim como o fogo é o melhor dos condimentos, da mesma maneira, misturando a amizade à vida, a divindade espalhou brilho, doçura e ternura por toda parte em que a amizade colabora com o prazer"(Plutarque. *Sur la manière de discerner un flatteur d'avec un ami*. Oeuvres Morales. Paris: Chez Lefèvre et Chez Charpentier Éditeur, 1844. T.II. p.444-445. Tradução Brasileira de Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p.29-30).

a ser honrosa não apenas a guerra, com suas virtudes marciais, mas também (ou ainda mais) a conduta sociável do homem que expressa seu respeito pelo outro.⁷⁵

Rousseau, conforme o comentário de Renato Janine, reivindica o espaço de vigência da igualdade social e da liberdade, inexistente no panorama do antigo regime, e despreza as instituições que impedem o homem de agir com naturalidade, de obedecer as pulsões dos seus sentimentos. Nos termos de Janine: "Rousseau é antiilusionista ou, pelo menos, contra a ilusão dos espetáculos, das artes, da vida na corte ou em sociedade, faz valer a crença na intimidade, numa intimidade rica que seria a do homem de sentimento. Outro sonho, talvez, mas que reivindica foros de verdade".⁷⁶

Para Rousseau, a máscara, o refinamento dos hábitos, o zelo das boas maneiras, propiciam o florescimento de males irreversíveis. Sob a jurisdição dos códigos de civilidade, o homem subverte sua beleza natural. Gérard Lebrun mostra que a predileção do filósofo pela transparência e autenticidade nas relações intersubjetivas o levam a desprezar a sociabilidade construída no palco das grandes cidades. Ele demonstra preferência pelos pequenos lugarejos e pelas comunidades campesinas, nas quais as pessoas encontram sempre o ensejo para se tocarem reciprocamente. De acordo com Gérard Lebrun:

no espaço público, o burguês do século XVIII obedece às regras da civilidade (...). Aqui e ali, cada um pratica um jogo e porta uma máscara; cada qual assume um papel, marcado pela sua posição social, idade, etc. (...). A essa sociabilidade alienada, (Rousseau) opõe a transparência das relações humanas, nas comunidades agrestes e nas pequenas cidades, onde a contínua vigilância de todos por todos torna vão o porte da máscara.⁷⁷

Em Rousseau, a sorte dos costumes, na órbita da sociedade, está subordinada aos progressos das ciências e das artes, e os avanços promovidos por estas, com o passar das épocas, destituem efetivamente a simplicidade natural do homem. Assim, a

⁷⁵ Ribeiro, Renato Janine. *A etiqueta no antigo regime: do sangue à doce vida*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p.31-32.

⁷⁶ _____. op. cit. p.99.

⁷⁷ Lebrun, Gérard. *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p.256.

imagem do cenário ornado unicamente pela natureza é deixada pelo caminho, e a virtude, por sua vez, sobrevive apenas na lembrança. Nas palavras de Rousseau:

où il n'y a nul effet, il n'y a point de cause à chercher; mais ici l'effet est certain, la dépravation réelle, et nos âmes se sont corrompues à mesure que nos Sciences et nos Arts se sont avancés à la perfection. Dira-t-on que c'est un malheur particulier à notre âge? Non. Messieurs: les maux causés par notre vaine curiosité sont aussi vieux que le monde (...). On a vu la vertu s'enfuir à mesure que leur lumière s'élevait sur notre horizon, et le même phénomène s'est observé dans tous les tems et dans tous les lieux.⁷⁸

O filósofo expõe a relação de interdependência entre o progresso das ciências e das artes e a deterioração e a decadência dos costumes, porém, no fragmento acima, ele indica que a fonte dos males reside não apenas nos avanços do saber, pois também existe a influência nefasta da “vã curiosidade” dos homens. Ali ressoam, quicá, os efeitos do seu contato com os escritos de Plutarco. De acordo com as *Confessions*, os livros deste autor eram sua leitura favorita. Na quarta caminhada das *Rêveries*, ele expressa sua afeição por este pensador que teria sido o primeiro a ler em sua infância. Rousseau diz, neste texto, que suas obras efetivamente sempre lhe trouxeram algum proveito.

No *De curiositate*, Plutarco afirma que a necessidade e a sede de conhecimentos são algo próprio do ser humano, entretanto, no seu entender, há um gênero de saber que não é digno de reverência, pois não possui nenhuma utilidade. Tal espécie de conhecimento é fomentada pelo curioso que, ao invés de ocupar-se com os segredos de sua alma, e com os mistérios da natureza ou do que é atinente ao campo da história, compraz-se em cuidar da vida alheia, em criar intrigas, manifestando sua malevolência, enfim, em buscar os segredos do que não lhe é dado conhecer. Os curiosos:

passando ao lado de tantos objetos belos para ver e agradáveis para ouvir, de tantas distrações e ocupações, eles vasculham as correspondências de outrem, colam a orelha contra a parede

⁷⁸ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*, p.09-10. “Les ‘fausses lumières’ de la civilisation, loin d’éclairer le monde humain, voilent la transparence naturelle, séparent les hommes les uns des autres, particularisent les intérêts, détruisent toute possibilité de confiance réciproque, et substituent à la communication essentielle des âmes un commerce factice et dénué de sincérité, ainsi se constitue une société où chacun s’isole dans son amour-propre et se protège derrière une apparence mensongère”(Starobinski, Jean. *La transparence et l’obstacle*, p.37).

dos vizinhos, trocam cochichos com os domésticos e as serviçais, sempre de maneira arriscada e desonrosa.⁷⁹

No entender de Plutarco, a atitude impulsiva e incontínente não é digna de reverência, pois com esse tipo de conduta, o curioso, além de contribuir com seus inimigos, indicando o que eles querem saber, não se torna mestre de si próprio. Por isso, valem mais o controle das paixões e a subordinação individual às luzes da razão, já que essa é a forma de angariar-se a liberdade. O curioso reluta em acatar as leis da razão e se perde em futilidades. Para Plutarco:

é necessário impedir, com cuidado, as faltas do curioso e suas inclinações para tudo olhar, tudo ouvir, e desviá-lo para ocupações úteis. Assim como as águias e leões recolhem suas garras ao caminharem, de medo de gastarem a ponta e usarem o fio, nós devemos olhar a curiosidade como uma ponta e um fio e não estragá-la nem enfraquecê-la nas inutilidades.⁸⁰

Assim como Plutarco, Rousseau entende que a busca do conhecimento é da natureza do ser humano, mas nem todo saber é bom, e nem toda investigação é salutar. O filósofo conserva uma opinião diferente daquela que será cultivada por Condorcet, pois este último, imbuído de um forte otimismo, pensa que todos os esforços pautados na razão, voltados para a produção do conhecimento, são elogiáveis, porque deles advém a prosperidade. Para Condorcet, os problemas que assaltam o homem na época presente, devem-se à sua ignorância e à sua pouca instrução. No seu ponto de vista:

ce passage orageux et pénible d'une société grossière à l'état de civilisation des peuples éclairés et libres, n'est point une dégénération de l'espèce humaine, mais une crise nécessaire dans sa marche graduelle vers son perfectionnement absolu. On verra que ce n'est pas l'accroissement des lumières, mais leur décadence, qui a produit les vices des peuples policés; et qu'enfin, loin de jamais corrompre les hommes, les lumières les ont adoucis, lorsqu'elles n'ont pu les corriger ou les changer.⁸¹

⁷⁹ Plutarque. *De la curiosité*. In.: Oeuvres Morales. Paris: Les Belles Lettres, 1975. Tome VII. p.275. Esta curiosidade definida por Plutarco como maléfica, cujos resquícios estão presentes, quiçá, na obra de Heidegger, é comentada por Roberto Romano no artigo "Voltaire e a sátira". *Transformação*, São Paulo, nº 20, 1997. p.9-11.

⁸⁰ Plutarque. *De la curiosité*. In.: Oeuvres Morales. Paris: Les Belles Lettres, 1975. Tome VII. p.278.

⁸¹ Condorcet, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris: Vrin, 1970. p. 26.

Catherine Kintzler, comentando as idéias de Condorcet relativas ao direito, deixa claro que para ele o problema da privação da liberdade, e da decadência dos costumes, se justifica, sobremaneira, pelas limitações da ciência. Nas palavras de Kintzler, a liberdade resulta do longo trabalho de natureza intelectual, e o cultivo do pensamento e da razão surge, pois, como recurso precípua para o advento da liberdade:

Cela supposait, en outre, une éthique dans laquelle l'estime intellectuelle que l'on a de soi-même est un puissant facteur de liberté.

Aucune liberté ne peut exister sans une relation au modèle raisonné du savoir.

Si l'on veut assurer la liberté, un minimum d'usage de la raison est requis.⁸²

Conforme Kintzler, Condorcet não faz apelo à ignorância e não coloca restrição alguma ao desenvolvimento do saber, pois seu otimismo o conduz a pensar que o destino do homem é progredir indefinidamente, e todo o mal resulta da limitação das luzes. Sobre isso ela escreve:

Les prétendus méfaits des lumières sont toujours dûs, soit à l'insuffisance de leur intensité, soit à l'insuffisance de leur extension, soit à ces deux causes combinées. Il est donc nécessaire, pour échapper à la servitude technique et à l'esclavage intellectuel, d'intensifier et d'entendre les connaissances: les hommes sont condamnés à un progrès perpétuel.⁸³

No juízo da intérprete, Rousseau opõe-se, notadamente, ao racionalismo de seus contemporâneos, desenvolvendo primeiro um elogio da ignorância e depois expressando um forte sentimentalismo. Segundo Kintzler, para Rousseau:

la vérité n'est pas nécessairement le fruit du calcul et des connaissances (...); la raison savante n'a nulle autorité en matière de moralité et de légitimité, [Rousseau recuse] enfin les médiations du discours de la raison pour écouter la transparence de la conscience (...). Il y a, à côté et au-dessus de celle des calculateurs et des cyniques, une vérité d'une autre nature, une vérité sensible à la conscience de l'homme, une vérité qui dépasse celle qui se saisit par la raison théorique.⁸⁴

⁸² Kintzler, Catherine. *Condorcet; l'instruction publique et la naissance du citoyen*, p.36, 147 e 190.

⁸³ _____. op. cit. p. 95. "Condorcet a fondé un système sur l'idée du progrès dans son ouvrage 'Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain' (Mauzi, Robert. *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle*. Paris: Éditions Albin Michel, 1994. p.575). "[II] représente parfaitement l'optimisme rationaliste fondé sur l'identité utopique de la nature et de la raison. Tout rationalisme se contredit lui-même, en s'appuyant sur un fondement irrationnel, sur un acte de foi" (idem, p.579).

⁸⁴ Kintzler, Catherine. *Condorcet; l'instruction publique et la naissance du citoyen*, p.23.

Rousseau transfere, de fato, a base da moralidade da razão para a consciência, e, além disso, nos seus textos, especialmente no primeiro *Discours*, está presente uma forte crítica da civilização. No entanto, taxá-lo como apologista da ignorância não é o mais correto, pois sua invectiva se dirige em verdade ao conhecimento que aliena o homem e que promove a perversão da natureza, trazendo mais prejuízos do que benefícios. Irradia do seu discurso, efetivamente, a recusa dos subprodutos do progresso acelerado e caótico, situado aquém do controle do ser humano.

Embora Rousseau admita a referida relação entre os avanços do saber e a decadência dos costumes, ele deixa entender que os progressos do conhecimento não deveriam implicar, necessariamente, na degradação inexorável do "ethos". Para ele, o problema reside na fomentação e na difusão de um gênero de conhecimento que é alheio, sobretudo, ao sentimento cívico e aos deveres próprios ao exercício da cidadania. Tal espécie de saber, de natureza nociva, determina a abolição dos valores suscetíveis de apreço e aniquila a moralidade. Esse é responsável pela introjeção dos hábitos e das maneiras desprezíveis, e seu reflexo encontra-se presente na constituição física e mental do ser humano.

Antes de ser seduzido por todas as coisas fúteis, familiares ao indivíduo que vive no interior da sociedade corrompida, o homem considerava o seu dever e guardava um forte sentimento nacionalista, e preservava um profundo amor à pátria. Atualmente, ornado pelos artificios, ele passa a idéia de ser dono de todas as virtudes, todavia, além de encontrar-se moralmente degradado, e ser desconhecedor da palavra "pátria", não conserva a coragem e a sua força primitiva. De vigoroso que era, agora o homem possui um corpo mole e desfibrado, e por isso esmorece facilmente diante das menores dificuldades. Nas palavras de Rousseau:

la richesse de la parure peut annoncer un homme opulent, et son élégance un homme de goût; l'homme sain et robuste se reconnoit à d'autres marques: c'est sous l'habit rustique d'un Laboureur, et non sous la dorure d'un Courtisan, qu'on trouvera la force et la vigueur du corps. La parure n'est pas moins étrangère à la vertu qui est la force et la vigueur de l'âme. L'homme de bien est un Athlète qui se plaît à combattre nud: il méprise tous ces vils ornemens qui gêneroient l'usage de ses forces, et dont la plus part n'ont été inventés que pour cacher quelque difformité.⁸⁵

⁸⁵ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. p.08.

Ele julga que a ruptura da ordem natural, e o abandono da virtude, se devem ao contágio dos conhecimentos maus, pois exercem estímulo à dissolução completa dos costumes pela proliferação dos vícios de toda ordem. Dando fechamento à sua crítica, o filósofo assevera: "telle est la pureté que nos moeurs ont acquise. C'est ainsi que nous sommes devenus Gens de biens. C'est aux Lettres, aux Sciences et aux Arts à revendiquer ce qui leur appartient dans un si salubre ouvrage".⁸⁶

Ao longo das duas partes do primeiro *Discours*, Rousseau compara dois modelos distintos de comunidades civilizadas. De um lado, ele recobra a imagem das comunidades regidas por costumes simples, e maneiras naturais, nas quais não encontraram respaldo e não foram acolhidas as ciências e as artes. De outro, ele resgata o panorama dos lugares em que as luzes receberam o incentivo e tiveram autorização para seu aberto desenvolvimento. Seu objetivo último é mostrar que as sociedades e os povos guiados por hábitos naturais e costumes simples servem de exemplo para os demais. Estes angariaram, no passado, a plena realização devido ao fato de a feliz ignorância, recebida por eles das mãos da natureza, ter sido preservada dentro de seus limites territoriais com um cuidado e um zelo invejável.

Na pretensão de alcançar o dado de validade universal, Rousseau ultrapassa os limites do empírico e dá forma a algo que possui uma existência muito mais simbólica do que histórica. Cassirer ressalta ser isto comum em filósofos que edificam grandes sistemas éticos. Esses se valem consideravelmente da imaginação:

é característico de todos os grandes filósofos o não pensarem em termos de mera realidade. Suas idéias não podem avançar um único passo sem ampliar e até transcender os limites do mundo real. Possuídos de grande poder intelectual e moral, os mestres éticos da humanidade foram dotados também de uma profunda imaginação. Sua visão imaginativa permeia e anima

⁸⁶ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les artst*, p.09.

todas as suas afirmações.⁸⁷

A descrição efetuada por Rousseau, aprendida por Cassirer como uma realidade de existência simbólica⁸⁸, é defendida por Victor Goldschmidt como algo de caráter ideal. Ele também concorda que Rousseau se distancia do plano histórico devido à sua pretensão de formular uma noção objetiva e universalizante acerca do homem natural.⁸⁹

La démarche du Discours s'écarte progressivement du présent: les «inductions historiques» montrent que l'état présent n'a rien d'exceptionnel, et les «raisonnements» retracent la genèse idéal d'une décadence en quelque sorte intemporelle, et qui n'est nullement le privilège de notre époque.⁹⁰

Não obstante, a meta do filósofo é a de encontrar meios para diminuir os males que assolam o mundo e o homem concreto no tempo presente, pois não é pequena sua perplexidade diante das discrepâncias e das imoralidades que acontecem à sua volta.

Rousseau, em primeiro lugar, rememora o caso particular da Roma antiga que, apesar de não ser a única representante das cidades virtuosas, é tomada como modelo. Nos tempos republicanos, ela, por intermédio de seus habitantes, alcançou o triunfo político e militar no combate com outros povos. Neste período, os romanos não tinham sido privados de suas virtudes militares, e mantinham acesos os sentimentos patrióticos, porque estavam cientes de seus deveres em relação à pátria e aos seus

⁸⁷ Cassirer, Ernst. *Essai sur l'homme*. Paris: Editions Minuit, 1975. p.91. Tradução Brasileira de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 102.

⁸⁸ "A descrição de Rousseau do estado de natureza não pretendia ser uma narrativa histórica do passado. Era uma interpretação simbólica concebida para retratar e formar um novo futuro para a humanidade"(Cassirer, Ernst. *Essai sur l'homme*. p.93. Tradução Brasileira de Tomás Rosa Bueno, p. 104). Jean Starobinski assinala: "Il faut bien remarquer que l'état de nature n'est pas un impératif moral; il n'est pas une norme pratique, à laquelle nous serions invités à nous conformer: c'est un postulat théorique, mais qui reçoit une évidence presque concrète, par la vertu d'un langage qui sait donner à l'imaginaire tous les caractères de la présence"(Starobinski, Jean. *La transparence et l'obstacle*. p.344-345).

⁸⁹ "Bien que le Discours ne formule pas explicitement une théorie de la nature, c'est bien en référence à ce concept que Rousseau décrit la société non corrompue"(Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique*. p.59).

⁹⁰ Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique*. p.45.

semelhantes. Segundo Rousseau, devido às virtudes naturais, cultivadas e preservadas no seu interior, Roma pôde se sobrepor aos seus inimigos, e obteve celebridade. Seu êxito, pois, justifica-se por essa consideração e esse respeito de seus governantes, que não desconsideraram as qualidades naturais de seus cidadãos.

Rousseau promove o louvor de Roma nos tempos da república, porém, a ignorância que é identificada e enaltecida pelo filósofo, no seu quadro social, não é a que aproxima os romanos da indolência e da inocência primitiva. De fato, os habitantes da antiga Roma não eram incentivados a apropriarem-se dos conhecimentos vãos, possuídos pelos homens dos tempos modernos, e, em razão disto, não estavam munidos das feições, da engenhosidade, e da astúcia caracterizadora da personalidade destes últimos. Mas os primitivos romanos já se encontravam, de modo efetivo, distanciados do paraíso originário, na realidade, estavam situados precisamente a meio caminho destes dois extremos. Pela ótica de Rousseau, eles eram dotados de: "un ton philosophe sans pédanterie, des manieres naturelles et pourtant prévenantes, également éloignées de la rusticité Tudesque et de la Pantomime ultramontaine".⁹¹ Situando os romanos nesta posição, o filósofo anuncia preliminarmente que a virtude propriamente dita não coaduna com a bestialidade, a indolência, e o estado de pré-consciência que caracteriza o homem das primeiras época.

Comentando esse ponto do pensamento de Rousseau, Robert Mauzi afirma que o filósofo genebrino não vê a verdadeira virtude, e nem mesmo a felicidade e o sentimento de total realização, como algo natural. Na realidade, isso é fruto de uma conquista, e não é concedido ao homem, pelo autor de todas as coisas, como uma dádiva.

Rousseau eut en effet le mérite de révéler à ses contemporains ce qui n'était pas pour eux une évidence: la vertu n'est pas toujours facile. Loin d'être naturelle, elle coûte des efforts. Elle oblige l'homme à se diviser, à prendre parti contre lui-même, à se résister et à se vaincre. Par suite, le rapport entre la vertu et le bonheur n'est pas toujours un rapport de simultanéité: au moment où l'on accomplit un acte vertueux, il arrive que l'on souffre. On ne devient heureux que bien plus tard et pour des raisons moins immédiates, plus complexes qu'on ne l'avait cru.⁹²

⁹¹ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. p.07.

⁹² Mauzi, Robert. *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle*. p.163

Os romanos, dos tempos da tão venerada ignorância, experimentavam a felicidade, em larga medida, dada a iniciativa de seus governantes que repeliram os conhecimentos maus e perniciosos de seu interior. Rousseau destaca que o contentamento, assim como a própria virtude natural, deixou de existir em tal ambiente desde a época em que eles passaram a pensar o contrário, e resolveram permitir a proliferação das luzes, nas suas divisas, pela fomentação das ciências e das artes. Em seus termos: "les romains ont avoué que la vertu militaire s'étoit éteinte parmi eux, à mesure qu'ils avoient commencé à se connoître en Tableaux, en Gravures, en vases d'Orphéverie, et à cultiver les beaux arts".⁹³

Rousseau declara que a imagem mais recente de Roma causaria grande espanto a Fabrício se ele voltasse à vida, pois aquela figura ilustre que ajudara a honrar o nome desta célebre cidade, não vislumbraria mais um quadro de simplicidade de costumes. De modo parecido com Sêneca, Rousseau denuncia o dano causado pela intervenção dos sábios, e por suas artes funestas, que levaram Roma a dar passagem a toda sorte de excessos.⁹⁴ Com a intromissão de tais figuras desprezíveis, efetivou-se o abandono dos lares rústicos, da linguagem e dos hábitos simples, das virtudes guerreiras, dos sentimentos patrióticos, e das necessidades verdadeiramente naturais. No final de seu reinado de glória, os romanos tornaram-se escravos dos mesmos homens que haviam vencido. O filósofo põe na boca de Fabrício palavras que cobram pela expulsão de tais indivíduos perniciosos e sem qualquer importância.

Vous les Maîtres des Nations, vous vous êtes rendus les esclaves des hommes frivoles que vous avez vaincus? Ce sont des Rhéteurs qui vous gouvernent? C'est pour enrichir des

⁹³ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. p.23.

⁹⁴ George Pire comenta que Sêneca é avesso aos argumentos especiosos, e conserva a certeza da influência negativa das ciências e das artes sobre a virtude a medida em que elas se expandem. Pire cogita que no trecho seguinte, extraído das *Cartas a Lucílio*, faz-se presente uma das fontes das idéias que Rousseau toma emprestado do filósofo romano: "la sagesse antique n'enseignait rien d'autre que ce qu'il fallait faire ou ne pas faire; alors les hommes étaient beaucoup meilleurs: depuis que les gens savants sont apparus, il n'y a plus de gens de bien. Cette vertu simple et franche s'est transformée en une science obscure et artificieuse; on nous apprend à ergoter et non à vivre" (Lettres, 95, 13 et 14 cf. a referência de George Pire em "De l'influence de Sénèque sur les théories pédagogiques de Rousseau". *Annales de la Société J.-J. Rousseau*. p.64). Este comentador ressalta que Mlle Richenbourg encontrou este mesmo pensamento em diferentes passagens dos *Essais* de Montaigne. Para George Pire é um problema ainda não resolvido a influência de Montaigne sobre Rousseau. Ele defende a existência de uma relação direta entre Rousseau e Sêneca.

Architectes, des Peintres, des Statuaires et des Histrions, que vous avez arrosé de votre sang la Grèce et l'Asie? Les dépouilles de Carthage sont la proie d'un joueur de flûte? Romains, hâtez-vous de renverser ces Amphithéâtres; brisez ces marbres; brûles ces tableaux; chassez ces esclaves qui vous subjuguent, et dont les funestes arts vous corrompent. Que d'autres mains s'illustrent par de vains talents; le seul talent digne de Rome, et celui de conquérir le monde et d'y faire régner la vertu.⁹⁵

Rousseau afirma que os gregos antigos, a exemplo dos romanos dos tempos da república, também não sofreram o castigo de verem a corrupção dos costumes ganhar corpo em seu meio, a partir do contágio dos conhecimentos maus: "les anciennes Républiques de la Grèce avec cette sagesse qui brilloit dans la plûpart de leurs institutions avoient interdit à leurs Citoyens tous ces métiers tranquilles et sédentaires qui en affaissant et corrompant le corps, énervent si-tôt la vigueur de l'âme".⁹⁶

Na história menos longínqua da Grécia, não obstante, se vislumbra o contraste a partir da relação e da comparação entre Atenas e Esparta. Rousseau argumenta que esta última cidade, através da intervenção de seus governantes, decidiu escorraçar para fora de seus muros as ciências e as artes, em companhia de seus protagonizadores. Por força desta atitude, ela alcançou a glória e obteve o seu renome. Por outra parte, no solo grego, Atenas optou pelo incentivo à civilização, e em consequência disso, Esparta deixou como legado, conforme Rousseau, a lembrança de suas virtudes, manifestadas por seus atos heróicos. Atenas, pelo contrário, serve até hoje de modelo para todas as nações corrompidas, nas quais se encontra requinte

⁹⁵ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. p.14-15.

⁹⁶ _____. op. cit. p.23. O problema da difusão das luzes ocupou a atenção dos filósofos no século XVIII. Nestes últimos fragmentos do primeiro *Discours* apresentados em nosso texto está claro que Rousseau defende o fortalecimento da virtude em detrimento da ampliação do saber. Entretanto, sua maior preocupação se volta para os males produzidos pelos conhecimentos maus. O contágio desta espécie de conhecimento, e da paixão que o motiva, gerou na antigüidade o interesse de Plutarco. No *De curiositate* ele indica a via para se resistir contra o desejo de tudo conhecer: "o mais seguro remédio contra esta paixão é criar cedo o hábito de nos ensinar a nós mesmos esta maestria de si e de nos exercer, porque é pelo costume que esta doença se desenvolve progredindo pouco a pouco"(Plutarque. *De la curiosité*. In.: Oeuvres Morales. Paris: Les Belles Lettres, 1975. Tome VII. p.277. Tradução de Sueli Maimone Ramos). No *De garrulitate* Plutarco continua a abordagem do tema do homem e do conhecimento. Neste, a parolagem não é vista enquanto um mal menor do que a curiosidade. Roberto Romano, para o qual Plutarco é chave no entendimento das diversas filosofias das luzes, em *Silêncio e ruído* investiga o problema do contágio partindo da análise do *De garrulitate* chegando até Diderot no qual persiste, especialmente no *Neveu de Rameau*, a crítica da tagarelice, do falatório. Neste livro, pela figura de Jean François tem-se o ceticismo em relação à civilização. Mas a meta de Diderot, como a de Plutarco, é a salvaguarda do "logos" íntegro e pleno de sentido. Isto é o mesmo que se dá, talvez, com Rousseau. Para essas análises consulte-se: Romano, Roberto. *Silêncio e ruído*, p.153-172.

de sobra, porém não se acha provas da existência de moral, de bons costumes, e nem de cidadãos.

L'événement marqua cette différence. Athènes devint le séjour de la politesse et du bon goût. le país des Orateurs et des Philosophes. L'élégance des Bâtimens y répondoit à celle du langage. On y voyoit de toutes parts le marbre et la toile animés par les mains des Maîtres les plus habiles. C'est d'Athènes que sont sortis ces ouvrages surprenans qui serviront de modèles dans tous les âges corrompus.⁹⁷

Rousseau é tocado efetivamente pelo que se apresenta como mostra de virtude. No *Parallèle de Socrate et de Caton*, redigido pouco depois do *Discours* em análise, ele atribui a queda de Roma à corrupção de seus costumes, e ao abandono de sua constituição primitiva na qual a virtude era subsistente. Neste texto, onde essa qualidade é julgada rara, Sócrates e Catão são tomados enquanto modelos. Segundo Rousseau, Sócrates indicou aos seus contemporâneos o caminho do verdadeiro conhecimento, tornando-os sábios; por fim, coroou o seu ideal com sua morte. Já Catão, em seu juízo, foi o predador da virtude, fazendo seus concidadãos apreciarem a arte militar, rendendo-os, assim, felizes. O primeiro, em resumo, mostrou-se digno de instruir o povo, e o segundo, por seu turno, de o governar. Ambos imortalizaram-se dada a grandeza de suas almas que ao termo contou mais do que as suas próprias belas ações. Conforme Rousseau:

l'immortalité est due aux grandes actions, mais il y a une distinction plus glorieuse qui n'appartient qu'à grandes âmes. Le courage, la fortune, le genie et les talens sont des attributs communs et il y a un vulgaire pour les heros ainsi que pour les Rois. C'est en vain qu'on se tourmente à tirer son nom de la foule obscure s'il faut qu'il retombe dans celle des grands hommes dont la terre a été couverte qu'on ne comtera bientôt plus, et qui retomberont infailliblement un jour dans la nuit des tems.⁹⁸

3- O ARREFECIMENTO DAS VIRTUDES MILITARES E MORAIS

Rousseau entende, e expressa com clareza no primeiro *Discours*, que o cultivo das ciências e das artes não é próprio para a preservação e purificação dos costumes, pois essas não ensinam o homem a arriscar a vida pela pátria, e menos ainda o fortalecem e o incitam à coragem. Elas, além de atuarem na corrupção

⁹⁷ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. p.12.

⁹⁸ _____. *Parallèle de Socrate et de Caton*. Oeuvres Complètes, Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, T. III. p.1898.

inexorável da alma do ser humano, transformam o indivíduo numa criatura fisicamente desfibrada.

Tandis que les commodités de la vie se multiplient, que les arts se perfectionnent et que le luxe s'étend; le vrai courage s'énervé, les vertus militaires s'évanouissent, et c'est encore l'ouvrage des sciences et de tous ces arts qui s'exercent dans l'ombre du cabinet (...). En effet (...) tous les exemples nous apprennent qu'en cette martiale police et en toutes celles qui lui sont semblables, l'étude des sciences est bien plus propre à amollir et efféminer les courages, qu'à les affermir et les animer.⁹⁹

As facilidades e os benefícios de ordem material, pelos quais o ser humano é contemplado com a difusão e a expansão das ciências e das artes, perdem seu valor, na medida em que o homem é escravizado com a absorção de um conjunto expressivo de necessidades artificiais. Enquanto o homem da mais remota antigüidade era talhado para suportar adversidades como, por exemplo, a fome, a sede, e a fadiga, nos tempos atuais, devido à influência das luzes, ele é um ser extremamente frágil, e desanima com a maior facilidade, não tendo resistência para agüentar os menores contratemplos.¹⁰⁰ Outrora, ele era, naturalmente, dotado para o combate, mas hoje, na condição de membro de um exército, para ficar pronto para o desafio, depende da reabilitação de suas forças, desvanecidas pelo luxo e pelo cultivo das ciências e das artes. Seu êxito na batalha somente é possível se tiver resistência suficiente para suportar os trabalhos excessivos, enfrentar o rigor das estações e as intempéries, etc.

Para Rousseau, se as ciências e as artes fossem benéficas, os povos da China deveriam ser dotados de uma incomparável sabedoria, e teriam que se conservar independentes e invencíveis, no entanto esses povos, de posse de todas as luzes, não tiveram forças suficientes para se preservarem e fugirem das cadeias que, atualmente, os encarceram. Logo, o mesmo que aconteceu com os gregos mais próximos de nós é também evidenciado com os demais povos que deram apoio ao cultivo das ciência e

⁹⁹ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. p.22.

¹⁰⁰ No fragmento subsequente, Konrad Lorenz realiza uma afirmação cujo prenúncio é feito explicitamente por Rousseau tanto no primeiro quanto no segundo *Discours*: "as formas luxuosas de vida que são resultado do infernal círculo vicioso instaurado pelos aumentos da produção e da necessidade levarão, mais cedo ou mais tarde, os países ocidentais à decadência"(Lorenz, Konrad. *Os oito pecados mortais do homem civilizado*. Tradução Brasileira de Henrique Beck. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1991. p.39).

das artes. Enfim, não existe uma boa razão para que os chineses honrem, no interior de seus muros, a civilização, assim como não há um motivo convincente para mitificarem a existência dos sábios que a promovem.

Mais s'il n'y a point de vice qui ne les domine, point de crime qui ne leur soit familier; si les lumieres des Ministres, ni la prétendue sagesse des Loix, ni la multitude des Habitans de ce vaste Empire n'ont pu le garantir du joug du Tartare ignorant et grossier, de quoi lui ont servi tous ses Savans? Quel fruit-a-t-il retiré des honneurs dont ils sont comblés? Seroit-ce d'être peuplé d'esclaves et de méchans?¹⁰¹

Estas afirmações de Rousseau articulam-se muito bem com a passagem do primeiro *Discours*, na qual ele assinala a que se deve a origem das ciências e das artes. Para ele, estas não têm seu nascimento justificado na iniciativa bondosa dos homens, não são elas frutos de uma curiosidade desinteressada, mas, sendo filhas do estado de ócio, tais preciosidades tiveram seu impulso inicial nos vícios e nos interesses exclusivos dos particulares.¹⁰² Marcadas pela sua falha de origem, as ciências e as artes têm a pretensão de querer dar conta da substância última do universo. Se isto, por uma parte, é impossível pela via que elas seguem, por outra, é objetivo questionável:

le faux est susceptible d'une infinité de combinaisons; mais la vérité n'a qu'une manière d'être. Qui est-ce d'ailleurs, qui la cherche bien sincèrement? même avec la meilleure volonté, à quelles marques est-on sûr de la reconnoître? Dans cette foule de sentimens différens, quel sera notre Criterium pour en bien juger? Et ce qui est le plus difficile, si par bonheur nous la trouvons à la fin, qui de nous en saura faire un bon usage?¹⁰³

Originárias dos vícios dos homens, e impulsionadas por uma vã pretensão, as ciências e as artes são perigosas por seus efeitos práticos, porque como donas deste histórico negativo, elas concedem todo o respaldo e sustentação para a preguiça e

¹⁰¹ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. p.11. "Remarquons, avant d'aller plus loin, que ces (...) séries d'exemples historiques comprennent, chacune, cinq termes, présentés dans l'ordre cronologique, dont le dernier [la Chine, la Suisse, Henri IV] est emprunté à l'histoire contemporaine"(Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique*. p.29).

¹⁰² Ao falar da genealogia das ciências e das artes Fontenelle argumenta: "l'Astronomie est fille de l'Oisiveté; la Géométrie est fille de l'Intérêt; et s'il étoit question de la Poésie, nous trouverions apparemment qu'elle est fille de l'Amour"(Fontenelle, Bernard de Bovier de. *Entretiens sur la pluralité des mondes habités*. Oeuvres Complètes, Paris: Librairie Arthème-Fayard, 1991, T.II, p.23).

¹⁰³ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. p.18.

perda de tempo. Todavia, para Rousseau, o tempo é algo muito precioso, e dele abusar representa um grande mal.

Nesta idéia em relação ao valor e a preciosidade do tempo, encontra-se uma das fontes de sua condenação dos cultivadores da filosofia. Ele considera que os filósofos, em primeiro lugar, preocupam-se mais em serem notados, e desta forma relegam a segundo plano o compromisso com a verdade. Em segundo lugar, mergulhados no mais profundo descanso, munidos da habilidade de que são naturalmente dotados, dedicam-se à destruição do que é verdadeiramente sagrado e admirável no homem, ou seja, o amor tácito pela virtude. Marcado por seu caráter divino, o ser humano é afeito ao cumprimento do seu dever, e caminha sempre retamente sem ter que tornar a filosofia como um bem necessário. Certo disto, o pensador genebrino argumenta:

ces vains et futiles déclamateurs vont de tous côtés, armés de leurs funestes paradoxes; sapant les fondemens de la foi, et anéantissant la vertu. Ils sourient dédaigneusement à ces vieux mots de Patrie et de religion, et consacrent leurs talens et leur Philosophie à détruire et avilir tout ce qu'il y a de sacré parmi les hommes.¹⁰⁴

Na ótica de Rousseau, o gênero de saber exibido por estas notoriedades não é digno de ser considerado. Os filósofos seriam mais sensatos se os reservassem à seus filhos e à seus amigos.

Philosophes illustres (...). Répondez-moi, dis-je, vous de qui nous avons reçu tant de sublimes connoissances; quand vous ne nous auriez jamais rien appris de ces choses, en serions-nous moins nombreux, moins bien gouvernés, moins redoutables, moins florissans ou plus pervers?¹⁰⁵

Segundo Rousseau, como anotamos nas páginas precedentes, as ciências e as belas-artes, assim como a própria filosofia, possuem sua origem e natureza na perniciosidade e vícios dos homens. Elas não teriam florescido, e definido este

¹⁰⁴ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. p.19.

¹⁰⁵ _____. op. cit. p.18-19.

caminho tortuoso, se eles entendessem a importância de se resignarem a seguir, unicamente os seus compromissos, e se voltassem a atender às necessidades e exigências impostas estritamente pela natureza:

Qui voudroit en un mot passer sa vie à de stériles contemplations, si chacun ne consultant que les devoirs de l'homme et les besoins de la nature, n'avoit de tems que pour la Patrie, pour les malheureux et pour ses amis? Sommes-nous donc faits pour mourir attachés sur les bords du puits où la vérité s'est retirée? Cette seule réflexion devroit rebuter dès les premiers pas tout homme qui chercheroit sérieusement à s'instruire par l'étude de la Philosophie.¹⁰⁶

Nesta passagem, notadamente, Rousseau concebe como fundamental o saber que torna o homem ciente de seus compromissos e convicto de suas reais necessidades.

No primeiro *Discours*, o filósofo sustenta que um mal ainda pior, é mais indesejável do que o desperdício e o abuso do tempo, evidenciado no cultivo das luzes, encontra-se no engendramento efetivo do luxo e da sofisticação. Como todos os frutos da razão, o luxo é nascido do ócio e da vaidade humanos. De modo habitual, ele anda passo a passo com as ciências e as artes, e dificilmente ambos aparecem separados um do outro.

Neste ponto do *Discours sur les sciences et les arts* em que tem lugar a refutação do luxo, Rousseau contesta a idéia preservada por Voltaire. Por intermédio de seu poema *Le Mondain*, e depois pela *Défense du Mondain ou l'apologie du luxe*, publicados respectivamente em 1736 e 1737, este último salienta a penúria e o atraso geral que, no seu entender, caracterizam a realidade do mundo nas primeiras épocas. Voltaire, por meio de seu discurso, almeja claramente enaltecer o gênero de vida levado pelo homem nas modernas sociedades civilizadas. Em meio à sua apologia e reverência do estado civil, destaca-se, sobremaneira, uma notável defesa do luxo e dos requintes de modo geral. Voltaire considera o luxo como o indício mais claro da grandeza de um Estado, e toma-o, simultaneamente, enquanto meio e fonte certa de estímulo para a multiplicação de todas as riquezas.

¹⁰⁶ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. p.17-18.

Voltaire não vê mérito e encanto algum no estado de pobreza, e de extremada ignorância, desfrutado pelos homens nas primeiras épocas. Em seu juízo, o período no qual ele vive é o bom tempo, a verdadeira idade de ouro, haja vista, nele se desfrutar de todos os benefícios trazidos pela indústria. Dada a abundância, o prazer se oferece ao homem sob formas variadas, perfeitas, e delicadas. Tem-se o benefício dos vultosos frutos conquistados pelas ciências e as artes. Goza-se, por exemplo, do privilégio da propriedade privada, dos pratos requintados, dos belos jardins, e das artificialidades e comodidades de todas as espécies. O referido filósofo é grato à natureza por ter nascido na época atual, pois no seu ponto de vista, deixando-se de lado a hipocrisia, é preciso reconhecer que hoje é avistado o verdadeiro paraíso terrestre.

Voltaire não experimenta qualquer sentimento de nostalgia ao lembrar-se da realidade das primeiras épocas, e partilha a idéia de que todos os produtos dos extensos esforços humanos são dignos de serem estimados pela coletividade. O trecho que segue, extraído de *Le Mondain*, indica que Voltaire não possui temor de ser enquadrado no círculo daqueles que Rousseau diz fazerem parte do mundo que criticam.

Ce temps est tout fait pour mes moeurs.
 J'aime le luxe, et même la mollesse,
 Tous les plaisirs, les arts de tout espèce
 La propriété, le goût, les ornements:
 Tout honnête homme a de tels sentiments.
 Il est bien doux pour mon coeur très-imonde.
 De voir ici l'abondance à la ronde,
 Mère des arts et des heureux travaux,
 Nous apporter, de sa source féconde,
 Et les besoins et des plaisirs nouveaux.
 L'or de la terre et les trésors de l'onde,
 leurs habitants et les peuples de l'air,
 Tout sert au luxe, aux plaisirs de ce monde.
 O le bon temps. Que siècle de fer!
 Le superflu, chose très-nécessaire,
 A réuni l'un et l'autre hémisphère.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Voltaire, *Le mondain*. Oeuvres Complètes, Paris: Garnier Frères, 1880. p.83-84. "L'apologie du luxe (...) la profusion et le dynamisme des désirs. Elle élimine l'inquiétude morale, exalte la volupté, ouvre un large champ à tous les caprices, aux improvisations, aux impatiences. Elle justifie par des considérations économiques - les passions individuelles enrichissent la nation - le bonheur du mouvement"(Mauzi, Robert. *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*. p.656).

Rousseau considera que o luxo carrega consigo um terrível paradoxo, porque até pode denunciar um quadro de riquezas, e servir inclusive para multiplicá-las. No entanto, qual lugar fica reservado à virtude se é imposta a lógica do enriquecimento a qualquer preço? Tal forma impositiva torna o luxo o grande responsável pela dissolução completa dos costumes. Com essa atitude, ele coloca em perigo a estabilidade dos impérios para os quais é imprescindível manter os bons costumes: "que faudra-t-il conclure de ce paradoxe si digne d'être né de nos jours; et que deviendra la vertu, quand il faudra s'enrichir à quelque prix que ce soit? Les anciens Politiques parloient sans cesse de mœurs et de vertu; les nôtres ne parlent que de commerce et d'argent".¹⁰⁸

O filósofo entende que para os impérios vale muito mais ter cidadãos, e garantir sua durabilidade, sendo virtuosos, do que serem brilhantes e vulneráveis. Para tal, é preciso que o dinheiro não seja o senhor absoluto dentro do Estado: "que nos politiques daignent suspendre leurs calculs pour réfléchir à ces exemples, et qu'ils apprennent une fois qu'on a de tout avec de l'argent, hormis des mœurs et des Citoyens".¹⁰⁹

O primeiro *Discours* mostra, notadamente, que o luxo com todo seu poder perpetua na sociedade, à medida que ele avança, um cenário completo de uniformizações. Ele consolida, ao cabo de tudo, a corrupção do gosto, porque os indivíduos, de modo geral, são coagidos a ter as mesmas predileções. A propósito, o homem, agraciado pela natureza com real talento, e com sublimes virtudes para o trabalho artístico, não pode fugir do espírito de seu século, pois desta forma ele corre o risco de ser penalizado com a marginalização. Rousseau afirma que este indivíduo, cuja maior recompensa reside no reconhecimento de seus contemporâneos, em função do temor de tal castigo, esquecerá os princípios de natureza ética e fará de tudo para não ser desconsiderado. Ele "rabaissera son genie au niveau de son siècle, et aimera mieux composer des ouvrages communs qu'on admire pendant sa vie, que

¹⁰⁸ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. p.19.

¹⁰⁹ _____. op. cit. p.20.

des merveilles qu'on n'admireroit que longtems après sa mort".¹¹⁰ O artista ao invés de seguir seu próprio gênio, e construir obras de grande valor, que poderiam até parecerem exóticas, edifica empresas simplórias para fugir dos maus tratos e do ostracismo. Com este ato, no entanto, ele deixa de prestar um serviço útil à sociedade e, de forma impiedosa, renuncia a mostrar seu verdadeiro talento, abstendo-se de tornar-se um modelo e recusando a servir como exemplo digno de ser honrado por seus contemporâneos.

O *Discours sur les sciences et les arts* indica que existe uma grande diferença entre o talento artificial e a própria virtude. Esta última possui a característica de apresentar-se, aos olhos do público, enquanto modelo de boas atitudes. Com o renascimento das ciências e das artes, a virtude denegrida e rebaixada cedeu lugar à concessão de honrarias e congratulações aos talentos agradáveis e já não se leva mais em conta, desde então, se um livro é útil, se um homem possui probidade, se suas atitudes são exemplares, etc.

Nas *Confessions* Rousseau salienta que o dinheiro é a fonte do mal no mundo moderno. Ele sente-se profundamente incomodado com sua existência, e manifesta o desejo de não ser seduzido pelo vil metal, pois considera que o mais odioso e desprezível na civilização é justificado pelo seu invento. Interpretando este pensamento, Philonenko afirma que o dinheiro "est bien le maître du monde et le principe explicatif de la dégénérescence des sciences et des arts". Philonenko acrescenta que "dès lors qu'un artiste veut être payé, c'en est fini, et si la musique a dégénéré, c'est pour une affaire d'argent".¹¹¹

Rousseau afirma que diante de uma situação como esta, o artista, na expectativa de receber aplausos e elogios, e também, esperando como sugere Philonenko, lucrar financeiramente com seu trabalho, esquece o valor real da produção artística, tomada em si mesma. Em razão disso, ele pinta quadros e modela

¹¹⁰ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. p.21.

¹¹¹ Philonenko, Alexis. "Essai sur la signification des 'Confessions' de Jean Jacques Rousseau". *Revue de Métaphysique et de Morale*. nº 01, 1974. p.21.

esculturas que dão mostras de tudo, menos de verdadeira virtude. No primeiro *Discours*, o filósofo ressalta que as produções destes, ao cabo de suas trajetórias, representam a imagem das extravagâncias da razão e dos sentimentos:

nos jardins sont ornés de statuës et nos Galeries de tableaux. Que penseriez-vous que représentent ces chefs-d'oeuvres de l'art exposés à l'admiration publique? Les défenseurs de la Patrie? Ou ces hommes plus grands encore qui l'ont enrichie par leurs vertus? Non. Ce sont des images de tous les égaremens du coeur et de la raison, tirées soigneusement de l'ancienne Mythologie, et présentées de bonne heure à la curiosité de nos enfans.¹¹²

Mais adiante, ele argumenta que o sábio não tem grande interesse pela fortuna, mas não é insensível à glória, e esta má consideração da virtude, evidenciada neste meio, cujo privilégio é concedido aos talentos agradáveis, o conduz fatalmente à negligência e à preguiça. Não obstante, pela sua decisão natural de não dar ouvidos à opinião pública, ele paga, em tal contexto, um preço ainda mais caro: sua irreversibilidade lhe garante o peso de ter que conviver, de modo inexorável, com a situação de miséria e de esquecimento: "voilà ce qu'à la longue doit produire par-tout la préférence des talens agréables sur les talens utiles, et ce que l'expérience n'a que trop confirmé depuis le renouvellement des sciences et des arts".¹¹³

Tem-se condições de efetuar aqui, um rápida aproximação entre Rousseau e Diderot. Isto que se identifica em Rousseau como sinônimo de "virtude" nas artes é denominado "ingênuo" por Diderot. Aquilo que no genebrino é apenas um "talento agradável", no enciclopedista indica o "amaneirado", "afetado". Neste último, como em Rousseau, o ingênuo contém a beleza, a originalidade, e a expressão da verdade. Roberto Romano argumenta:

tudo o que é verdadeiro não é 'naïf', mas tudo o que é 'naïf' é verdadeiro, 'mas de uma verdade picante, original e rara'. Quase todas as figuras de Poussin e de Rafael são 'ingênuas'. Elas possuem 'certa originalidade da natureza' uma graça com a qual nasceram, que não lhes foi dada pela instituição.¹¹⁴

¹¹² Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. p.25.

¹¹³ _____.op. cit. p.26.

¹¹⁴ Romano, Roberto. *Silêncio e ruído*. p.167.

Pelo "amaneirado" a verdade não se faz notar na pintura ou no plano dos costumes. A "maneira", nas artes, descarta a semelhança da imitação com a própria coisa.

Avancemos mais um pouco no primeiro *Discours*. No entender de Rousseau, a desigualdade introduzida entre os homens pelo favorecimento aos talentos agradáveis, e pelo rebaixamento da verdadeira virtude, permite que existam cientistas, escritores, artistas de todos os gêneros. No entanto, de outra parte, os homens úteis e os verdadeiros cidadãos tendem à diminuição, e os poucos que subsistem são marginalizados na sociedade.

Nesta altura do texto, o filósofo aproveita o ensejo para declarar seu inconformismo com o tratamento e as condições a que são submetidos os agricultores, os trabalhadores rurais, responsáveis pelo sustento das famílias nas cidades em sua época. Sobre isso escreve:

Nous avons des Physiciens, des Géometres, des Chymistes, des Astronomes, des Poëtes, des Musiciens, des Peintres; nous n'avons plus de citoyens; ou s'il nous en reste encore, dispersés dans nos campagnes abandonnées, ils y périssent indigens et méprisés. Tel est l'état où sont réduits, tels sont les sentimens qu'obtiennent de nous ceux qui nous donnent du pain, et qui donnent du lait à nos enfans.¹¹⁵

Para Rousseau, não se encaixa com as prescrições da natureza a condição de marginalização e o nível social deplorável e aviltante do povo menos abastado, e especialmente dos camponeses, na França do século XVIII. Em seu juízo, os homens que vivem e trabalham no campo, semeando os frutos da terra, merecem todo o respeito, pois constituem-se num exemplo claro de virtude, na medida em que se mantêm resignados à obediência das leis, e não relutam em agir, senão pelo cumprimento do dever.¹¹⁶

¹¹⁵ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. p.26.

¹¹⁶ "A miséria da grande massa dos camponeses franceses era verdadeiramente espantosa; ela vinha agravando-se incessantemente, desde o reinado de Luis XIV, à medida que aumentavam os gastos do Estado e se refinava o luxo dos senhores, tomando esse carácter de extravagância de que nos falam certas memórias da época"(Kropotkine, Pedro. *La gran revolucion*. México: Editora Nacional, 1967. p.36).

A Rousseau, como revelam as *Confessions*, gera perplexidade e espanto, ver que os camponeses, que possuem uma condição um pouco mais privilegiada, precisam esconder os frutos de seus trabalhos para fugirem da ação arbitrária do poder monárquico, que efetua a cobrança de altíssimos impostos, e que espolia quem não simule passar fome, quem não finge estar na mesma condição de miséria geral, comum das zonas campesinas na França de sua época. Rousseau teve oportunidade de tomar conhecimento desse fato que muito o impressionou no contato com um camponês que o acolheu em sua casa, após perder-se em uma de suas caminhadas. Dele, o filósofo recebeu um fiel testemunho. Nas páginas das *Confessions* Rousseau registra sua impressão.

Tout ce qu'il me dit à ce sujet, et dont je n'avois pas la moindre idée, me fit une impression qui ne s'effacera jamais. Ce fut là le germe de cette haine inextinguible qui se développa depuis dans mon cœur contre les vexations qu'éprouve le malheureux peuple et contre ses oppresseurs. Cet homme, quoiqu'aisé, n'osoit manger le pain qu'il avoit gagné à la sueur de son front, et ne pouvoit éviter sa ruine qu'en montrant la même misère qui régnoit autour de lui. Je sortis de sa maison aussi indigné qu'attendri et déplorant le sort de ces belles contrées à qui la nature n'a prodigué ses dons que pour en faire la proie des barbares publicains.¹¹⁷

¹¹⁷ Rousseau, Jean Jacques. *Les confessions*. p.164. Rousseau é preciso ao destacar o caráter excessivo dos impostos. Como mostra Philonenko: "Callery pense que la mise en scène de Rousseau est bien maladroite et qu'elle ne peut prouver qu'une seule chose, c'est que paysan auquel s'est adressé Jean-Jacques n'était qu'un avare (...). Une étude plus approfondie, celle de Marcel Marion [*Histoire financière de la France depuis 1715*, Paris, 1914], contredit sans peine et absolument les thèses de Callery: par où l'on voit que les souvenirs de Rousseau sont bien plus exacts et ses pensées beaucoup plus justes qu'on ne pourrait l'espérer. Une page violemment contestée se trouve, après un second examen minutieux qui indique que la taille, impôt onéreux était plus avilissant qu'excessif, réhabilitée. Rousseau a voulu dire vrai"(Philonenko. A. "Essai sur la significations des 'Confessions'. *Revue de Métaphysique et de Morale*. n° 01, 1974. p.17). Conforme Kropotkine: "o povo gemia sob o peso dos impostos extraídos pelo Estado, dos censos pagos ao senhor, dos dízimos percebidos pelo clero e do trabalho pessoal imposto pelos três. Populações inteiras estavam reduzidas à mendicância e recorriam aos caminhos em número de quinhentos, mil, vinte mil homens, mulheres e crianças em cada província; mais de cem mil mendigos constavam oficialmente em 1777"(Kropotkine, Pedro: *La gran revolución*. p.11).

Philonenko comenta que Rousseau ao atentar, nesta citada passagem das *Confessions*, para os reclamos do povo, apercebe-se das terríveis injustiças do mundo e dos homens, descobre os fundamentos de seu pensamento político, e realiza um requisitório contra o Antigo Regime.¹¹⁸

4- A BONDADE DA CIÊNCIA E O PENDOR RACIONAL DO HOMEM

O *Discours sur les sciences et les arts* causa forte impacto em seus leitores, e gera grande repercussão, devido especialmente ao conjunto de assertivas de Rousseau que salientam o aspecto negativo do renascimento das ciências e das artes na época moderna. Como dissemos nas páginas precedentes, Rousseau ressalta a ligação entre a corrupção dos costumes e o desenvolvimento e o progresso das luzes. Não obstante, o filósofo não tem intenção de negar o conhecimento e a civilização de um modo absoluto. Logo no introito do primeiro *Discours* ele anuncia que não são, definitivamente, incompatíveis a ciência e a virtude. Com efeito, esta passagem do texto mostra que as invectivas de Rousseau voltar-se-ão para a defesa da virtude, e não para a recusa e a desfeita total do saber. Eis as palavras do filósofo: "ce n'est point la Science que je maltrate, me suis-je dit; c'est la vertu que je défends devant des hommes vertueux".¹¹⁹

Na resposta ao rei da Polônia, Duque de Lorena, que Rousseau redigiu, como tantas outras, para aclarar as dúvidas e controvérsias suscitadas por seu primeiro *Discours*, ele afirma que a ciência, sem sombra de dúvidas, é naturalmente boa. Nos seus termos: "la Science est très-bonne en soi, cela est évident; et il faudroit avoir renoncé au bon sens, pour dire le contraire".¹²⁰

A exemplo de Montaigne, Rousseau reconhece que o homem manter-se-ia tranqüilo e feliz se permanecesse definitivamente na ignorância. A natureza,

¹¹⁸ Cf Philonenko, A. "Essai sur la signification des 'Confessions' de Rousseau". *Revue de Métaphysique et de Morale*. nº 01, 1974. p.16.

¹¹⁹ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. p.05.

¹²⁰ _____. *Observations (Réponse à Stanislas)*. p.36.

bastante providente, colocou barreiras no seu caminho até o conhecimento, na intenção de preservá-lo dos males que advém das buscas inúteis, e com isso, quis também neutralizar a possibilidade de ele vir a ser acometido pelo assalto de suas paixões. Para o pensador de Genebra:

le luxe, la dissolution et l'esclavage ont été de tout tems le châtimeut des efforts orgueilleux que nous avons faits pour sortir de l'heureuse ignorance où la sagesse éternelle nous avoit placés. Le voile épais dont elle a couvert toutes ses opérations, sembloit nous avertir assez qu'elle ne nous a point destinés à de vaines recherches.¹²¹

Visando proteger o ser humano destas consequências indesejáveis, resultantes da atividade científica e especulativa, a natureza o moldou com poucas necessidades, e deu-lhe os meios para atendê-las, sem maiores esforços: "la nature a voulu vous préserver de la science, comme une mere arrache une arme dangereuse des mains de son enfant, que tous les secrets qu'elle vous cache sont autant de maux dont elle vous garantit".¹²²

Contudo, pela interferência de forças externas, os homens tornam-se intransigentes e não se contentam mais com a ordem prescrita pela natureza. Privados da pureza original que os caracterizava, eles terminam por abusar de suas faculdades, e dão forma, assim, aos produtos de suas quedas. Finalmente, eles encontram-se mergulhados, de modo pleno, num estado de inquietude, total desequilíbrio, perfeita infelicidade. Para Rousseau: "les hommes sont pervers; ils seroient pires encore, s'ils avoient eu le malheur de naître savans".¹²³ Tal perversidade se manifesta quando eles se negam a seguir a rota traçada pela

¹²¹ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. p.15.

¹²² Idem, ibidem

¹²³ Idem.

sabedoria eterna. Como Sêneca¹²⁴, Rousseau é partidário da idéia de que a felicidade humana na sociedade decorre do modo como o homem se relaciona com as leis naturais, pois o indivíduo que vive de acordo com os ditames da natureza assegura sua plena realização e demonstra grande sabedoria.

O *Discours sur les sciences et les arts* indica, em outro ponto de seu desenvolvimento, que a atividade do espírito, assim como esta tendência para buscar os porquês das coisas, é algo próprio e perfeitamente condizente com a natureza humana. Esta espécie de labor, e esta inclinação natural, recebem impulso e estímulo de uma necessidade própria ao indivíduo. Rousseau escreve: "l'esprit a ses besoins, ainsi que le corps. Ceux-ci font les fondemens de la société, les autres en font l'agrément".¹²⁵

Noutra passagem da resposta ao rei da Polônia é afirmado que o homem exercita sua vocação quando se empenha na disseminação de novos conhecimentos, porque quando se prende nesta tarefa, manifesta toda sua sublimidade, e, neste instante, liga-se ao autor das coisas e realiza o fim por ele prescrito: "L'Auteur de toutes choses est la source de la vérité; tout connoître est un de ses divins attributs. C'est donc participer en quelque sorte à la suprême intelligence, que d'acquérir des connoissances et d'étendre ses lumières".¹²⁶

A terceira caminhada das *Rêveries du promeneur solitaire* diz que a perplexidade humana, experimentada seguidamente diante dos enigmas do universo, conduz o homem à busca do sentido e da razão de ser de todas as coisas:

¹²⁴ "Começamos por um princípio geralmente aceito pelos estóicos: é mister seguir a natureza, não afastar-se de sua rota, conformar-se às suas leis e modelos - eis a verdadeira sabedoria! A vida feliz consiste, portanto, na vida conforme a natureza: cifra-se, primeiramente, na saúde perfeita e inalterável da alma; seus outros elementos são a coragem, a força, a magnanimidade, a paciência, a resignação ante os acontecimentos" (Sêneca, *De la vie heureuse*. Paris: Les Belles Lettres, 1994. p.04. Tradução de Reinholdo Aloysio Ullmann). George Pire (1953-5) afirma que a fórmula expressa por Sêneca neste fragmento seduziu e exerceu significativa influência sobre o pensamento de Rousseau.

¹²⁵ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. p.06.

¹²⁶ _____. *Observations (Réponse à Stanislas)*. p.36.

"la méditation dans la retraite, l'étude de la nature, la contemplation de l'univers forcent un solitaire à s'élancer incessamment vers l'auteur des choses et à chercher avec une douce inquiétude la fin de tout ce qu'il voit et cause de tout ce qu'il sent".¹²⁷

Descartes, nos *Principes de la philosophie*, afirma que o homem se caracteriza por possuir uma noção confusa sobre a natureza das coisas, no começo do seu crescimento, visto que nesta fase de sua vida, ele não está de posse de todas as suas forças mentais. "Nous avons été enfans avant que d'être homme - escreve o filósofo - lorsque nous n'avions pas encore l'usage entier de notre raison".¹²⁸ Para Descartes, no entanto, a natureza não autoriza ao homem a permanência definitiva em sua fase infantil, mas determina, de modo imperativo, a tarefa de alcançar gradativamente a sua maturidade. Quando esta se consolida, o homem chega ao auge de sua existência, e nesse ponto do processo de expansão e crescimento, ficamos perfeitamente habilitados para nos conduzirmos retamente, e para bem julgarmos, quando "nous avons atteint l'usage entier de notre raison".¹²⁹

De modo próximo a Descartes, Rousseau concebe que o homem inicialmente é muito limitado. Para o pensador de Genebra, na idade infantil, existem faculdades cuja existência é possível notar-se apenas em potência, no entanto, a natureza prescreve que elas deverão ser ativadas e desenvolvidas até alcançarem o cume de todas as suas possibilidades. O *Émile* afirma que isto é algo que tende a acontecer, de forma quase natural, à medida que o homem for crescendo, e esse processo encontra seu ponto conclusivo quando ele atinge seu pleno desenvolvimento físico e mental. Nas palavras de Rousseau: "l'homme en général n'est pas fait pour rester toujours dans l'enfance. Il en sort au tems prescrit

¹²⁷ Rousseau, Jean Jacques. *Rêveries du promeneur solitaire*. p.1014.

¹²⁸ Descartes, René. *Les principes de la philosophie*. Oeuvres et Lettres, Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953. p.571.

¹²⁹ _____.op. cit. p.607.

par la nature, et ce moment de crise, bien qu'assés court, a des longues influences".¹³⁰

Embora exalte o homem dos primeiros tempos, enleado em sua ignorância feliz, ele reconhece, como Descartes, que o ente humano é marcado pelo desígnio de exercitar e aprimorar as suas potencialidades até os seus limites extremos. Nisto consiste, efetivamente, o sentido essencial de sua existência.

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.¹³¹

As invectivas de Rousseau almejam, claramente, o repúdio da ciência desfibrada e embaraçosa que aliena o homem de si mesmo e o torna corrompido. Combatendo os abusos, o filósofo não tenciona a negação dos valores humanos, e nem objetiva efetuar uma recusa do desenvolvimento ativo do espírito. Ele reconhece a dignidade do homem, e declara sua supremacia em relação às demais espécies vivas.

As asserções do livro IV do *Émile* sustentam que o ser humano ocupa o primeiro lugar na cadeia geral dos seres, devido, sobretudo, à sua inteligência e às suas potências racionais e volitivas. Vejamos parte de suas palavras a este respeito no mencionado trabalho:

Après avoir découvert ceux de ses attributs par lesquels je connois son existence, je reviens à moi et je cherche quel rang j'occupe dans l'ordre des choses qu'elle gouverne et que je puis examiner. Je me trouve incontestablement au premier par mon espèce: car par ma volonté et par les instrumens qui sont en mon pouvoir pour l'exécuter, j'ai plus de force pour agir sur tous les corps qui m'environnent, ou pour me prêter ou me dérober comme il me plaît à leur action, qu'aucun d'eux n'en a pour agir sur moi malgré moi par la seule impulsion physique, et, par mon intelligence, je suis le seul qui ait inspection sur le tout. Quel être ici-bas, hors l'homme, sait observer tous les autres, mesurer, calculer, prévoir leurs mouvemens, leurs effets, et joindre, pour ainsi dire, le sentiment de l'existence commune à

¹³⁰ Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*. p.489.

¹³¹ _____. op .cit. p.253.

celui de son existence individuelle? Qu'y a-t-il de si ridicule à penser que tout est fait pour moi, si je suis le seul qui sache tout rapporter à lui?¹³²

Em suma, Rousseau entende que após Deus não há outro ser no universo que supere o homem em perfeição, e admite que se lhe fosse dado o direito de escolher o seu lugar na ordem global e coletiva dos seres, não ousaria, de maneira alguma, querer ser outra criatura, senão homem.

O elogio da razão, explícito nesta passagem anterior do *Émile*, não pode conduzir o leitor a pensar que Rousseau limita o homem à sua capacidade intelectual, porque ele é contrário ao estreitamento humano promovido pelos racionalistas. No trecho abaixo, retirado dos *Fragments politiques*, ele defende que o homem é mais do que razão, e, em seu pensamento, trata-se de um ser sensível que tem como guia primordial sua consciência ou seu sentimento interior:

l'erreur de la plupart des moralistes fut toujours de prendre l'homme pour un être essentiellement raisonnable. L'homme n'est qu'un être sensible qui consulte uniquement ses passions pour agir, et à qui la raison ne sert qu'à pallier les sottises qu'elles lui font faire.¹³³

Como assinala Bensoussam¹³⁴, Rousseau costuma imprimir sentidos diferentes aos mesmos termos nos seus múltiplos escritos. No termo "razão", ele não só oscila ao defini-lo, como altera, de um texto para outro, seu papel na conduta da vida. Dent comenta que Rousseau discute a natureza, âmbito, e poderes da razão em perspectivas e contextos variados. Este intérprete afirma que a razão, para Rousseau, é impotente quando estão em jogo os fundamentos das convicções morais e religiosas. De acordo com certas passagens do *Émile*, seu papel mais relevante consiste em desenvolver a consciência no homem e levá-lo à ciência

¹³² Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*, p.581-582.

¹³³ _____. *Fragments politiques*. Oeuvres Complètes, Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, T.III, p.554.

¹³⁴ "Ce qui reste constant cependant dans toutes ses oeuvres, c'est l'emploi fréquent de termes clefs de son vocabulaire avec des sens variables selon les textes. Cela constitue un grand obstacle pour le lecteur qui veut comprendre Rousseau sans intermédiaire et se trouve à l'origine de certaines contradictions qu'on reproche à cet écrivain"(Bensoussan, D. *L'unité chez Jean-Jacques Rousseau*, p.179)

plena do bem. Devido às suas limitações e à sua impotência frente ao conhecimento da verdade, como à sua inferioridade e dependência em relação à consciência, ela é um instrumento falível capaz de encaminhar o homem à perdição, tornando-o presa de suas paixões. Argumenta Rousseau nos *Fragments pour Émile*, como o faz em outros de seus tantos escritos: "la raison humaine est à mes yeux un instrument si foible et si misérable, que je ne la crois pas même en état de démontrer sa propre faiblesse".¹³⁵

Diferente da razão, a consciência é uma força infalível que contém um poder absoluto sobre a vontade humana, pois significa um princípio inato, que encaminha o homem a apreciar profundamente o bem e a justiça, apesar de requerer o trabalho e a ação do tempo para ser despertada. Segundo Dent, a voz da consciência orienta e induz o ente humano a agir de acordo com os designios determinados por Deus que é reponsável pela ordem justa e eterna do todo:

a voz da consciência não é uma revelação direta, pessoal, da vontade de Deus para qualquer indivíduo em particular. É, antes, o eco na alma de cada um da harmonia que existe nas profundezas da personalidade humana e que, se for ouvido, inspirará o homem a proceder, por suas próprias ações, de acordo com o labor amoroso de Deus.¹³⁶

No *Discours sur les sciences et les arts*, com efeito, Rousseau evoca a imagem de Sócrates, e confere ao sábio grego o papel de seu porta-voz. Apesar de emprestar-lhe palavras fictícias, fazendo uso de sua fértil imaginação¹³⁷, ele se identifica com o Sócrates da *Apologia* e o toma enquanto modelo. O filósofo afirma que Sócrates examina os poetas, os artistas, os oradores, os sofistas, e contesta a

¹³⁵ Rousseau, Jean Jacques. *Fragments pour Émile*. Oeuvres Complètes, Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1969, T.IV. p.876.

¹³⁶ Dent, N.J.H. *Dicionário Rousseau*. Tradução de Álvaro Cabral. p.78.

¹³⁷ "L'imagination du philosophe ne sera donc pas seulement gonflée d'images poétiques obsédantes ou téléguidée par les souvenirs confus de quelques épisodes de la première enfance. Elle est habitée, servie par une mémoire qui est un répertoire de personnages exemplaires, un magasin de modèles, personnages exemplaires et modèles étant fournis par l'Antiquité.

JeanJacques, pourtant, n'est grec ni d'esprit ni d'intention. Il n'appartient pas, semble-t-il, à ce XVIIIe siècle que après la transition, au XVIIe siècle, du 'libertinage érudit', les historiens se plaisent à mettre en continuité avec la Renaissance, celui du moins d'un néo-paganisme cherchant dans une antiquité idéalisée des sages et des héros, témoins d'une humanité dont l'excellence ne doit rien à la révélation chrétienne"(Gouhier, Henri. *Les méditations métaphysiques de Jean Jacques Rousseau*. 2^a éd. Paris: Vrin, 1984. p.185).

presunção de todos esses, pois julgam terem o conhecimento da essência de todas as coisas. O pensador grego se vê acima deles pelo fato de ter a simples compreensão de que nada sabe; após interrogar-se sobre qual o estado, ou situação, que lhe é mais a seu gosto, diz preferir o seu. Rousseau, no trecho abaixo, reproduz quase ao pé-da-letra as palavras de Platão: "me mettant à la place de l'Oracle et me demandant ce que j'aimerois le mieux être, ce que je suis ou ce qu'ils sont, savoir ce qu'ils ont appris ou savoir que je ne sais rien; j'ai répondu à moi-même et au Dieu: Je veux rester ce que je suis".¹³⁸

Por amor à verdade e pelo desejo de preservar a ciência adquirida por meio da sã razão, Sócrates repudia os "Greco artificieux et subtils qui séduisoient la vertu et amolissoient le courage de ses concitoyens", e que baseados nos seus falsos talentos pretendem passar por sábios e não conseguem resguardar-se "du vice dans le séjour des Muses".¹³⁹

Henri Gouhier anota que Rousseau se inclina a inverter os termos, sugerindo que Sócrates realiza a apologia da ignorância para se fazer o mensageiro de uma filosofia inovadora. No primeiro *Discours* o preceito socrático "eu sei que nada sei" serve como rico instrumento para a crítica das ciências e das artes. Este princípio que o leva à descoberta da futilidade da ciência encaminha-o à compreensão de que o mais importante de tudo consiste no homem se conhecer a si mesmo. A lição do preceito inicial é complementada no prefácio do *Discours sur l'inégalité* pelo "conhece-te a ti mesmo" que vai definir seu móvel e acompanhá-lo em toda sua trajetória.

Rousseau reconhece que a filosofia exemplar assenta seu ponto de partida na atitude de modéstia que permite entender que a verdade é algo a ser

¹³⁸ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. p.13. "(...) de sorte que perguntei a mim mesmo, em nome do oráculo, se preferia ser como sou, sem a sabedoria deles, nem sua ignorância, ou possuir, como eles, uma e outra; e respondi, a mim mesmo e ao oráculo, que me convinha mais ser como sou"(Platão. *L'apologie de Socrate*. Tradução Brasileira de Jaime Bruna, São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 33-34).

¹³⁹ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. p.14 e 13.

perseguido. No julgamento de Gouhier: "il est entendu que toute philosophie sérieuse commence par un acte d'humilité".¹⁴⁰ Resta sempre vivo em Rousseau a imagem de Sócrates "apôtre de la docte ignorance"¹⁴¹ cujo ensinamento maior reside na advertência da dificuldade para se conhecer efetivamente a verdade e também na indicação daquilo que interessa realmente saber. Nas *Lettres morales* escreve Rousseau: "plus on s'instruit moins on sait et l'on est tout étonné qu'au lieu d'apprendre ce qu'on ignoroit on perd même la science qu'on croyoit avoir".¹⁴²

Rousseau admite na sua resposta ao rei da Polônia que existe um gênero de ignorância indesejável cuja origem reside nos vícios humanos, e que inclusive colabora para sua multiplicação. Esta espécie de ignorância, nascida de um espírito degradado e insatisfeito consigo mesmo, é desprezível porque avilta a humanidade no homem. Ela é: "une ignorance féroce et brutale, qui naît d'un mauvais coeur et d'un esprit faux; une ignorance criminelle qui s'étend jusqu'aux devoirs de l'humanité; qui multiplie les vices; qui dégrade la raison, avilit l'ame et rend les hommes semblables aux bêtes."¹⁴³

Diferentemente da ignorância de matriz socrática, esta não tem a capacidade para levar o homem a buscar-se a si mesmo. Rousseau afirma que o ser humano permanece vulnerável e exposto a toda sorte de penas e privações enquanto não assume uma posição radical e não adota como princípio mergulhar na sua interioridade, questionar as suas crenças, seus pensamentos, etc. O trecho abaixo, retirado das *Lettres morales*, indica que o estudo de si mesmo e a descoberta da arte de viver é a via para a conquista da felicidade, sentido maior da existência humana no mundo civilizado:

¹⁴⁰ Gouhier, Henri. *Les méditations métaphysiques de Jean Jacques Rousseau*. p.189.

¹⁴¹ Idem, *ibidem*.

¹⁴² Rousseau, Jean Jacques. *Lettres morales*. Oeuvres Complètes, Paris. Éditions Gallimard, Bibliothèque de Pléiade, 1969, T.IV. p.1091.

¹⁴³ _____. *Observations (Réponse à Stanislas)*. p.54.

Tout ce que nous possédons ne sert qu'à nous montrer ce qui nous manque et faute de savoir comment il faut vivre nous mourons tous sans avoir vécu. S'il est quelque moyen possible de se délivrer de ce doute affreux c'est de l'étendre pour un tems au delà de ses bornes naturelles, de se défier de tous ses penchans, de s'étudier soi même, de porter au fonde 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.¹⁴⁴

A "docte ignorance", nascida do amor natural que o homem tem pela virtude, conduz o indivíduo ao encontro de si mesmo e à busca do conhecimento verdadeiro. Por sua influência, ele assume um absoluto desprezo pela opinião pública e desfruta a satisfação plena alcançada na convivência com a sua própria pessoa. Essa ignorância doce e preciosa constitui-se no: "trésor d'une ame pure et contente de soi, qui met toute sa félicité à se replier sur elle-même, à se rendre témoignage de son innocence, et n'a pas besoin de chercher un faux et vain bonheur dans l'opinion que les autres pourroient avoir de ses lumières".¹⁴⁵ Tal espécie de limitação do entendimento, diferente da cegueira nociva, originada da perniciosidade humana, estimula o indivíduo ao abandono da vã curiosidade, e assim, ele atém-se às coisas passíveis de torná-lo melhor. Como dita a máxima socrática, segundo Plutarco, o homem sensato não corre o risco de "ser inimigo dos deuses e sobretudo do deus Pítico, pois não [contradiz] o 'conhece-te a ti mesmo' [e tem este saber como o mais essencial a ser adquirido]".¹⁴⁶

O primeiro *Discours*, com efeito, sustenta que as ciências e as artes "doivent leur naissance à nos vices"¹⁴⁷, e a tendência que elas possuem de incidir sobre estes, leva-os a se agravar e a se aprofundar. Esta mesma idéia aparece impressa na *Lettre à Voltaire du septembre de 1755*, em que Rousseau associa,

¹⁴⁴ Rousseau, Jean Jacques. *Lettres morales*. p.1087.

¹⁴⁵ _____. *Observations (Réponse à Stanislas)*. p.54.

¹⁴⁶ Plutarque. *Sur la manière de discerner un flatteur d'avec ami*. p.447. Tradução Brasileira de Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p.29-30. "Esta [filosofia de Sócrates] tinha por finalidade conhecer seus próprios defeitos e corrigi-los"(Plutarque. *De la curiosité*. In.: *Oeuvres Morales*. Paris: Les Belles Lettres, 1975, Tome VII. p.267).

¹⁴⁷ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. p.17-18.

reiteradamente, os males próprios da humanidade à disseminação dos conhecimentos vãos. Ele argumenta que os "males" e os citados "conhecimentos" chegam a parecer independentes uns dos outros. Entretanto: "il y a dans le progrès des choses des liaisons cachées que le vulgaire n'apperçoit pas, mais qui n'échapperont point à l'oeil du sage quand il y voudra réfléchir".¹⁴⁸ O filósofo não tem dúvida de que as ciências e as artes devem o seu nascimento à impertinência e aos vícios dos homens, e ele entende que elas, com os seus progressos, tendem a pervertê-los, aniquilando o estado de paz.

Le gout des Lettres et des Arts naît chez un Peuple d'un vice intérieur qu'il augmente; et s'il est vrai que tous les progrès humains sont pernicieux à l'espèce, ceux de l'esprit et des connoissances qui augmentent nôtre orgueil et multiplient nos égaremens, accélèrent bientôt nos malheurs.¹⁴⁹

Plutarco afirma que existe uma esfera da alma humana que nos estimula a termos afeições nocivas e perigosas as quais são suscetíveis de encaminhar-nos ao erro e à perversidade. Tal órbita do espírito, totalmente oposta à razão e à virtude, desempenha um papel semelhante ao do adulator que, disfarçado de amigo, não nos orienta ao caminho da verdade, e nos torna presa de nossas paixões. Nas palavras de Plutarco:

o badulador, cujos discursos são incapazes de fortalecer em nós a sensatez e a razão, sabe tão-só nos familiarizar com as volúpias carnis, fazer nascer ardores despropositados, excitar o ciúme, suscitar a elevação insuportável e oca do orgulho, acompanhar nossa aflição com suas lágrimas ou, por calúnias e pressentimentos contínuos, encher de azedume, pequenez e desconfiança uma alma levada à malevolência, à baixeza e à má-fé.¹⁵⁰

As paixões aguçam a sede de conhecimentos no indivíduo e o conduzem às ciências e às artes. Apesar de sua força, e do império dos vícios, os quais despertam uma curiosidade malsã e o desejo de tudo querer conhecer, não é lícito

¹⁴⁸ Rousseau, Jean Jacques. *Lettre à Voltaire du 10 septembre 1755*. Oeuvres Complètes, Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, T.III. p.227.

¹⁴⁹ _____. *Lettre à Voltaire du 10 septembre 1755*, p.227.

¹⁵⁰ Plutarque. *Sur la manière de discerner un flatteur d'avec un ami*, p.439. Tradução Brasileira de Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 67-68.

conferir às luzes, de modo geral, um caráter absolutamente negativo e desprezível. Essas, tanto para Rousseau como para Plutarco, são boas em si mesmas. O prefácio a *Narcisse* revela que se constitui, aliás, num erro, atribuir às ciências e às artes a culpa por todo o mal existente na sociedade, porque “elles y ont seulement leur bonne part; et celui sur-tout qui leur appartient en propre, c'est d'avoir donné à nos vices un couleur agréable, un certain air honnête qui nous empêche d'en avoir horreur”.¹⁵¹

O encaminhamento da retomada do bom caminho não requer o desprezo ou a recusa do saber tomado em si mesmo, mas exige que se evitem os erros já cometidos, dando-lhes nomenclaturas diferentes. Logo: “considérons donc les Sciences et les Arts en eux-mêmes. Voyons ce qui doit résulter de leur progrès; et ne balançons plus à convenir de tous les points où nos raisonnemens se trouveront d'accord avec les inductions historiques”.¹⁵²

A constatação do mal que acomete a si mesmo e ao mundo impulsiona Rousseau a lançar-se o desafio de investigar os meios capazes de trazer sua atenuação ou mesmo produzir sua cura. Philonenko assinala que sua filosofia assume, deste então, um caráter de pensamento médico, e “le terme de remède” se torna “une des clefs de l'interprétation de [sa] pensée”.¹⁵³

Nos termos de Starobinski, a reflexão de Rousseau envia o leitor à confrontação simultânea com o mal e as alternativas para a sua cura ou remédio. Para o intérprete, longe de assumirem nos escritos do genebrino uma forma simples, os planos de cura ganham matizes muito variados de um trabalho para outro. “Il faut donc essayer de saisir la manière dont il les affronte, les confronte, les

¹⁵¹ Rousseau, Jean Jacques. *Narcisse ou l'amant de lui-même*. p.964.

¹⁵² _____. *Discours sur les sciences et les arts*. p.16.

¹⁵³ Philonenko, Alexis. “Essai sur la signification des ‘Confessions’ de J.-J. Rousseau”. *Revue de Métaphysique et de Morale*. nº 01, 1974. p.03. “Devant cette chute, devant cette intuition de la catastrophe (...) elle [la philosophie] se constitue d'abord comme la pensée médicale du monde. Le Discours sur les sciences et les arts (...) ce célèbre discours donc n'est que la constatation du terrible mal qui ronge les sociétés: le cancer des coeurs. Peut-on remédier?”(idem, p.03).

entremêle, dans une oeuvre qui apporte, sur le guérissable et l'un guérissable, l'un des plus étonnants témoignages qui soient".¹⁵⁴

Nos textos consagrados às controvérsias e a polêmica geradas pelo primeiro *Discours* surge a metáfora do remédio, e as energias reparadoras têm, em um primeiro momento, o caráter de paliativo. No prefácio a *Narcisse*, Rousseau diz que as ciências e as artes foram as causadoras de muitos danos à moral, mas, na sequência do raciocínio, ele afirma ser necessário contar com elas para se promover o adiamento da decadência galopante dos costumes. Distrair e entreter os homens com tais afazeres é uma boa maneira de suavizar seus espíritos ferozes e reduzir a brutalidade que lhes é característica. Por essa via, tem-se a garantia de que eles não ampliarão os males que eles mesmos produziram:

les mêmes causes qui ont corrompu les peuples servent quelquefois à prévenir une plus grande corruption; c'est ainsi que celui qui s'est gâté le tempérament par un usage indiscret de la médecine, est forcé de recourir encore aux médecins pour se conserver en vie; et c'est ainsi que les arts et les sciences après avoir fait éclore les vices, sont nécessaires pour les empêcher de se tourner en crimes; elles les couvrent au moins d'un vernis qui ne permet pas au poison de s'exhaler aussi librement (...). Mon avis est donc (...) laisser subsister et même d'entretenir avec soin les Académies, les Collèges, les Universités, les Bibliothèques, les Spectacles, et tous les autres amusemens qui peuvent faire quelque diversion à la méchanceté des hommes, et les empêcher d'occuper leur oisiveté à des choses plus dangereuses. Car dans une contrée où il ne seroit plus question d'honnêtes gens ni des bonnes moeurs, il vaudroit encore mieux vivre avec des fripons qu'avec des brigands.¹⁵⁵

Na sequência deste mesmo texto, Rousseau sugere uma conciliação, a partir da qual ele invoca a alternativa de se extrair o remédio do próprio mal. Neste momento em que o filósofo indica como fonte terapêutica o próprio veneno, torna-se compreensível que tudo o que o homem adquiriu ao longo de sua história, não pode ser inteiramente rejeitado: "quoique ces choses aient fait beaucoup de mal à la société, il est très essentiel de s'en servir aujourd'hui comme d'une médecine au mal

¹⁵⁴ Starobinski, Jean. *Le remède dans le mal*. p.166.

¹⁵⁵ Rousseau, Jean Jacques. *Narcisse ou l'amant de lui-même*. p.972.

qu'elles ont causé, ou comme de ces animaux malfaisants qu'il faut écraser sur la morsure.¹⁵⁶

Esta metáfora que sugere a retirada do remédio do próprio mal deu origem à intuição fundamental do pensamento político de Rousseau, e ela aparece impressa no fragmento subsequente, recortado da primeira versão do *Contrat social*: "efforçons-nous de tirer du mal même le remède qui doit le guérir. Par de nouvelles associations, corrigeons, s'il se peut, le défaut de l'association générale (...). Montrons (...) dans l'art perfectionné la réparation des maux que l'art commencé fit à la nature".¹⁵⁷

Na *Lettre à Voltaire du 10 septembre 1755* reaparece a figura do remédio e, Nesse texto, Rousseau reitera que as luzes são úteis para se evitar que o mal se torne maior. O filósofo assinala que ele próprio é beneficiado com o exercício desta atividade, e realizando sua própria defesa, destaca que o trabalho intelectual lhe torna a vida suportável.

Mais il vient un tems où le mal est tel que les causes mêmes qui l'ont fait naître sont nécessaires pour l'empêcher d'augmenter; c'est le fer qu'il faut laisser dans la playe, de peur que le blessé n'expire en l'arrachant. Quant à moi si j'avois suivi ma première vocation et que je n'eusse ni lu ni écrit, j'en aurois sans doute été plus heureux. Cependant, si les lettres étoient maintenant anéanties, je serois privé du seul plaisir qui me reste. C'est dans leur sein que je me console de tous mes maux: c'est parmi ceux qui les cultivent que je goûte les douceurs de l'amitié et que j'apprends à jouir de la vie sans craindre la mort. Je leur dois le peu que je suis; je leur dois même l'honneur d'être connu de vous.¹⁵⁸

¹⁵⁶ Rousseau, Jean Jacques. *Narcisse ou l'amant de lui-même*. p.974. "Dans le cas favorable où, par un meilleur usage, le mal lui-même parvient à guérir le mal, la voie est ouverte pour une grande réconciliation; et rien de ce que les hommes ont acquis au cours de leur histoire ne doit être complètement rejeté"(Starobinsky, Jean. *Le remède dans le mal*. p.171).

¹⁵⁷ _____. *Première version du contrat social*. Oeuvres Complètes, Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, T.III. p. 288. Este mesmo texto aparece nos *Fragments politiques*: "Efforçons nous de tirer du mal même le remède qui doit le guérir; par de nouvelles associations réparons le vice interne de l'association générale (...). Montrons (...) dans l'art perfectionné la réparation des maux que l'art commencé fit à la nature"(Rousseau, Jean Jacques. *Fragments politiques*. p.479).

¹⁵⁸ _____. *Lettre à Voltaire du 10 septembre 1755*. p.227.

Na resposta ao rei da Polônia Rousseau bate na mesma tecla e afirma que pela supressão das ciências e das artes ter-se-ia um grande prejuízo, porque isto, além de não nos libertar dos vícios, nos deixaria envolto num estado pior do que a ignorância. Argumentando em favor da preservação das luzes, Rousseau as indica como perfeitos paliativos, muito embora sugira que se pense na possibilidade de se modificar por seu intermédio as paixões dos homens.

Gardons-nous d'en conclure qu'il faille aujourd'hui brûler toutes les Bibliothèques et détruire les Universités et les Académies. Nous ne ferions que replonger l'Europe dans la Barbarie, et les mœurs n'y gagneroient rien.

Laissons donc les Sciences et les Arts adoucir en quelque sorte la férocité des hommes qu'ils ont corrompus; cherchons à faire une diversion sage, et tâchons de donner le change à leurs passions. Offrons quelques alimens à ces Tygres, afin qu'ils ne devorent pas nos enfans.¹⁵⁹

Noutra passagem desta mesma resposta, Rousseau mostra-se pessimista e afirma serem os males que afetam o homem, e degradam os costumes, produtos de danos irreversíveis. Neste caso, é desconsiderada a possibilidade do paliativo, ou a retirada do remédio do próprio mal, ou mesmo uma remissão, porque é cogitada uma substância medicinal ou um elemento reparador de natureza mais forte. Ele é algo que vem de fora: trata-se aqui da hipótese da revolução que tanto pode trazer o remédio mágico como promover um mal ainda maior:

mais on n'a jamais vû de peuple une fois corrompu, revenir à la vertu. En vain vous prétendriez détruire les sources du mal; en vain vous ôteriez les alimens de la vanité, de l'oisiveté et du luxe; en vain même vous ramèneriez les hommes à cette première égalité, conservatrice de l'innocence et source de toute vertu: leurs coeurs une fois gâtés le seront toujours; il n'y a plus de remède, à moins de quelque grande révolution presque aussi à craindre que le mal qu'elle pourroit guérir, et qu'il est blamable de désirer et impossible de prévoir.¹⁶⁰

Apesar da repercussão e do alarde gerado pelas idéias de Rousseau, ele não se afigura um pregador revolucionário, mas toma para si mesmo a tarefa exclusiva de efetuar a denúncia, de diagnosticar. Aos homens dotados de

¹⁵⁹ Rousseau, Jean Jacques. *Observations (Réponse à Stanislas)*. p.55-56.

¹⁶⁰ _____. op. cit. p.56.

habilidades para a resolução das coisas na esfera da prática, Rousseau delega a missão e a tarefa de aplicar o remédio e promover a cura dos males. Nas linhas de *Mon portrait* escreve ele: "Je suis observateur et non moraliste. Je suis le Botaniste qui décrit la plante. C'est au medecin qu'il appartient d'en regler l'usage".¹⁶¹

Possui um sentido muito semelhante ao fragmento precedente, extraído do *Mon portrait*, o trecho que segue dos *Fragments de l'ettre à Christophe de Beaumont*:

J'ai pénétré le secret des gouvernemens, je l'ai revelé aux peuples non pas afin qu'ils secouassent le joug, ce qui ne leur est pas possible, mais afin qu'ils redevinssent hommes dans leur esclavage, et qu'asservis à leurs maitres ils ne le fussent pas encore à leurs vices. S'ils ne peuvent plus être des Citoyens, ils peuvent encore être des sages. L'esclave Epictète en étoit un. Quiconque ne reconnoit que les loix de la vertu et celles de la nécessité n'est plus asservi aux hommes. Cellui-là seul sait être libre et bon dans les fers.¹⁶²

Noutra das respostas às críticas ao *Discours sur les sciences et les arts*, Rousseau expressa-se de modo bastante similar. No texto abaixo, mais uma vez, ele se coloca como simples observador que detecta a doença, mas não se responsabiliza pela aplicação do remédio. Neste escrito, de quebra, surge reiteradamente o argumento que ressalta a irreversibilidade do mal.

J'ai déjà dit ailleurs que je ne proposois point de bouleverser la société actuelle, de brûler les Bibliothèques et tous les livres; de détruire les Colléges et les Académies: et je dois ajouter ici que je ne propose point non plus de réduire les hommes à se contenter du simple nécessaire. Je sens bien, qu'il ne faut pas former le chimérique projet d'en faire d'honnêtes gens: mais je me suis crû obligé de dire sans déguisement la vérité qu'on m'a demandée. J'ai vû le mal et tâche d'en trouver les causes: D'autres plus hardis ou plus insensés pourront chercher le remède.¹⁶³

¹⁶¹ Rousseau, Jean Jacques. *Mon portrait*. Oeuvres Complètes, Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959, T.I. p.1120.

¹⁶² _____. *Fragments de l'ettre à Christophe de Beaumont*. Oeuvres Complètes, Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1969, T.IV. p.1019.

¹⁶³ _____. *Dernière réponse de J.-J. Rousseau de Genève*. Oeuvres Complètes, Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, T.III. p.95.

Para Rousseau, constitui-se em algo vão, projetar um retorno efetivo na roda do tempo. Na *Lettre à Henriette*, publicada alguns anos depois do *Émile* e do *Contrat social*, o filósofo sintetiza seu pensamento, dizendo que não existe forma para o homem retornar ao estado de inocência, característico de sua idade infantil, porque a simplicidade de costumes, uma vez perdida, não pode mais ser recobrada. A ação reflexiva, por seu turno, tão logo desenvolvida, jamais pode ser abandonada pois a partir do momento em que o homem começa a pensar, ele está condenado a pensar para sempre. Logo:

Commençons par écarter les délibérations inutiles. Il ne s'agit plus de vous réduire à coudre et broder. Henriette, on ne quitte pas sa tête comme son bonnet, et l'on ne revient pas plus à la simplicité qu'à l'enfance; l'esprit une fois en effervescence y reste toujours, et quinconque a pensé pensera toute sa vie. C'est là plus grand malheur de l'état de réflexion: plus on en sent les maux, plus on les augmente; et tous nos efforts pour en sortir ne font que nous y embourber plus profondément.¹⁶⁴

Em face disto, é inútil ficar mergulhado no clima de nostalgia dado que o reencontro do paraíso das primeiras épocas é uma impossibilidade. No texto abaixo, recortado do terceiro diálogo de *Rousseau juge de Jean Jacques*, o filósofo reforça a idéia de que o seu projeto teórico visa precisamente a retenção da decadência dos costumes, e não se constitui numa defesa do retrocesso do tempo ou mesmo da aniquilação de tudo que existe.

La nature humaine ne retrograde pas et jamais on ne remonte vers les tems d'innocence et d'égalité quand une fois on s'en est éloigné; c'est encore un des principes sur lesquels il a le plus insisté. Ainsi son objet ne pouvoit être de ramener les peuples nombreux ni les grands Etats à leur première simplicité, mais seulement d'arrêter s'il étoit possible le progrès de ceux dont la petitesse et la situation les ont préservés d'une marche aussi rapide vers la perfection de la société et vers la détérioration de l'espèce.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Rousseau, Jean Jacques. *Lettre à Henriette du 07 mai 1764*. In.: Gouhier, Henri (org.) *Lettres philosophiques*. p.132. "L'homme ne commence pas aisément à penser; mais sitôt qu'il commence il ne cesse plus. Quiconque a pensé pensera toujours, et l'entendement une fois exercé à la réflexion ne peut plus rester en repos"(Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*. p.550).

¹⁶⁵ _____. *Rousseau juge de Jean Jacques*. p.935.

No entender de Rousseau, é quimérico almejar que o homem não use suas potências do espírito que deixaram seu estado de faculdades virtuais. Assim como estas não podem ser suprimidas, também não é possível aniquilar o edifício do saber e extirpar as ciências e as belas-artes.¹⁶⁶

Finalmente, na hermenêutica de Starobinski, a reabsorção do sentimento de plenitude, a retomada efetiva da unidade perdida, exigem que o homem desenvolva, sobremaneira, todas as suas forças espirituais. Por este caminho, o homem tem condições de, extraindo o remédio do mal, angariar uma condição semelhante àquela na qual ele se encontrava no seu ponto de partida.

Après avoir accusé les puissances séparatrices développées en l'homme au cours de son histoire - réflexion, amour-propre, faculté d'abstraction, imagination, dépendance et aliénation des consciences - Rousseau décourage expressément toute tentative de rétrograder. Il faut pousser plus loin encore le développement qui nous a rendus malheureux: perfectionner la réflexion, mettre en oeuvre l'amour-propre, diriger l'imagination, rendre l'aliénation réciproque et complète. C'est la seule chance de retrouver, sous une nouvelle forme (politique, morale), la plénitude première (naturelle, animale) que l'intrusion du mal avait décomposée.¹⁶⁷

Os parágrafos que trazem o fechamento do *Discours sur les sciences et les arts* apontam o problema da relação mantida entre o saber e o poder político na sociedade da época de Rousseau. Para o genebrino, a fonte do mal reside no fato dessas duas instâncias encontrarem-se movidas por interesses discordantes, e não formarem, por conseguinte, uma perfeita unidade, ficando, desta forma, impedidas

¹⁶⁶ Francis Imbert dá uma importante referência do dinamismo que envolve as relações antagônicas de "natureza" e "cultura": "le 'Genre humain d'un âge' ne puisse être le 'Genre humain d'un autre âge'; de là que l' 'intérêt personnel' du sauvage n'ait aucun rapport avec l' 'intérêt personnel' du civilisé ou encore l'inégalité naturelle avec l'inégalité civile, de là que dans l'évolution de la société l' 'âme et les passions humaines' ne cessent de s' 'altérer', de 'changer de nature'. Ainsi les relations de la Nature et de la Culture donnent lieu à des combinaisons en continues transformations. De sorte que tout désir de retour vers une nature originelle relève de l'illusion. La nature est à jamais à venir, elle relève d'une praxis éducative et politique (...). Il en est du sujet d'être à jamais exilé de toute 'union' parfaite. Aussi bien, un tel état doit se reconnaître comme déjà depuis toujours perdu, plus précisément, sa perte, jamais consentie, ne doit jamais cesser de s'accomplir pour que le sujet advienne. Tel est l'enjeu du devenir humain que Rousseau éclaire dans les champs politique et éducatif" (Imbert, Francis. *Contradiction et altération chez J.-J. Rousseau*. Paris: Éditions L'Harmattan, 1997. p.09 e 12).

¹⁶⁷ Starobinski, Jean. *Le remède dans le mal*. p.177-178.

de realizar seu verdadeiro fim, cujo sentido consiste em atender ao interesse de toda a comunidade.

Francis Imbert sustenta que Rousseau não desconsidera a função teórica das ciências, das artes, e da filosofia, muito menos o papel dos homens de grande inteligência na sociedade. O filósofo, sem cometer tal transgressão, denuncia a função ideológica a que se prestam as luzes do saber num ambiente em que não existe um nexo ou um acordo entre a "virtude" e o "poder político". Neste quadro social, os sábios, os verdadeiros gênios, subsistem marginalizados e assim, a civilização, cujo móvel é promover a liberdade, de forma incongruente, atende aos interesses que preservam o regime político baseado na desigualdade moral e na escravidão.

Il y a un système de services réciproques invariant, une relation de causalité «nécessaire», entre le développement des sciences, etc. et celui d'une constitution politique structurée à l'ordre de l'inégalité. C'est parce qu'elles se prêtent à un usage idéologique que les sciences, etc. sont partie prenante du jeu politique; c'est parce qu'elles contribuent, même sans le savoir et malgré elles, à préserver les «Trônes» que les Princes les «voient toujours avec plaisir se développer».¹⁶⁸

A 1ª nota acoplada ao *Discours* em análise indica que os príncipes são favoráveis ao cultivo e à disseminação das artes agradáveis e das superfluidades. Eles entendem perfeitamente que tais coisas significam artifícios para o aprisionamento e a escravização ainda maior dos homens: "les Princes voyent toujours avec plaisir le gout des Arts agréables et des superfluités (...). Ils savent très-bien que tous les besoins que le Peuple se donne, sont autant de chaînes dont il se charge".¹⁶⁹

Rousseau reconhece que toda a força das ciências e das artes revela-se por meio do poder que elas possuem, de levar os homens a aceitar a privação da

¹⁶⁸ Imbert, Francis. *Contradiction et altération chez J.-J. Rousseau*. p.174-175.

¹⁶⁹ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. p.07.

liberdade. No andar da carruagem, eles tornam-se criaturas felizes, mesmo na escravidão, devido ao conformismo estético que elas produzem.

Tandis que le Gouvernement et les Loix pourvoient à la sûreté et au bien-être des hommes assemblés; les Sciences, les Lettres et les Arts, moins despotiques et plus puissans peut-être, étendent des guirlandes de fleurs sur les chaînes de fer dont ils sont chargés, étouffent en eux le sentiment de cette liberté originelle pour laquelle ils sembloient être nés, leur font aimer leur esclavage et en forment ce qu'on appelle des Peuples policés. Le besoin élève les Trônes, les Sciences et les Arts les ont affermis.¹⁷⁰

No prefácio do *Narcisse* é relevante a referência sobre a natureza das instituições políticas. Numa sociedade bem organizada politicamente, segundo o citado texto, todos cumprem seus deveres e não sobra tempo para a ocupação com coisas vãs: "dans un Etat bien constitué, chaque citoyen a ses devoirs à remplir; et ces soins importants lui sont trop chers pour lui laisser le loisir de vaquer à de frivoles spéculations".¹⁷¹

No entender de Francis Impert, o mal das ciências e das artes não reside no seu desenvolvimento, mas no mascaramento que elas promovem dos problemas de ordem prática, relacionados à esfera política, que são de interesse geral. Isto é algo

¹⁷⁰ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. p. 06-07.

¹⁷¹ _____. *Narcisse ou l'amant de lui-même*. p.965. Na *República* escreve Platão:

"toda a alma, reconduzida à sua conformação mais perfeita, de posse da temperança e da justiça, juntamente com a reflexão, atinge um estado que tem um valor tanto acima do corpo que adquire força e beleza, junto com a saúde, como o da alma é acima do corpo?

- Exatamente.

- Porventura quem tiver entendimento não viverá concentrando todas as suas forças para este objectivo, honrando, em primeiro lugar, as ciências que trabalharão a sua alma nesse sentido, e desprezando tudo o mais?

- É evidente"(Platão. *La république ou de la justice*. Oeuvres Complètes, Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1950, T.I. p.1203. Tradução Portuguesa de Maria Helena da R. Pereira. 6ª. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990).

"Agora, quanto às honrarias, tendo em vista os mesmos princípios, receberá e saboreará de bom grado umas, aquelas que entender que o tornam melhor; mas das que tiverem um efeito dissolvente sobre o estado da sua alma, fugirá delas em particular e em público.

- Por conseguinte, não estará disposto a ter actuação política, se realmente se preocupa com tais questões.

- Pelo perro! - exclamei eu - estará, e muito, na sua própria cidade, mas talvez não na sua pátria, a menos que concorra um acaso divino".(idem, p.1203-1204). Roberto Romano analisa estas passagens da *República*, e mais uma outra, em que Platão fala do homem ético e sábio, que não dispõe-se a inspecionar futilidades. Para tal, consulte-se: Romano, Roberto. *A crise dos paradigmas e a emergência da reflexão ética, hoje*. (texto a ser publicado), 1988. p.04.

que acontece devido à sua fetichização empreendida pelos indivíduos, e pela função ideológica a que elas são submetidas. Assim, as luzes contribuem para a salvaguarda dos interesses dos grupos dominantes, mas, no final de tudo, os próprios senhores dos homens terminam prejudicados, porque elas se apresentam como um empecilho no que toca aos interesses emancipatórios da espécie humana como um todo.

Même la science la plus authentique, celle qui ignore la «vanité», la «jalousie» et la «fureur de se distinguer», pour ne développer qu'une fonction de connaissance, même cette science témoigne «aujourd'hui» d'une «perte pour l'État» c'est-à-dire, d'une certaine «inutilité» sociale due à son non-engagement dans les questions de la pratique: celles qui concernent le «bien commun» la recherche de principes d'une société autre. La science des «génies» se trouve, en conséquence, l'alliée d'un système qui évite soigneusement de mettre à contribution les «lumières» en vue d'imaginer une organisation meilleure de la société. Et, dans cette situation, ni le politique ne bénéficie des «lumières» ni le «génie» des conditions qui lui permettraient de réaliser toutes ses potentialités.¹⁷²

O papel ideológico assumido pela ciência, no ponto de vista de Francis Imbert, não é gratuito, trata-se de um fato ancorado numa intenção perfeitamente racional. O mascaramento das questões práticas e a despolitização dos indivíduos, devem-se, por uma parte, ao interesse das luzes de angariar o sucesso. Para tanto, é imprescindível que desviem a atenção geral dos problemas mais emergentes.

Starobinski desenvolve um comentário que possui alguma semelhança com o de Francis Imbert pois ele também considera que o filósofo genebrino não é contrário às ciências e às artes em si mesmas. O problema que indica, em seu entender, é a desintegração da unidade social e o fato das luzes estarem atualmente colaborando com este processo. Segundo Starobinski: "on constate, dans les circonstances actuelles, que les arts et les sciences favorisent cette

¹⁷² Imbert, Francis. *Contradiction et altération chez J.-J. Rousseau*. p.176. Esta crítica da ciência poderia ser aproximada à que efetuou Habermas: "A ideologia hoje transparente que domina de forma implícita no último plano e fetichiza a ciência é mais irresistível e vai muito mais longe que ideologias de tipo antigo porque, mascarando os problemas da prática, ela justifica não somente o interesse parcial de uma classe determinada à dominação e simultaneamente reprime a necessidade parcial de emancipação de uma outra classe, mais ainda afeta até o interesse emancipatório da espécie no seu conjunto"(Habermas, J. *La technique et la science comme idéologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1973. p.55).

désintégration et l'accélèrent. Cependant, rien n'empêche qu'ils me servent à des fins meilleures".¹⁷³

A restauração da totalidade social, a supressão do conflito entre o poder político e as luzes da sabedoria, são o propósito que move Rousseau. Ele é predisposto a absorver os produtos do saber em geral, contanto que eles façam parte de uma totalidade harmoniosa. Rousseau pensa que os governantes iluminados pelas luzes do verdadeiro conhecimento seriam capazes de ter intuições importantes. O desafio, portanto, reside em dissolver a incompatibilidade entre a virtude e o poder político porque é isso que se configura num problema:

c'est alors seulement qu'on verra ce que peuvent la vertu, la science et l'autorité animées d'une noble émulation et travaillant de concert à la félicité du Genre-humain. Mais tant que la puissance sera seule d'un côté; les lumières et la sagesse seules d'un autre; les savans penseront rarement de grandes choses, les Princes en feront plus rarement de belles, et les Peuples continueront d'être vils, corrompus et malheureux.¹⁷⁴

A missão de efetuar essa coesão no interior da ordem civil, Rousseau a endereça aos príncipes e às academias. Os primeiros devem convencer-se da importância que representa poder contar com a colaboração dos mais sábios entre seus cidadãos, por meio de seus ensinamentos. É apazível que os indivíduos dotados de verdadeiros talentos para as atividades do espírito saiam de sua condição marginal, e possam ter o privilégio de disseminar os seus conhecimentos com garantias e proteção.¹⁷⁵ Essa, provavelmente, é a maior expectativa guardada por estes, pois é o modo como eles podem ser úteis à sociedade. Argumenta

¹⁷³ Starobinski, Jean. *La transparence et l'obstacle*. p.47-48.

¹⁷⁴ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. p.30.

¹⁷⁵ "Rousseau constate un phénomène fondamental propre à la création philosophique des XVIIe et XVIIIe siècles: les grandes philosophes ne sortent pas des écoles et des structures sociales officielles; ce sont marginaux"(Namer, Gérard. *Rousseau sociologue de la connaissance*. Paris: Klincksieck, 1978. p.122). "Os intelectuais das luzes, de maneiras diversas, trabalham como os seus antecessores da Renascença e do século XVII quase sempre fora dos quadros universitários. O maior monumento à informação científica e humanística do período, a Enciclopédia diderotiana, reuniu alguns membros das academias de ciência e de letras, mas foi ignorada ou perseguida pelos mestres do Quartier latin"(Romano, Roberto. *Universidade; entre as luzes e nossos dias*. In.: Dória, Francisco Antonio (Coord.) *A crise da Universidade*. Rio de Janeiro: Revan, 1998. p.23).

Francis Imbert: "si les Rois ne dédaignaient pas 'd'admettre dans leurs conseils les gens les plus capables de bien conseiller', alors, l'ensemble de la société pourrait bénéficier des apports conjugués de compétences philosophiques-scientifiques et politiques".¹⁷⁶ Imbert complementa dizendo que por meio dessa medida surge a possibilidade de se remodelar a sociedade atual, aproximando-a da instituição marcada pela legitimidade. Desta forma, se "pourrait alors se développer une société plus juste, plus 'rationnelle' mais pour autant, pas encore légitime!...La légitimité ne se réalise qu'au moment où le Peuple entre en scène comme Souverain, tel est, sans aucun doute, le 'remède radical'".¹⁷⁷

Neste esforço para salvaguardar a virtude, Rousseau, em certa medida, por cortesia aos príncipes e aos acadêmicos, elogia as academias de letras, "ces sages institutions affermies (...) et imitées par tous les Rois de l'Europe".¹⁷⁸ Para ele, essas instituições representam o instrumento adequado para se conter o impulso dos letrados. Com a proposição de temas capazes de reavivar a virtude, elas podem impulsionar os homens de letras a lançarem luzes úteis à sociedade, e, da mesma forma, possuem as condições para fazer com que eles sejam dignos de suas próprias glórias. Tais instituições, "serviront du moins de frein aux gens de Lettres, qui tous aspirant à l'honneur d'être admis dans les Académies, veilleront sur eux-mêmes, et tâcheront de s'en rendre dignes par des ouvrages utiles et des mœurs irréprochables".¹⁷⁹

Apesar de ser tão enfático ao diagnosticar os males que as ciências e as artes trouxeram aos costumes, Rousseau não as considera nocivas em si

¹⁷⁶ Imbert, Francis. *Contradiction et altération chez J.-J. Rousseau*. p.177-178.

¹⁷⁷ _____. *op. cit.* p.178.

¹⁷⁸ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. p.26. "Rousseau en appelle aux princes et aux académies (par politesse sans doute envers l'Académie de Dijon) mais derrière la courtoisie de certaines formules, on perçoit nettement le vœu d'un retour à l'unité, d'un réveil de la confiance, d'une communication reconquise. Alors, rien de ce que les hommes ont pensé et inventé ne serait rejeté, tout serait repris dans le bonheur d'une vie réconciliée"(Starobinski, Jean. *La transparence et l'obstacle*.p.48).

¹⁷⁹ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. p.26.

mesmas, e admite que o seu cultivo é indicado para um contingente de pessoas privilegiadas pela natureza. Tais indivíduos, de índole peculiar, possuem a habilidade natural que os deixa em condições de se ocupar com a atividade científica e especulativa, sem precisar contar com o acompanhamento de mestres. Eles dispensam, invariavelmente, o auxílio alheio na abertura de seus caminhos.

Il n'a point fallu de maîtres à ceux que la nature destinoit à faire des disciples. Les Verulams, les Descartes et les Newtons, ces Precepteurs du Genre-humain n'en ont point eu eux-mêmes, et quels guides les eussent conduits jusqu'où leur vaste genie les a portés? Des Maîtres ordinaires n'auroient pu que retrecir leur entendement en le resserrant dans l'étroite capacité du leur: C'est par les premiers obstacles qu'ils ont appris à faire des efforts, et qu'ils se sent exercés à franchir l'espace immense qu'ils ont parcouru. S'il faut permettre à quelques hommes de se livrer à l'étude des Sciences et des Arts, ce n'est qu'à ceux qui se sentiront la force de marcher seuls sur leurs traces, et de les devancer: C'est à ce petit nombre qu'il appartient d'élever des monumens à la gloire de l'esprit humain.¹⁸⁰

O filósofo, definitivamente, partilha a idéia de que a natureza imprime em cada homem o gênio e a destreza para desempenhar alguma atividade útil à sociedade. Deste modo, tem-se os que receberam a habilidade para seguir a carreira no mundo das letras, e outros que foram destinados para diferentes atividades práticas. Em *La Nouvelle Heloise* ele diz, a propósito, que todo homem é dono de uma virtude de caráter natural, e possui seu lugar reservado na ordem mais abrangente do todo. O autor das coisas delegou ao homem somente a incumbência e o desafio de realizar a descoberta do seu natural. Resta-lhe, posteriormente, o trabalho de realizar seu aperfeiçoamento e seu desenvolvimento pleno:

outre la constitution commune à l'espece chacun apporte en naissant un temperament particulier qui détermine son génie et son caractere, et qu'il ne s'agit ni de changer ni de contraindre, mais de former et de perfectionner. Tous les caracteres sont bons et sains en eux-mêmes, selon M. de Wolmar: Il n'y a point, dit-il, d'erreurs dans la nature. Tous les vices qu'on impute au naturel sont l'effet des mauvaises formes qu'il a reçues. Il n'y a point de scélérat dont les penchans mieux dirigés n'eussent produit de grandes vertus. Il n'y a point d'exprit faux dont on n'eut tiré des talents utiles en le prenant d'un certain biais, comme ces figures difformes et monstrueuses qu'on rend belles et bien proportionnées en les mettant à leur point de vue. Tout concourt au bien commun dans le système universel. Tout homme a

¹⁸⁰ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. p.29.

sa place assignée dans le meilleur ordre des choses, il s'agit de trouver cette place et de ne pas pervertir cet ordre.¹⁸¹

No visão de Rousseau, o homem é uma pequena partícula do universo, que tem o seu fluxo regido por movimentos absolutamente coordenados. Subordinando-se à esta ordem eterna, ele deve aceitar seu destino, porque é rigorosamente um contra-senso desobedecer a legislação da natureza.¹⁸²

Henri Gouhier afirma que o discurso elaborado por Rousseau, permite que se compreenda que as ciências e as artes não são maléficas em si mesmas, não possuem a tendência de corromper os costumes e que o mal consiste no fato delas provirem dos vícios dos homens.¹⁸³ No entanto, como mostra a *Dernière réponse à Bordes*, nem todos são viciados, pois existem homens, como Sócrates, por exemplo, que são dotados de grandes virtudes e constituem-se em inteligências superiores e o cultivo das luzes por parte de pessoas desta natureza não traz nenhum problema, não acarreta mal de espécie alguma.

Si des intelligences célestes cultivoient les sciences, il n'en résulteroit que du bien, j'en dis autant des grands hommes, qui sont faits pour guider les autres. Socrates, sçavant et vertueux fut l'honneur de l'humanité; mais les vices des hommes vulgaires empoisonnent les plus sublimes connaissances et les rendent pernicieuses aux Nations (...). Si nul autre que Socrate ne se fût piqué de Philosophie à Athènes, le sang d'un juste n'eût point crié vengeance contre la patrie des Sciences et des Arts.¹⁸⁴

Na *Lettre à Voltaire du 10 septembre 1755* Rousseau afirma ser interessante os verdadeiros sábios orientarem os homens, porém, é uma

¹⁸¹ Rousseau, Jean Jacques. *La Nouvelle Héloïse*. p.563.

¹⁸² Uma idéia semelhante em relação a virtude natural tinha sido desenvolvida por Sêneca. No fragmento seguinte ele destaca que não há sentido no homem forçar o seu natural: "Isócrates arrancou com viva força Éforo do forum quando se convenceu de que este era mais indicado para escrever história. Jamais um talento que se força produz o que se esperava; e forçar a natureza é sempre inútil! (...). Devemos avaliar nossas próprias empresas e colocar na balança nossas forças e nossos projetos. Com efeito, devemos sentir-nos sempre superiores à tarefa que realizamos: um fardo desproporcionado só pode esmagar quem o carrega"(Sêneca, L.A. *De la tranquillité de l'ame*. p.672. Tradução Brasileira de Giulio Davide Leoni. São Paulo: Nova Cultural, 1988. p. 203).

¹⁸³ Cf. Gouhier, Henri. *Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*. p.178.

¹⁸⁴ Rousseau, Jean Jacques. *Dernière réponse à Bordes*. p.72-73.

transgressão a humanidade inteira fazer papel de conselheiro. Cada indivíduo é recomendado para uma atividade específica e tem o seu papel a cumprir na sociedade. Isto não advém, de forma alguma, do arbítrio, pois quem realiza tal prescrição é a natureza.

Convenez-en, Monsieur; s'il est bon que de grands Genies instruisent les hommes, il faut que le vulgaire reçoive leurs instructions: si chacun se mêle d'en donner, que les voudra recevoir? Les boiteux, dit Montaigne, sont mal propres aux exercices du corps, et aux exercices de l'esprit les ames boiteuses.¹⁸⁵

No *Discours sur les sciences et les arts* não são eximidos e poupados da crítica os vulgarizadores da filosofia, os comentadores de segunda ordem, que surgem prolíficos na França do século XVIII. Esta classe de intelectuais, na ótica de Rousseau, empenha-se em facilitar o acesso de todos à filosofia, e, em decorrência disso, muitos que não são talhados para cultivá-la seriamente, encontram a oportunidade para promover sua disseminação. Tem-se, então, o manuseio inadequado dos textos, do qual resulta a sua completa deterioração. Em resumo, Rousseau considera o auxílio dos comentadores dispensável para os homens que a natureza destinou à obtenção de êxito na carreira das letras.

Que penserons-nous de ces Compileurs d'ouvrages qui ont indiscretement brisé la porte des Sciences et introduit dans leur Sanctuaire une populace indigne d'en approcher; tandis qu'il seroit à souhaiter que tous ceux qui ne pouvoient avancer loin dans la carrière des Lettres, eussent été rebuttés dès l'entrée, et se fussent jetés dans des Arts utiles à la société. Tel qui sera toute sa vie un mauvais versificateur, un Geomètre subalterne, seroit peut-être devenu un grand fabricant d'étoffes.¹⁸⁶

Por intermédio da *Dernière réponse* de Rousseau a Bordes conclui-se não ser recomendável que o povo, na sua totalidade, se entregue à atividade científica,

¹⁸⁵ Rousseau, Jean Jacques. *Lette à Voltaire du 10 septembre 1755*. p.227.

¹⁸⁶ _____. *Discours sur les sciences et les arts*. p.29. Palissot ao formular suas asserções contra os planos da Enciclopédia diderotiana não poupa os "philosophes", como critica também o dogmatismo dos homens vinculados a igreja. Os primeiros, em seu entender, no intuito de abrirem as portas do conhecimento de caráter científico para o povo todo, trabalham com idéias já elaboradas, não consultam as verdadeiras fontes, e simplificam todas as questões, fazendo o papel de sábios pela metade. Para este comentário de Palissot, aqui parafraseado, veja-se: Romano, Roberto. *Silêncio e ruído*, p.36.

porque notadamente, há pessoas dotadas pela natureza para realizar essa atividade. "J'ai déjà dit cent fois qu'il est bon qu'il y ait des Philosophes, pourvû que le Peuple ne se mêle pas de l'être".¹⁸⁷ Rousseau defende aqui a idéia do conhecimento científico enquanto propriedade de uma minoria dotada de grandes méritos naturais. Deste modo, ele se revela contrário, ilustrativamente, ao pensamento de Diderot, assumido depois por Condorcet, para o qual a ciência deve ser familiar a todos, pois é o conhecimento que possibilita a instauração definitiva da liberdade e que permite a existência de moralidade social.¹⁸⁸

5- A VIA DE ACESSO À ORDEM ETERNA

Os termos conclusivos do *Discours* premiado em Dijon indicam que a ordem prescrita pela natureza, apresenta-se ao homem por meio do movimento que ele realiza de retorno a si mesmo, porém, o dado originário é descoberto pelo indivíduo num esforço não ancorado na razão. A natureza é tomada por Rousseau como sinônimo de sentimento interior, o que se deprende de várias passagens de seu último trabalho, a saber, as *Rêveries du promeneur solitaire*. Mas, na *Lettre* endereçada a Jacob Vernet, publicada em 1758, tem-se, antecipadamente, o testemunho de que essa idéia, presente em seu pensamento, deve ser compreendida realmente a partir dos sentimentos. Nesta carta, o filósofo escreve:

¹⁸⁷ Rousseau, Jean Jacques. *Dernière réponse à Bordes*. p.78.

¹⁸⁸ Diderot dedicou-se, como se sabe, à empreitada de popularizar a ciência. Como parte de sua meta, a pedido da rainha da Rússia, Catarina II, elaborou um projeto de educação do qual resultou o *Plano de uma universidade para o governo da Rússia*. No juízo de Romano, seus trabalhos se "inseriram num quadro mais amplo, ao mesmo tempo político e científico, a crítica do saber dominante pelo despotismo real. Neste plano [plano de uma universidade], as academias da Europa e da França em particular, ao definir parâmetros epistemológicos estritos, efetivavam a reserva de mercado de trabalho para uma elite a serviço do Estado absolutista. Diderot, d'Alembert, com sua crítica aos despotismos de um modelo científico, unem-se à grande democratização das ciências, movimento que se inicia na Renascença e se interrompe na contra-revolução termidoriana" (Romano, Roberto. *Universidade; entre as luzes e nossos dias*. In.: Dória, Francisco Antonio (Coord.) *A crise da universidade*. p.33).

"J'ai donc laissé là la raison, et j'ai consulté la nature, c'est-à-dire le sentiment intérieur qui dirige ma croyance indépendamment de ma raison".¹⁸⁹

Para Rousseau, os sentimentos são a medida da interioridade do homem, e é por seu intermédio, que se traduz a dimensão mais profunda e autêntica do ser humano. O contato com esta instância da natureza do homem, como indica Gerd Bornheim, possibilita o resgate do seu ser em toda a pureza e simplicidade: "a partir desta interioridade podemos compreender a natureza, e uma natureza isenta ainda da mácula de mãos humanas, estranha e anterior à cultura, e de uma pureza divina e que nos pode revelar o absoluto".¹⁹⁰

Rousseau, pelo fato de considerar que o homem deve viver de acordo com a natureza e pensar que o sentimento interior é o dado mais primitivo e mais arraigado no âmago de seu ser, o evoca como guia do indivíduo na vida civilizada. Para ele, o cultivo da razão tende a afastar o homem de sua verdadeira natureza, e por isso, na passagem final do primeiro *Discours*, recomenda que se realize a suspensão do juízo e do raciocínio. Pelo seu ponto de vista, esta é a maneira adequada do indivíduo não se perder e não se perpetuar definitivamente fora de si mesmo. Na referida passagem escreve Rousseau:

o vertu! Science sublime des ames simples, faut-il donc tant de peines et d'appareil pour te connoître? Tes principes ne sont-ils pas gravés dans tous les coeurs, et ne suffit-il pas pour apprendre les Loix de rentrer en soi-même et d'écouter la voix de sa conscience dans le

¹⁸⁹ Rousseau, Jean Jacques. *Lettre à Jacob Vernes du 18 fevrière 1758*. In.: *Lettres philosophiques*. p.54. "Em Descartes, como na filosofia que dele derivou, a interioridade esgota-se em uma dimensão racionalista, expressa no 'cogito', e os filósofos fazem a análise da razão, estudam a razão e o conhecimento racional. A interioridade de Rousseau é bem outra, pois para ele interioridade é sinônimo de sentimento, e este é considerado superior à razão" (Bornheim, Gerd. *Aspectos filosóficos do romantismo*. Porto Alegre: Instituto Estadual do Livro, 1959. p. 24).

¹⁹⁰ Bornheim, Gerd. *Aspectos filosóficos do romantismo*. p.24.

silence des passions? Voilà la véritable Philosophie, sachons nous en contenter.¹⁹¹

Por meio da abstração e dos esforços pautados na razão, o homem é encaminhado, portanto, para fora de si próprio e por esse motivo, essa não é a saída para a construção da verdadeira filosofia pois a que nos dá acesso às verdadeiras leis da natureza, encontra sua sedimentação com o retorno do indivíduo à interioridade. Perseguindo essa via, e alcançando a natureza real, o homem tem efetivas possibilidades de alcançar sua perfeita autonomia.

Desde o seu primeiro ato expressivo enquanto filósofo, Rousseau demonstra fidelidade à idéia de que não é pela ampliação do saber, nem pelo desenvolvimento geral das potências intelectivas, que o homem alcança sua melhor sorte no mundo civilizado. O *Discours sur les sciences et les arts* denuncia sua perplexidade diante dos abusos da razão, das procuras vãs, e do afastamento do homem de sua pureza e simplicidade original.

O postulado imperativo, pelo qual se detecta a exigência de que o indivíduo retorne à interioridade e reconheça a voz de sua consciência, devido a sua notada infalibilidade, contém o núcleo fundamental da ética de Rousseau, sendo exposto em diversos textos surgidos após a publicação do primeiro *Discours*. A referência à realidade desta força interior, de natureza infalível, capaz de livrar-nos de todo infortúnio, é encontrada, inicialmente, no fragmento seguinte de suas observações dirigidas ao rei da Polônia: "Nous avons un guide intérieur, bien plus infallible que tous les livres, et qui ne nous abandonne jamais dans le besoin. C'en seroit assez

¹⁹¹ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. p.30. Esta fórmula cara ao pensador genebrino, como diz Derathé em *Le rationalisme de Rousseau* (p.27.), é encontrada por Charles-Edwin Vaughan igualmente em Diderot no artigo 'direito natural', publicado na *Encyclopédie*, como se observa em *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*. Nesta obra, o autor apresenta o fragmento que segue do texto do "philosophe": "La volonté générale est dans chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passion sur ce que l'homme peut exiger de son semblable, et sur ce que son semblable est en droit d'exiger de lui" (Vaughan, Charles-Edwin. *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*. Cambridge, 1915. T.I. p.432).

pour nous conduire innocemment, si nous voulions l'écouter toujours".¹⁹²

No trecho acima, a referência se dirige à *sã* consciência, colocada como caminho para a redenção na carta em homenagem à República de Genebra que serve de introdução ao *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*. Nessa, mais uma vez, o filósofo delega à razão uma importância secundária, insiste na idéia de que o indivíduo precisa reconhecer o clamor da sua consciência. Tem-se o testemunho disso em sua lacônica afirmação: "Je vous conjure de rentrer tous au fond de vôte Coeur et de consulter la voix secrette de votre conscience."¹⁹³

Contrário, em larga medida, à civilização e os seus "progressos", Rousseau rompe com a valorização do intelecto como era subsistente em seu tempo e ao procurar construir o seu próprio caminho, assenta nos sentimentos a fonte e o esteio da moralidade. Ele exige, finalmente, que o indivíduo oriente sua conduta e seus atos de modo absoluto por esta sua força interior. Nas páginas do *Émile* se identifica a referência de que os sentimentos reconhecidamente antecedem o pensamento no trabalho, e nos movimentos naturais, da consciência individual:

Nous sentons avant de conoitre (...). Les actes de la conscience ne sont pas des jugemens, mais de 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.¹⁹⁴

Cassirer afirma que desse esforço de Rousseau para superar o espírito lógico-matemático de seu século e do anterior, o qual reduzia o homem a um simples mecanismo, resulta a descoberta da essência da natureza humana pois

¹⁹² Rousseau, Jean Jacques. *Observations (Réponse à Stanislas)*. p.42. "La conscience chez Rousseau prévient la réflexion et permet d'arriver par une sorte d'intuition au résultat auquel la raison pourrait nous conduire par la voie de la réflexion" (Derathé, Robert. *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948. p.79).

¹⁹³ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*. Oeuvres Complètes, Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, T.III. p.116.

¹⁹⁴ _____. *Émile ou de l'éducation*. p.599.

essa se revela pelos sentimentos que se apresentam como a sua dimensão mais profunda. Recorrendo a eles, o ser humano tem a oportunidade de recobrar a boa direção e alcançar sua completa autonomia. Os sentimentos possuem o caráter de uma razão prática, e ao atender aos seus apelos o homem assume os preceitos definidores do ideal de conduta, habilitando-se, assim, a conduzir-se retamente. Na interpretação de Cassirer:

o sentimento é doravante posto bem além da 'impressão' passiva e bem acima da simples percepção sensível; ele engloba a atividade pura do julgamento, da avaliação, e da tomada de posição. Somente desta forma ele ascendeu ao lugar central que ocupa no conjunto das potências da alma.¹⁹⁵

Rousseau chama o homem à consciência na expectativa de que ele atue livre de toda a determinação exterior. Como sugere Lebrun, Rousseau almeja ver o indivíduo, constituindo-se em soberano e para tanto, exige que ele se subordine estritamente à lei. Esta é a forma de "échapper à l'emprise de quelque homme que ce soit, faire s'effacer jusqu'à l'ombre du Maître".¹⁹⁶ Nesse movimento de retorno a si mesmo, ele aprende intuitivamente o sentimento presente nas entranhas de seu ser, o qual tem a forma de uma norma objetiva, de uma lei moral. O sentimento assemelha-se, pois, como já dissemos anteriormente, a uma razão prática. Mondolfo sustenta, de um modo semelhante a Cassirer, que tal sentimento é capaz de preservar-se enquanto fundamento da moral uma vez que ele vai além das manifestações e inclinações subjetivas: "este sentimento (...), como já foi dito, se eleva à visão universalista da personalidade e, por isso, se torna capaz de inspirar a lei antes que a máxima particularista e de conduzir a intuição da humanidade como fim em si e do reino dos fins".¹⁹⁷

¹⁹⁵ Cassirer, Ernst. *Le problème Jean Jacques Rousseau*. Paris: Hachette, 1987. p.102.

¹⁹⁶ Lebrun, Gérard. "Contrat social ou marché du dupes?" *Revista Manuscrito*, nº 2, 1980. p.34. "Ce que Rousseau nous propose de reconstruire, c'est bien la Cité 'au sens qui s'est effacé chez les modernes'[C.S.pléiade.T.I, p.361], celle que Hegel va appeler sous peu 'la Cité éthique'. C'est d'elle qu'il a besoin, et de son affectivité compacte, pour exorciser le Maître sans que la Loi soit ressentie comme un nouveau despote"(idem. p.32-33).

¹⁹⁷ Mondolfo, Rodolfo. *Rousseau y la consciencia moderna*. p.111.

No desenvolvimento preliminar de sua ética, Kant toma este sentimento como seu sustentáculo. Ele o discerne de supostas manifestações particularistas e isoladas¹⁹⁸, e, além disso, não o considera como inverso aos atos de ordem racional. Não é por acaso que Kant, após ler o *Contrat social*, de modo paciente e exaustivo, definiu Rousseau como o Newton da moral. Para o filósofo de Königsberg:

Newton foi o primeiro a ver a ordem e a regularidade unidas à perfeita simplicidade onde, antes dele, não se descortinavam senão desordem e confusa diversidade: e, desde então, os cometas deslocam-se em trajetórias geométricas. Rousseau foi o primeiro a descobrir, sob a diversidade das formas convencionais, a natureza profundamente escondida do homem e a lei secreta segundo a qual suas observações justificam a providência.¹⁹⁹

Cassirer, em *Kant, vida y doctrina*, comenta esta nota do pensador alemão acerca de Rousseau. Segundo Kant, enquanto Newton descobriu a lei que governa o curso dos astros, ele investigou e estabeleceu a norma objetiva das inclinações e atos humanos. Com Rousseau, Kant passou a entender que a verdadeira liberdade se efetiva pela destruição dos vínculos do homem com as determinações advindas do mundo externo, e isto acontece no momento em que ele retorna à natureza, isto é, à interioridade. Conforme Cassirer:

assim como Newton o havia ajudado a interpretar o fenômeno do universo, Rousseau indicasse o caminho para chegar a uma interpretação mais profunda do 'noumenon' da liberdade. (soube compreendê-la partindo de seu verdadeiro centro, da idéia da liberdade, que era a idéia central de sua própria vida).²⁰⁰

Na "Profession de foi du vicaire savoyard", Rousseau explora mais pacientemente os enunciados dos dois *Discours*, relativos ao primado da consciência nos atos mentais ou espirituais do indivíduo. Nesse trabalho, ele a toma

¹⁹⁸ "Au sentiment admis comme principe de la morale il conférait une portée universelle ou un objet universel. Il distinguait le sentiment (das sentiment) des sentiments particuliers tels que la sympathie, et il définissait la faculté qu'à l'homme de ne pouvoir juger le particulier que dans l'universel" (Delbos, Victor. "Rousseau et Kant". *Revue de Métaphysique et de Morale*. T. XX, n° 01, 1912. p.438-439).

¹⁹⁹ Kant, Emmanuel. *Remarques touchant les observations sur les sentiment du beau et du sublime*. Paris: Vrin, 1994. p.140. Tradução Brasileira de Álvaro Cabral.

²⁰⁰ Cassirer, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1968. p.112.

novamente como uma força inextinguível, de natureza eminentemente divina, e a define como guia mais seguro que a razão na perfeita conduta da vida. Rousseau, como citado nos desenvolvimentos precedentes, retira a razão do lugar de fundamento da moral. Apesar de reconhecer toda sua importância, ele pensa que é a consciência, o sentimento interior, que rege a conduta humana de forma conveniente. Ao contrário da razão, essa força é de natureza infalível, e suas diretrizes permitem ao homem o seu triunfo definitivo porque é por seu intermédio, que ele alcança o restabelecimento de sua harmonia com a sabedoria eterna:

conscience, conscience! Instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre; juge infallible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu; c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle, et d'une raison sans principe.²⁰¹

Derathé afirma que Rousseau constrói uma teoria inovadora submetendo a razão à direção da consciência. Ele identifica esta luz interior do indivíduo com a voz da natureza e aposta piamente na sua infalibilidade. O filósofo faz da razão uma faculdade subalterna que não pode ficar abandonada a si mesma sob pena de extraviar-se, porque é a consciência, ou o sentimento interior, que lhe dita as regras, e que de certa forma a ilumina.

Le sentiment intérieur, c'est la voix de la nature ou de la conscience, qui ramène la raison dans le chemin de la vérité et l'empêche de s'égarer. Abandonnée à elle-même, la raison risque de se corrompre et d'engendrer les pires sophismes. C'est le sentiment intérieur qui sert de règle à l'entendement sain et de principe à la droite raison. Il ne s'agit donc plus ici

²⁰¹ Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*. p. 600-601. "Il est donc au fond des âmes 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"(idem,p.598).

des bornes de la raison, mais bien de la subordination de la raison au sentiment intérieur.²⁰²

Nos desenvolvimentos de *La Nouvelle Héloïse*, Rousseau, seguindo sua orientação inicial, põe de lado os argumentos sutis e especiosos e concebe que se o homem dependesse unicamente da razão, há muito tempo já teria perecido. Nesse livro, ao reiterar que o indivíduo deve reconhecer sua luz interior e absorvê-la como seu precioso guia, Rousseau afronta outra vez o esforço de reflexão, desqualificando a potencialidade dos argumentos, e os desconsidera como via para atingir-se o sumo bem. Em resumo, a rota da reflexão e dos argumentos contribuem para o aviltamento da virtude, pois conduzem o indivíduo para fora de si mesmo, e auxiliam decisivamente na sua desnaturação. Rousseau escreve:

Je ne te rappellerai point tous ces argumens subtils que tu m'as toi-même appris à mépriser, qui remplissent tant de livres et n'ont jamais fait un honnête homme. Ah! ces tristes raisonneurs! quels doux ravissemens leurs coeurs n'ont jamais sentis ni donnés! Laisse, mon ami, ces vains moralistes, et rentre au fond de ton ame: c'est là que tu retrouveras toujours la source de ce feu sacré qui nous embrase tant de fois de l'amour des sublimes vertus; c'est là que tu verras ce simulacre éternel du vrai beau dont la contemplation nous anime d'un saint enthousiasme, et que nos passions souillent sans cesse sans pouvoir jamais l'effacer.²⁰³

Um contato preconcebido do leitor com os escritos de Rousseau pode trazer como consequência sua exclusão do rol de filósofos que representam as "lumières". Ele coloca de fato em questão o dogmatismo dos racionalistas que não se perguntam sobre os limites da razão e não cogitam pensar na sua falibilidade. Porém, Rousseau não se faz estranho ao projeto de seu século, pois não deixa de trabalhar com vistas à emancipação e autonomia humana, sendo que o estudo

²⁰² Derathé, Robert. *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*. p.73. Eis um importante comentário de Derathé inserido no apêndice do presente livro: "Rousseau affirme que la conscience est un sentiment, il veut surtout dire qu'elle ne résulte pas de la réflexion, car elle est pour lui une donnée primitive, une connaissance immédiate, une véritable intuition. Rousseau a tenu à désigner la conscience par le terme de sentiment pour bien souligner le caractère immédiat de la connaissance qu'elle implique, par opposition au raisonnement. Mais cela n'exclut nullement que la conscience renferme des éléments rationnels, qu'elle soit elle-même en un sens raison" (idem. p.188).

²⁰³ Rousseau, Jean Jacques. *La Nouvelle Héloïse*. p.223

atento de suas idéias permite se captar o reflexo da consciência própria do homem moderno.²⁰⁴

Considerando-se especificamente os seus postulados éticos, não é convincente julgá-lo “irracionalista”, em termos absolutos, pois diversos de seus textos testemunham que ele não considera a razão como elemento dispensável na conduta correta da vida. A razão condenada e depreciada por ele não é a tomada em si mesma, assim como ele não tem por objetivo detratar as ciências e as artes em si mesmas. Para Rousseau, tal faculdade, como é saída das mãos da natureza, constitui-se num dom divino, numa força absolutamente sã e irrepreensível, e por isso mesmo, ele a elege, associada à luz da consciência ou do sentimento interior, como guia do homem no âmbito da vida civilizada. O fundamento desta nossa interpretação encontra seu ponto de apoio em *La Nouvelle Héloïse* em cujo texto o filósofo enaltece a mencionada potência do espírito. Essa congratulação, todavia, é realizada ao lado de uma reticência quanto aos seus abusos, que é o que se coloca de fato como um problema em seu pensamento. Segundo Rousseau:

Le coeur nous trompe en mille manières et n'agit que par un principe toujours suspect; mais la raison n'a d'autre fin que ce qui est bien; ses règles sont sûres, claires, faciles dans la conduite de la vie, et jamais elle ne s'égare que dans d'inutiles spéculations qui ne sont pas faites pour elle.²⁰⁵

Derathé deixa entender que Rousseau condena o uso inadequado da razão, reivindicando que o homem não exceda os seus limites naturais e que evite de ser levado e corrompido pelas suas paixões. Rousseau não efetua, pois, uma condenação absoluta da referida potência do espírito: “c'est à nous qu'il appartient

²⁰⁴ “Rousseau (...) est préoccupé d'élever l'homme au bien universel et de le faire participer volontairement à un 'ordre intellectuel' qui logiquement ne peut être conçu que par la raison”(Derathé, Robert. *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*. p.136). “Ce que Rousseau condamne dans les textes d'apparence antirationaliste c'est en réalité la philosophie des lumières, et tous ceux qui, comme les encyclopédistes, ne voient de salut pour l'homme que dans le progrès des connoissances”(idem, p.176). “Pour Rousseau la raison reste un guide sûr dans son usage pratique, tandis qu'elle risque des égarer dans son fonction speculative lorsqu'elle s'aventure au delà de ses limites naturelles”(idem, p.177).

²⁰⁵ Rousseau, Jean Jacques. *La Nouvelle Héloïse*. p.370.

de faire un bon usage de notre raison en évitant de la faire sortir de ses limites naturelles et de la laisser corrompre par les passions".²⁰⁶

Rousseau subordina a razão ao sentimento interior, em primeiro lugar, pelo fato de ser ele que a preserva ilesa. Por outra parte, o filósofo pensa que a razão não possui poder sobre a nossa vontade, sendo o homem, no seu ponto de vista, conduzido primitivamente pelo impulso do seu mencionado sentimento de cunho interior. Em síntese, escreve Derathé: "est donc le sentiment intérieur qui empêche les hommes d'abuser de leur raison et en ce sens il est la condition du bon usage de la raison. Supprimons le sentiment intérieur et il n'y a plus droite ou saine raison chez l'homme".²⁰⁷ Não obstante, Rousseau não descarta a razão e, de forma alguma, vê esta faculdade e a consciência como potências rivais. O sentimento interior tem o importante papel de servir-lhe de guia e de a conduzir ao caminho da verdade, porém, a razão é imprescindível porque depende dela o desenvolvimento da consciência no homem. Isto significa, conforme Derathé, que ambas se prestam um serviço mútuo: "elles sont inséparables, car si la conscience ne peut se développer chez l'homme sans les lumières de la raison, en revanche celle-ci ne peut se maintenir saine que par la présence en nous de la conscience".²⁰⁸

A *Nouvelle Héloïse*, com efeito, indica que seguir a voz interior não significa se deixar levar pelas inclinações, pelos desejos efêmeros, capazes de gerarem o terror em virtude do arrependimento, da culpa, e do remorso. Para Rousseau, a conduta moral, plenamente adequada às regras da natureza, revela a perfeita sintonia do homem com o seu dever:

²⁰⁶ Derathé, Robert. *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*. p.158.

²⁰⁷ _____. op. cit. p.72.

²⁰⁸ _____. op. cit. p.134. "C'est sur la célèbre théorie de la conscience que l'on s'appuie en général pour faire de Rousseau un apologiste du sentiment. C'est là en effet que l'on trouve sous la plume de Rousseau les formules si souvent citées où il paraît condamner l'usage de la raison, trop sujette à s'égarer [a referência aqui é a Pierre Maurice- Masson]"(idem, p.74). "Rousseau retire à la raison la direction de notre conduite pour la confier au sentiment. C'est ainsi que l'on interprète les plus souvent la pensée de Rousseau, classé de ce fait parmi les détracteurs de la raison et les apologistes du sentiment"(idem, p.75).

mais celui qui reconnoit et sert le pere commun des hommes se croit une plus haute destination; l'ardeur de la remplir anime son zele, et suivant une regle plus sûre que ses penchans, il sait faire le bien qui lui coûte, et sacrifier les desirs de son coeur à la loi du devoir.²⁰⁹

Rousseau afirma que o indivíduo, enquanto ser moral, é passível de fazer sua vontade pautar-se por seus princípios. Ele possui o discernimento de suas diferentes possibilidades de escolha, tem a percepção da variedade de opções que possui. Contudo, é a consciência que o torna apto para livrar-se dos excessos, porque o previne, efetivamente, de suas paixões e de seus erros, fontes de todo seu infortúnio. O fragmento abaixo, extraído do romance supracitado, coloca as potências racionais subjetivas novamente em segundo plano e é interessante notar a referência de Rousseau em relação à força da chama interior, assim como a indicação acerca de sua permanente resistência.

Je le vois, je le sens; la main secourable qui m'a conduite à travers les ténèbres est celle qui leve à mes yeux le voile de l'erreur et me rend à moi malgré moi-même. La voix secrète qui ne cessoit de murmurer au fond de mon coeur s'élève et tonne avec plus de force au moment où j'étois prête à périr.²¹⁰

A quebra de harmonia com a natureza acontece quando o indivíduo reluta em escutar, ou ousa a ficar indiferente, à voz de sua consciência, pois tal transgressão produz, sobremaneira, o desconforto e impõe sobre o indivíduo o peso da culpa e do remorso. A providência eterna previne a desordem pelo temor que ele possui de sofrer o assalto destes sentimentos terríveis e torturantes. No trecho seguinte, Júlia revela-se grata à sabedoria eterna que a protege e a impede da triste queda e da corrupção moral. A força que vibra no seu coração a eleva e a afasta habilmente do infortúnio e da dilaceração.

L'auteur de toute vérité n'a point souffert que je sortisse de sa présence coupable d'un vil parjure, et prévenant mon crime par mes remords il m'a montré l'abîme où j'allois me précipiter. Providence éternelle, qui fais ramper l'insecte et rouler les cieux, tu veilles sur la

²⁰⁹ Rousseau, Jean Jacques. *La Nouvelle Héloïse*. p.363.

²¹⁰ _____. op. cit. p.356.

moindre de tes oeuvres! Tu me rappelles au bien que tu m'as fait aimer, daigne accepter d'un coeur épuré par tes soins l'hommage que toi seule rends digne de t'être offert!²¹¹

Sintonizado com os ditames da natureza, o ser humano afasta-se da turbulência e garante, pois, o bem-estar e a felicidade, sentido maior de sua existência.

6- O MÉTODO E O ESTILO LITERÁRIO

Nota-se que muito das dificuldades para entender a filosofia de Rousseau se deve ao seu método de exposição e ao seu estilo literário, e por isso far-se-á, neste momento, algumas observações sobre este aspecto de sua obra, com o propósito de alertar o leitor para a peculiaridade que a envolve. Na esfera do estilo literário, com efeito, é manifestado todo o gênio criador de Rousseau, pois, se no plano dos conceitos ele resigna-se muito mais a dar vida a idéias que encontram suas fontes no passado, na órbita da escrita dispõe-se a edificar um estilo próprio e original.²¹² Não concordando com os padrões convencionais da escrita sistemática, Rousseau, em primeiro lugar, dá muita importância à harmonia, em matéria de estilo, como se observa pelo trecho que segue da carta endereçada a Rey, seu editor. Isto o faz protagonista de uma novidade no mundo literário de sua época: "l'harmonie me paraît d'une si grande importance en fait de style que je la mets immédiatement a près la clarté, même avant la correction".²¹³

Analisando-se com atenção a estratégia usada por Rousseau na edificação de suas idéias, vê-se a primazia concedida à espontaneidade no seu processo de estruturação, pois ele se revela fiel ao propósito de criar uma linguagem liberta de

²¹¹ Rousseau, Jean Jacques. *La Nouvelle Héloïse*. p.356.

²¹² Eis o que afirma Cassirer a respeito dos iluministas: "estudando as obras dos mais famosos e influentes autores, somos surpreendidos pelo fato de nelas se não encontrar qualquer teoria completamente nova. As mesmas idéias são repetidas constantemente - e essas idéias não foram criadas pelo século XVIII. Rousseau gosta de fazer paradoxos, mas quando se trata de política, a sua linguagem é diferente e muito sóbria. Na sua concepção do fim e método da filosofia política, na sua doutrina dos inalienáveis direitos do homem, é difícil encontrar qualquer coisa que não tenha paralelo e modelo nos livros de Locke, Grotius e Pufendorf" (Cassirer, Ernst. *O mito do Estado*. Tradução Brasileira de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1976. p.193-194).

²¹³ Rousseau, Jean Jacques. *Lettre à Rey du 08 juillet 1758*. citado por Bensoussan, D. *L'unité chez Jean Jacques Rousseau; une quête de l'impossible*. Paris: A.G. Nizet, 1977. p.144.

quaisquer regras.²¹⁴ O fragmento abaixo, retirado dos *Ébauches des Confessions*, talvez seja o texto que melhor ilustre o sentido radical de seu procedimento em matéria de estilo:

Je prends donc mon parti sur le style comme sur les choses. Je ne m'attacherai point à le rendre uniforme; j'aurai toujours celui qui me viendra, j'en changerai selon mon humeur sans scrupule, je dirai chaque chose comme je la sens, comme je la vois, sans recherche, sans gêne, sans m'embarrasser de la bigarrure. En me livrant à la fois au souvenir de l'impression reçue et au sentiment présent je peindrai doublement l'état de mon âme, savoir au moment où l'événement m'est arrivé et au moment où je l'ai décrit, mon style inégal et naturel, tantôt rapide et tantôt diffus, tantôt sage et tantôt fou, tantôt grave et tantôt gai fera lui-même partie de mon histoire.²¹⁵

Rousseau declara-se avesso ao espírito de sistema cultivado pelos grandes filósofos metafísicos e expressa desta forma um lugar-comum de sua época. De modo particular, ele opta por registrar o que conserva arraigado em sua interioridade pela via da manifestação livre e espontânea, em consonância com os reclamos de sua consciência.²¹⁶ Como consequência desta decisão, ou como causa de um método próprio de pensar, e também por um modo particular de interpretar as coisas, sua filosofia veicula com insistência teses inusitadas e, às vezes, marcadas pelo mais perfeito antagonismo. Em função disto, ela mantém-se propensa a receber uma variedade significativa de apreciações, por parte de seus leitores, umas bem diferenciadas das outras. O pensador de Genebra, autor bastante peculiar, não projetou para si o ideal de vir a ser um grande e autêntico filósofo,

²¹⁴ "Se havia algo acerca do qual estivessem de acordo as pessoas da época em seu juízo sobre Rousseau, era em que todos viam nele o campeão na luta contra a tirania da regra"(Cassirer, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. p.110).

²¹⁵ Rousseau, Jean Jacques. *Fragments autobiographiques; ébauches des Confessions*. Oeuvres Complètes, Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959, T.I. p.1154.

²¹⁶ "Chez Jean-Jacques, c'est le 'sentiment intérieur', c'est la 'conscience' qui sont les héritiers de quelques-une des fonctions du Dieu de la théologie traditionnelle. Par conséquent, la véracité de la narration s'accomplira au regard du sentiment intime, dans l'instantanéité de l'émotion communiquée à l'écriture. A l'allocation d'un destinataire transcendant se substituera le phatos de l'expression fidèle; on ne s'étonnera donc pas de voir Rousseau reprendre à Montaigne et aux épistoliers latins le 'quic quid in buccam venit', pour lui attribuer, cette fois, une valeur quasi ontologique: la spontanéité de l'écriture, calquée en principe sur la spontanéité du sentiment actuel (lequel se donne comme une émotion ancienne revécue) assure l'absolue authenticité de la narration. Le style, au dire même de Rousseau, prend dès lors une importance qui ne se limite plus à la seule mise en oeuvre du langage, à la seule recherche technique des effets: il devient emphatiquement 'auto-référentiel', il prétend renvoyer inmanquablement à la vérité 'intérieure' de l'auteur"(Starobinski, Jean. *L'oeil vivant II: la relation critique*. Paris: Éditions Gallimard, 1970. p.95).

tanto que, no final de sua trajetória, inclusive, chegou a negar que tenha feito realmente filosofia. As palavras com as quais inicia a sua "Profession de foi du vigaire savoyard" são importantes para se compreender o propósito geral que o move, na sua condição de homem de letras. Eis como se coloca diante dos seus leitores, e do mundo de seu tempo, e o que solicita dos mesmos:

Mon enfant, n'attendez de moi ni des discours savans, ni de profonds raisonnemens: Je ne suis pas un grand philosophe, et je me soucie peu de l'être. Mais j'ai quelquefois du bon sens et j'aime toujours la vérité. 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 coeur. Consultez le vôtre durant mon discours: c'est tout ce que je vous demande.²¹⁷

Por seus termos fica bem claro que não é sua meta querer dar conta da substância última do universo.

Nesse plano, Burgelin afirma que Rousseau estrutura um sistema de dicotomias, porque toma enquanto móvel de seus experimentos mentais o expediente de pensar por contrastes. Tendo em conta essa assertiva, não se trata mais de um problema apenas de estilo, mas da apropriação de um certo método de raciocínio. Escreve o referido comentador: "ce n'est pas pour lui un simple procédé de style: les notions s'offrent à lui en couples d'opposés: bonté, méchanceté; être, paraître; liberté, esclavage; nature, société. Ce qui souvent reste pour nous distinction devient contradiction et lutte."²¹⁸

Rousseau, de sua parte, não preserva a crença de que seja problemático ser paradoxal enquanto homem e escritor e ressalta que os paradoxos, além de imprescindíveis, são elementos que marcam presença no percurso de uma reflexão. O problema real e concreto, para ele, reside no indivíduo pactuar e contribuir com a proliferação de preconceitos. Eis a maneira como se expressa no *Émile*: "lecteurs vulgaires, pardonnez-moi mes paradoxes. Il en faut faire quand on réfléchit, et quoi

²¹⁷ Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*. p.565-566.

²¹⁸ Burgelin, Pierre. *La philosophie de l'existence de Jean Jacques Rousseau*. 2ª édition. Paris: Vrin, 1973. p.02.

que vous puissiez dire, j'aime mieux être homme à paradoxes qu'homme à préjugés".²¹⁹

Em diversos trabalhos, Rousseau mostra-se decepcionado com a leitura que muitos estudiosos fizeram de seus livros. Na *Lettre écrite de la montagne* ele admite que uma obra de reflexão contém, de fato, muitos sentidos, todavia, julga que seus adversários imprimiram a seus trabalhos fórmulas contrárias aos seus verdadeiros pensamentos:

mais dans un Livre de raisonnement, combien de sens divers ne peut pas avoir la même proposition selon la manière dont l'Auteur l'emploie et dont il la fait envisager? Il n'y a peut-être pas une de celles qu'on m'impute à laquelle au lieu où je l'ai mise la page qui précède ou celle qui suit ne serve de réponse, et que je n'aye prise en un sens différent de celui que lui donnent mes accusateurs.²²⁰

Na *Lettre à Christophe de Beaumont* o filósofo refere-se a seu fiel acordo com certas máximas e certos princípios bem definidos, e, além disso, na passagem subsequente, frisa que sempre foi uma intenção pura que o moveu:

J'ai écrit sur divers sujets, mais toujours dans les mêmes principes: toujours la même morale, la même croyance, les mêmes maximes, et, si l'on veut, les mêmes opinions. Cependant on a porté des jugemens opposés de mes livres, ou plutôt, de l'Auteur de mes

²¹⁹ Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*. p.323.

²²⁰ _____. *Lettre écrite de la montagne*. Oeuvres Complètes, Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, T.III. p.708. Rousseau é um destacado representante do pensamento moderno. Porém, ao que tudo indica, a afirmação seguinte de Ribeiro dos Santos não vale para ele: "em certas fases da sua história sonhou a filosofia com a instauração de uma gramática e de um dicionário do pensamento em que estivessem definidos o sentido próprio de cada conceito e as correspondências e regras de relação possíveis entre todos os conceitos fundamentais. É esse um dos objetivos que perpassam a filosofia moderna e no qual se empenham alguns dos seus mais destacados representantes, fossem eles de orientação empirista ou racionalista" (Ribeiro dos Santos, Leonel. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*, p.27).

livres; parce qu'on m'a jugé sur les matieres que j'ai traitées, bien plus que sur mes sentimens.²²¹

Em *La Nouvelle Héloïse* Rousseau indica que não é dono da verdade, e afirma ter cometido muito erros, em diversas ocasiões, mas complementa dizendo que nunca deixou de considerar, em suas investidas, as direções morais de sua consciência. Notadamente, o filósofo percorre o seu caminho com a pretensão de encontrar a verdade, sem assentar os seus juízos numa intenção desagregadora e maldosa:

J'ai vécu et je meurs dans la communion protestante qui tire son unique regle de l'Ecriture Sainte et de la raison; mon coeur a toujours confirmé ce que prononçoit ma bouche (...); j'ai toujours cherché sincerement ce qui étoit conforme à la gloire de Dieu et à la vérité. J'ai pu me tromper dans ma recherche; je n'ai pas l'orgueil de penser avoir eu toujours raison; j'ai peut-être eu toujours tort; mais mon intention a toujours été pure, et j'ai toujours cru ce que je disois croire.²²²

Desde o século XVIII a filosofia de Rousseau é objeto de polêmica, pois é, efetivamente, pouco moldada para trazer o consenso entre seus leitores. Muitas das controvérsias por ela promovidas se justificam pelos intencionais paradoxos e também pela incompletude dos raciocínios do filósofo. Louis Proal tentando perseguir a lógica de tal pensamento concluiu:

On peut dire de Rousseau: c'est une chaos d'idées éloquentes contradictoire. Il est toujours sincère, mais sur un grand nombre de questions il a des opinions différentes; il ne dit que ce qu'il pense, mais ce qu'il pense est souvent le contraire de ce qu'il a déjà écrit; il a des opinions successives, différentes, contradictoires...On pourrait faire un livre intitulé:

²²¹ Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*. p.928.

²²² _____. *La Nouvelle Héloïse*. p.714. O contentamento de si mesmo é uma noção que ocupa um lugar central na filosofia de Rousseau. Este ganho se apresenta como a maior recompensa do ato virtuoso. Nas *Lettres morales* escreve o filósofo: "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 à se plaire avec soi"(Rousseau, Jean Jacques. *Lettres morales*. p.1116).

Rousseau réfuté par lui-même, en divisant chaque page en deux collones, où le pour et le contre seraient exposés.²²³

Comentando a filosofia de Rousseau, d'Alembert reconhece que ele não poupa os paradoxos, no entanto, o "philosophe" sugere que tal sistema não se reduz a um emaranhado de idéias soltas e destituídas de sentido. Ele nota a intenção unívoca que o permeia e, ademais, identifica o plano lógico e racional que o norteia e o perpassa do começo ao fim. Eis as suas palavras dirigidas ao filósofo de Genebra:

Senhor, o caráter da filosofia de V. Sa é de ser firme em sua marcha. Postos os princípios, as conseqüências são o que podem ser, tanto pior para nós se são desagradáveis; mas, por mais que elas o sejam, nunca são o bastante para obrigar V. Sa a reconsiderar os princípios. Muito longe de temer as objeções que poderiam fazer contra os paradoxos. V. Sa se antecipa a essas objeções respondendo a elas com novos paradoxos. Parece-me ver em V. Sa, e a comparação sem dúvida não o ofenderá, aquele intrépido chefe dos reformadores, que para se defender de uma heresia propunha outra mais grave, que começou atacando as indulgências e acabou abolindo a missa.²²⁴

Kant contribui significativamente com suas observações em relação ao método e a escrita de Rousseau. Ele via-se como um estudioso que sentia toda a sede de conhecimento que podia sentir um homem, e afirma, que foi Rousseau, quem o alertou para o fato de que não reside nisto estritamente o valor total do ser humano. Pelo contato com seus escritos, Kant se deu conta, em primeiro lugar, do que é a humanidade do homem. Rousseau o remeteu à sua interioridade, e o levou de encontro ao sentimento natural e originário pelo qual o indivíduo aprende a si mesmo e, discernindo o bem do mal, descobre a regra definidora do ideal de conduta. Rousseau, com efeito, teve o mérito de libertá-lo definitivamente da superestimação intelectualista que concede crédito somente à pura reflexão. Eis

²²³ Proal, Louis. *La psychologie de J.-J. Rousseau*. Paris: Félix Alcan, 1930. p.292. Beaulavon refuta Proal lembrando-nos de que as contradições de Rousseau restringem-se ao plano verbal: "à moins d'admettre que les écrits de Rousseau ne soient qu'incohérence et pure extravagance, force nous et bien de l'en croire quand il assure que ses contradictions sont verbales, et de chercher, en distinguant les sens divers qu'il donne aux mêmes mots, à pénétrer jusqu'à sa vraie pensée" (Beaulavon, Georges. "La philosophie de J.-J. Rousseau et l'esprit cartésien". *Revue de Métaphysique et de Morale*. p.334-335).

²²⁴ Alembert, Jean Lerond d'. *Carta a Jean Jacques Rousseau*. Tradução Brasileira de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Editora da Unicamp, 1993. p.164.

uma parte das palavras do filósofo de Königsberg impressas nas suas *Anotações* as quais foram editadas em 1764, ou seja, dois anos após a publicação do *Émile* e do *Contrat social*:

Eu sou por gosto um estudioso. Sinto toda a sede de conhecer, o desejo inquieto de estender meu saber, ou ainda a satisfação de todo o progresso a cumprir. Houve um tempo onde eu sonhava que tudo isto constituía a honra da humanidade, e desprezei o povo, que é ignorante de tudo. Foi Rousseau quem me abriu os olhos. Esta ilusória vantagem desapareceu: aprendi a honrar os homens e me consideraria muito mais inútil que o mais humilde obreiro se não crêsse que esta consideração pode influir a todos os demais um valor para instaurar os direitos da humanidade.²²⁵

Kant sentiu muito encanto pelo estilo literário de Rousseau. Conta-se que ele costumava fazer diariamente uma caminhada vespertina, no local onde morava, sempre na mesma hora, e que no transcurso de 1762, teria chocado os seus vizinhos, ao cessar de fazer esses seus passeios habituais, e o rompimento desta sua rotina cotidiana foi atribuído à leitura do *Émile*, que recebera da França. Lendo Rousseau, pacientemente, Kant colheu a lógica profunda de seu pensamento, e captou seu caráter pertinente e sua substancialidade, e pôde notar que, por detrás da aparente desordem daquelas idéias, subsistia uma perfeita unidade, pois elas obedeciam a um plano racional bem definido, vinculado a um conjunto de noções e princípios estabelecidos previamente. Tal convivência com os textos de Rousseau o convenceu de que para julgá-lo somente com a razão seria necessário lê-lo atentamente, várias vezes, antes de chegar a uma conclusão definitiva, pois apenas desta maneira, seria possível bem interpretá-lo. No texto seguinte, extraído das *Anotações*, Kant declara a si mesmo: "Necessito ler e reler Rousseau até que não me cative a beleza da expressão e eu possa analisá-lo todo com a razão somente".²²⁶

²²⁵ Kant, Emmanuel. *Remarques touchant les observations sur le sentiment du beau et du sublime*. p.127-128). Conforme Brigitte Georget: "l'aveu que Kant fait ici n'est pas la reconnaissance des découvertes intellectuelles que lui a ouvertes Rousseau: c'est la confession de l'impact moral qu'eut sur lui cette pensée et de la transformation de la manière de voir, de sentir, de se conduire... autant que de penser, qui en résulte pour lui"(Georget, Brigitte. *Note à Remarques*. p.128).

²²⁶ Kant, Emmanuel. *Remarques touchant les observations*. p.114-115.

Na sequência deste seu escrito, Kant afirma que não é apenas o encanto estético das obras de Rousseau o único fator que atrapalha a análise fria e serena de seus conteúdos, pois quem enfrenta as suas idéias com propósito sério, deve estar atento para não enleiar-se também nas tramas não menos perigosas de sua dialética. Para Kant, o genebrino, além de veicular teses absurdamente contrastantes, abusa de sua habilidade literária e utiliza, de modo ímpar, o recurso da retórica e da eloquência:

a primeira impressão que extrai das obras de Jean Jacques Rousseau um leitor que não recorra a elas somente por distração e passa-tempo, é a de que se encontram nele uma extraordinária agudeza de espírito, o nobre brio do gênio e uma alma sensível em um grau tão alto como quem sabe não tenham dado juntos em nenhum outro escritor de nenhuma época nem de nenhum povo. A impressão seguinte é a de espanto ante idéias tão estranhas e tão absurdas, tão contrapostas a todo o usual que este autor sustenta e que chega um a presumir que só expõe para poder demonstrar seu talento extraordinário e a força mágica de sua eloquência e para parecer como um homem original que, com suas novidades cativadoras e desconcertantes, se destaca por sobre todos os seus rivais no campo do gênio.²²⁷

Cassirer, seguindo as pegadas de Kant, mais recentemente destaca que Rousseau de fato não edifica uma filosofia nos moldes dos grandes sistemas metafísicos, e, aliás, segundo este autor, tal procedimento rígido nem é próprio dos pensadores franceses, no século XVIII. Rousseau, notadamente, move-se de maneira solta e flexível na construção de suas idéias, e sem arquitetar um sistema rigoroso e plenamente ordenado, e sem expor os seus conteúdos doutrinários na forma dogmática, apresenta-se como um filósofo lúcido, profundo e sobretudo coerente. Para Cassirer, isto é passível de ser captado, e percebido perfeitamente, contanto que se efetue uma leitura acurada e cuidadosa de seus escritos mais importantes.

Ses idées ont entre elles une cohésion bien plus rigoureuse et une connexion bien plus intime que la forme d'un exposé toujours lâche, et décousu sous bien des rapports, ne permet, à première vue, de l'apercevoir. Elles reposent sur un fonds solide, même si ce fonds n'est pas exclusivement logique, même s'il n'est pas possible de le dissocier des convictions morales et religieuses de Rousseau, de son sentiment de la nature et de son sentiment original de la vie. De l'unité de ces convictions et de l'unité de ce sentiment découle, il me semble, cette unité de sa pensée que j'ai affirmé et essayé de démontrer à l'aide de ses

²²⁷ Kant, Emmanuel. *Remarques touchant les observations*. p.127.

oeuvres. Et même la forme de ses oeuvres ne contredit pas cette unité, autant que j'en peux juger.²²⁸

Depreende-se das afirmações de Cassirer que o pensamento de Rousseau é tributário de convicções sólidas e profundas do autor e isto é o que lhe concede sofisticação e coesão. Em suma, Cassirer, assim como Kant, sustenta que tal pensamento para ser bem interpretado requer estudo cuidadoso, porque essa é a única forma de não se enleiar nos seus paradoxos e captar seu verdadeiro teor e substancialidade.

²²⁸ Cassirer, Ernst. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, citado por Starobinski, Jean. *Préface de Le problème Jean-Jacques*. Paris. Hachette, 1987. p. iv. No apêndice de *Le rationalisme de J.-J. Rousseau* Robert Derathé afirma: "l'étude de M. Cassirer représente le plus vigoureux effort de synthèse entrepris jusqu'ici pour saisir la pensée de Rousseau dans son ensemble et en montrer la cohésion profonde. Pour M. Cassirer, l'oeuvre de Rousseau est un édifice solide dont la clé de voûte est le Contrat social; l'idée de loi forme la base de tout le système"(Derathé, Robert. *Le rationalisme de J.-J. Rousseau* (supra - apêndice). p.185). George Pire tem uma opinião semelhante a Cassirer: "l'oeuvre de Rousseau n'est pas caractérisée par cette incohérence que lui prêtent ses détracteurs; au contraire elle constitue une remarquable unité"(Pire, Georges. "De l'influence de Sénèque sur les théories pédagogiques de J.-J. Rousseau". *Revue de Métaphysique et de Morale*. p.63). Gustave Lanson vai por esta mesma linha de interpretação: "on voit comment les chefs-d'oeuvre de Rousseau s'attachent aussi fortement à la personne de leur auteur. On ne s'attendrait pas que cette oeuvre si une, si logique, si ramassée en un petit nombre de principes, fût transcription d'une vie si éparse, si aventureuse, si agitée; et cela est pourtant"(Lanson Gustave. *Histoire de la littérature française*. Paris: Hachette, 1966. p.785).

II- A NATUREZA DO HOMEM NO QUADRO DAS PRIMEIRAS ÉPOCAS

1. O PROBLEMA MORAL: CENTRO DE IRRADIAÇÃO DAS IDÉIAS

O *Discours sur les sciences et les arts* apresenta, no começo de sua primeira parte, um elogio caloroso de Rousseau ao restabelecimento e aos progressos das ciências e das artes no mundo moderno. Todavia, simultaneamente ao forte aplauso de todas essas maravilhas do conhecimento, o texto afirma que muito mais importante e muito mais difícil do que se conhecer o universo, no seu âmbito físico, é: "rentrer en soi pour y étudier l'homme et connoître sa nature, ses devoirs et sa fin".²²⁹ Nesta passagem do *Discours*, Rousseau admite que o empreendimento realmente salutar e digno de reverência consiste no estudo do homem; ou, melhor dizendo, consiste no homem conhecer a si mesmo.

O argumento sintético do primeiro *Discours* que ressalta a relevância do conhecimento da natureza humana é retomado por Rousseau no prefácio do *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Nesta obra, o autor genebrino reitera que o mencionado saber é o mais importante de todos, entretanto, dado o seu grau de dificuldade, ele encontra-se num estado de desenvolvimento precário e incipiente: "la plus utile et la moins avancée de toutes les connoissances humaines me paroît être celle de l'homme, et j'ose dire que la seule inscription du Temple de Delphes contenoit un Precepte plus important et plus difficile que tous les gros Livres des Moralistes".²³⁰

O preceito socrático do "conhece-te a ti mesmo" propõe a execução de algo extremamente complicado. O que justifica, efetivamente, esta dificuldade para se resgatar a essência do homem, ultrapassando os limites da aparência?

²²⁹ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. p.06. Em relação a este enunciado comparativo de Rousseau que põe o conhecimento do universo num plano secundário Goldschmidt se pronuncia da seguinte maneira: "cette opposition (...) s'inspire directement du socratisme, dépréciant, en faveur de la connaissance de soi, les vaines recherches météorologiques, tel qu'il trouve son expression classique au début des *Mémoires* - Xénophon, I, I, parágrafo 11-12 -" (Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique*. p.48-49).

²³⁰ _____. *Discours sur l'inégalité*. p.122.

Henri Gouhier comenta que os progressos realizados pelo ser humano ao longo dos tempos, acarretaram o estabelecimento de um conflito evidenciado pela oposição entre a natureza e a história, pois o homem, ao cultivar-se e edificar a civilização, afastou-se de sua condição primitiva, e aprender-se no presente tal qual é implica retomar uma realidade inexoravelmente perdida.

Toute philosophie du «connais-toi» est une invitation à chercher ce qui cache l'homme à lui-même pour l'amener à se connaître tel qu'il est.

Le «connais-toi» socratique suppose une difficulté de se connaître qui trouve son explication dans l'histoire: l'homme est devenu autre qu'il n'est; une fois encore, devenir s'oppose à être; mais le devenir est ici celui de l'homme et il s'oppose à l'être de l'homme: en d'autres termes, c'est l'histoire qui s'oppose à la nature.²³¹

Nas suas *Lettres morales* Rousseau lamenta a precariedade do saber que se revela de maior utilidade, sem dar referência, no entanto, ao caráter árduo de sua efetivação: "malheureusement, ce qui nous est précisément le moins connu est ce qu'il nous importe le plus de connoître savoir l'homme".²³² Os *Dialogues de Rousseau juge de Jean-Jacques*, por outra parte, testemunham que a felicidade humana na sociedade requer que se consiga "distinguer la réalité de l'apparence, et l'homme de la nature de l'homme factice et fantastique que nos institutions et nos préjugés lui ont substitué".²³³

Retome-se a leitura do *Discours sur l'inégalité*. Qual o significado deste trabalho para Rousseau? No livro VIII das *Confessions* ele afirma que se trata de um de seus escritos melhor elaborado, cujo propósito fundamental consiste em levar adiante as suas idéias iniciais: "est un de mes bons écrits (où) je commençai de mettre à découvert mes principes un peu plus que je n'avais fait jusqu'alors".²³⁴ Tal trabalho revela-se como um novo esforço de meditação sobre a natureza do homem e sua vocação, nele persistindo a passagem dos mesmos princípios teóricos expostos no primeiro *Discours*. Mas, como afirma a *Lettre à*

²³¹ Gouhier, Henri. *Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*. p.12.

²³² Rousseau, Jean Jacques. *Lettres morales*. p.1092.

²³³ _____. *Rousseau juge de Jean Jacques*. p.728.

²³⁴ _____. *Les confessions*. p.388.

Usteri, Rousseau muda um pouco de atitude e assume o papel de verdadeiro filósofo: "os princípios que havia estabelecido como orador em meu Discurso Sobre as Ciências, eu os examinei como filósofo no Discurso Sobre a Desigualdade", escreve Rousseau.²³⁵

Os principais intérpretes de seu pensamento não possuem uma idéia convergente acerca da significação última do *Discours sur l'inégalité*.²³⁶ Todavia, eles reconhecem a presença de uma substancial argumentação antropológica edificada a partir do interesse do autor em investigar a essência da natureza humana.

No *Émile ou de l'éducation* Rousseau manifesta o mesmo cuidado acerca do conhecimento do homem esboçado rapidamente nas páginas dos dois *Discours*. Neste livro, porém, utilizando-se de um outro procedimento metodológico, o filósofo realiza, como mostra Nguyen, uma ampliação do seu pensamento antropológico, não fechando os olhos para o quadro em que se encontra mergulhada a espécie humana no tempo presente. Ele dispõe-se a realizar um estudo da condição de existência do ser humano, levando em conta o seu estado na esfera de sua vida prática.

Le projet de Rousseau dans l'*Émile*, c'est de chercher à connaître l'homme dans sa réalité essentielle par la voie d'une expérience imaginaire de l'éducation.

L'*Émile* est bien un traité d'anthropologie ou, pour reprendre les termes mêmes de l'auteur, un «étude de la condition humaine».²³⁷

²³⁵ Rousseau, Jean Jacques. *Lettre à Usteri*. citado por Mondolfo, Rodolfo. *Rousseau y la consciencia moderna*. p.15

²³⁶ "Le second Discours est une théodicée" (Starobinski, Jean. *J.-J. Rousseau; la transparence et l'obstacle*. p.346). "Le second Discours en dépit des apparences, n'est pas un récit historique (...) mais un ouvrage de droit naturel" (Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique*. p.639). "Le premier Discours était un traité de morale. Le deuxième est une oeuvre politique, qui place d'emblée Rousseau dans la lignée des grands penseurs politiques" (Leclerc, Jean-Louis. *Introduction à J.-J. Rousseau. De l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Éditions Sociales, 1965. p.31).

²³⁷ Nguyen, Vinh-De. "Du Discours sur l'inégalité à *Émile*: le parcours anthropologique de Rousseau". *Philosophiques*, Quebec, Vol.XV, nº 02, 1988. p.416 e 418.

Pelo fato de considerar a existência de um vínculo inexorável entre moral e política, Rousseau reluta em tomar ambas esferas separadamente. Em se tratando de uma pesquisa antropológica, ele julga equivocado aprender o homem isoladamente apenas: "il faut étudier la société par les hommes, et les hommes par la société: ceux qui voudront traiter séparément la politique et la morale, n'entendront jamais rien à aucune des deux".²³⁸

O comentário de Vinh-De Nguyen em relação à antropologia de Rousseau é importante, pois mostra, em primeiro lugar, que o *Émile* soluciona a problemática levantada pelo filósofo no prefácio do *Discours sur l'inégalité*.²³⁹ Deste modo, o segundo *Discours* tem as suas limitações, enquanto discurso antropológico, e, em função disso, ele deve ser relativizado e não pode ser assumido enquanto fundamento definitivo de todo o sistema. Neste trabalho, ao investigar o homem, considerando-o enquanto espécie, o filósofo abre apenas uma perspectiva, a qual não coincide naturalmente com a do *Émile*, dado a diversidade do procedimento metodológico. Infere Nguyen:

Dire que l'*Émile* représente la solution du problème de l'anthropologie rousseauiste, c'est s'obliger à reconnaître la particularité, donc les limites de l'anthropologie du *Second Discours*. À la lumière des remarques précédentes, il nous semble permis d'affirmer que, dans la recherche passionnée de la nature humaine de Rousseau, ce *Discours* ne représente qu'un aspect et n'offre qu'une perspective. Déjà dans ce discours, il a suggéré à ses lecteurs de ne pas prendre cette oeuvre pour son discours anthropologique fondamental et définitif.²⁴⁰

As considerações de Rousseau acerca do estudo da natureza humana conduzem o leitor ao entendimento de que este é, realmente, objeto próprio e essencial de seu trabalho de investigação. Todavia, é importante assinalar que

²³⁸ Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*, p. 524. No livro IX das *Confessions* Rousseau afirma que desde o momento em que ele projetou as primeiras idéias de suas *Institutions politiques* suas: "vues s'étoient beaucoup étendues par l'étude historique de la morale. J'avois vu que tout tenoit radicalement à la politique, et que, de quelque façon qu'on s'y prit, aucun peuple ne seroit jamais que ce que la nature de son Gouvernement le feroit être"(Rousseau, Jean Jacques. *Les confessions*, p.404).

²³⁹ Eis a problemática: "quelles expériences seroient nécessaires pour parvenir à connoître l'homme naturel; et quels sont les moyens de faire ces expériences au sein de la société?"(Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*, p.123-124).

²⁴⁰ Nguyen, Vinh-De. "Du Discours sur l'inégalité à l'*Émile*". *Philosophiques*, p.419.

seu ideal não é apenas a fundação de um saber antropológico e que, na verdade, a fonte de sua meditação filosófica, o núcleo de onde ela irradia, é a moral.

O conceito de homem natural do segundo *Discours* tem seus limites, como sugere Nguyen. No entanto, como as pretensões no presente estudo consistem em melhor compreender o sentido da crítica que Rousseau desenvolve à moral, basta reconstruir a genealogia do mal realizada pelo filósofo no referido texto.

O que estimula Rousseau ao desenvolvimento de sua reflexão sobre o homem? O que justifica o seu interesse de aprendê-lo no seu estado de pura natureza? Rousseau conserva, basicamente, a idéia de que a natureza, durante o período que precede a intervenção do homem, guarda uma ordem na qual não cabe a desarmonia e a perversão. Tal pensamento encontra sua expressão sintética no começo do livro I do *Émile*:

tout est bien, sortant des mains de l'auteur des choses: tout dégénère entre les mains de l'homme. Il force une terre à nourrir les productions d'une autre; un arbre à porter les fruits d'un autre. Il mêle et confond les climats, les élémens, les saisons. Il mutile son chien, son cheval, son esclave. Il bouleverse tout, il défigure tout: il aime la difformité, les monstres. Il ne veut rien tel que l'a fait la nature, pas même l'homme; il le faut dresser pour lui comme un cheval de manège; il le faut contourner à sa mode comme un arbre de son jardin.²⁴¹

Este texto indica que o rompimento no curso natural das coisas provoca a desordem da natureza e que o homem é culpado por isto, já que esta ruptura é engendrada pelas suas próprias mãos. Ele, no seu estado originário, é um ser em perfeita harmonia; é uma criatura boa que ama, de forma incondicional, a ordem e a justiça, todavia, o próprio homem sofre com as transformações contínuas da natureza. Estas forçam a organização da sociedade, e a vida em grupo o transforma num ser corrompido, desde o momento em que incorpora um novo ser. A *Deuxième Lettre à Malesherbes* afirma: "l'homme est bon

²⁴¹ Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*. p.245.

naturellement et (...) c'est par ces institutions seules que les hommes deviennent méchants".²⁴²

De acordo com a assertiva de Rousseau, os vícios atribuídos ao coração do homem não nascem com ele, mas são advindos de sua quebra de harmonia com a natureza, pois esta o coloca a funcionar retamente: ela lhe dá os meios para satisfazer as suas parcas necessidades, e alcançar a sua preservação, sem trazer-lhe qualquer prejuízo. A *Lettre à Christophe de Beaumont* na qual Rousseau defende-se das acusações de impiedade e irreligião, motivadas pelas teses impressas no *Émile*, sintetiza os princípios centrais de sua filosofia moral. Esta carta defende que não existe originariamente perversão no universo, dado que a natureza não comporta em si mesma deformidade e imperfeição. Pelas suas mãos tudo caminha para o bem, visto que seus movimentos se caracterizam, efetivamente, por serem sempre retos.

Le principe fondamental de tout morale, sur lequel j'ai raisonné dans tous mes Ecrits, et que j'ai développé dans ce dernier avec tout 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 coeur humain, et que les premiers mouvemens de la nature sont toujours droits. J'ai fait voir que l'unique passion qui naisse avec l'homme, savoir l'amour de soi, est une passion indifférente en elle-même au bien et au mal, qu'elle ne devient bonne ou mauvaise que par accident et selon les circonstances dans lesquelles elle se développe. J'ai montré que tous les vices qu'on impute au coeur humain ne lui sont point naturels; j'ai dit la maniere 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.²⁴³

No *Discours sur l'inégalité*, na qualidade de pensador da moral, Rousseau estabelece como meta, escrever a história dos progressos humanos que, com o passar dos tempos, determinaram a queda do homem, e a sua conseqüente dilaceração, a partir do rompimento com a ordem prescrita pela natureza. Interessa ao filósofo, neste livro, de modo específico, identificar o encadeamento de coisas que aniquilam tal ordem. Esta ruptura levou os homens

²⁴² Rousseau, Jean Jacques. *Lettre à Malesherbes*, p.1136.

²⁴³ _____. *Lettre à Christophe de Beaumont*. Oeuvres Complètes, Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1969, T.IV, p.935-936.

a aceitarem, ao termo de tudo, o acordo político que sela o estado inicial de paz e equilíbrio, e que produz finalmente a escravidão e a dependência mútua.

De quoi s'agit il donc précisément dans ce Discours? De marquer dans le progrès des choses, le moment où le Droit succédant à la Violence, la Nature fut soumise à la Loi; d'expliquer par quel enchaînement de prodiges le fort put se résoudre à servir le foible, et le Peuple à acheter un repos en idée, au prix d'une félicité réelle.²⁴⁴

As passagens introdutórias do *Discours sur l'inégalité* revelam que Rousseau considera de extrema importância o resgate da natureza essencial do homem, assim como o resgate e a apreensão dos alicerces e dos sustentáculos da sociedade civil. Este conhecimento, no seu ponto de vista, fornece as perfeitas condições para se compreender e julgar corretamente o homem em seu estado presente. Rousseau expressa o interesse de descer ao estado de natureza por julgar ser o meio adequado para a resolução do problema do direito natural. Goldschmidt afirma que o filósofo, neste ponto, mostra-se em perfeita concordância com a tradição filosófica. O texto em questão:

isole la description de l'état de nature dans la première partie, au lieu d'inclure dans celle-ci le récit qui s'achève par le pacte.

La première partie du Discours retrouve son accord au moins formel, avec la tradition. «La nécessité de remonter jusqu'à l'état de nature» ne se justifie pas seulement par ses résultats négatifs (et doublement négatifs: la réfutation et l'absence d'une genèse de l'état civil) mais par l'esquisse d'une anthropologie, condition, reconnue par tous, d'une recherche sur le droit naturel.

C'est seulement la nature de l'homme qui peut nous instruire sur le droit naturel. Or c'est là précisément l'exigence proclamée par la tradition: Rousseau, pour sa part, essaiera d'y satisfaire.²⁴⁵

Rousseau, como Grotius, Pufendorf, Locke, Hobbes, dentre outros contratualistas, reconhece a necessidade e a importância de alcançar o verdadeiro estado de natureza. Porém, considera que, esses filósofos mencionados, não obtiveram êxito e não alcançaram a referida meta: "les Philosophes qui ont examiné les fondemens de la société, ont tous senti la

²⁴⁴ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.132.

²⁴⁵ Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique*. p.220 e 221

nécessité de remonter jusqu'à l'état de Nature, mais aucun d'eux n'y est arrivé".²⁴⁶ Rousseau entende que eles efetuaram uma ilusão retrospectiva por se utilizarem de métodos de investigação inadequados. Tais métodos se mostraram falhos, sobretudo, no que tange a sua radicalidade, e, por força disso, eles não puderam aprender o homem natural: "tous, parlant sans cesse de besoin, d'avidité, d'oppression, de desirs, et d'orgueil, ont transporté à l'état de Nature des idées qu'ils avoient prises dans la société; Ils parloient de l'Homme Sauvage et ils peignoient l'homme Civil".²⁴⁷

Derathé afirma que, segundo Rousseau, os citados autores teriam se equivocado quanto ao método de pesquisa, não levando em conta a perfectibilidade no homem, não conseguindo, assim, reconhecer as alterações que a vida em sociedade provoca no ser humano:

au lieu d'étudier l'homme par une méthode «génétique» qui leur aurait permis de «démêler la gradation naturelle de ses sentimens», il ont procédé «analytiquement. Au lieu de prendre l'homme tel qu'il avoient sort des «mains de la nature», ils ont observé les hommes qu'ils avoient sous les yeux, sans se rendre compte que ses hommes avoient été formés par des siècles de civilisation et de vie en société.²⁴⁸

A importância de se resgatar a imagem perdida do homem das primeiras épocas é sublinhada por Rousseau, no entanto, ele entende que se trata de uma tarefa árdua. Em primeiro lugar, a alma humana, seguindo todas as

²⁴⁶ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.132.

²⁴⁷ Idem, ibidem. "Pour le bien connaître [l'homme], il faut savoir démêler la gradation naturelle de ses sentimens et ce n'est point chez les habitans d'une grande ville qu'il faut chercher le premier trait de la nature dans l'empreinte du coeur humain. Ainsi, cette méthode analytique n'offre-t-elle qu'abysses et mystères, où le plus sage comprend le moins"(Rousseau, Jean Jacques. *Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre*. Oeuvres Complètes, Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964. T.III. p.612). Segundo Goldschmidt: "cette méthode analytique, c'est-à-dire, privative, au lieu de remonter à l'état de nature en reste toujours à l'état de société et, au lieu d'atteindre l'homme naturel, nous fait voir seulement un homme civilisé et rendu malheureux, pour avoir été soumis à 'une privation douloureuse' ou, plus exactement, parce qu'on aura transporté un système un être qui ne peut subsister que dans un autre"(Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique*, p.224). Kant diz fazer uso do método analítico: "Rousseau. Ele procede de maneira sintética e parte do homem natural; eu procedo de maneira analítica e parto do homem civilizado"(Kant, Emmanuel. *Remarques touchant les observations*. p.99).

²⁴⁸ Derathé, Robert. *Jean Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. 2ª édition. Paris: Vrin, 1979. p.132.

transformações da natureza, assumiu também uma nova configuração, porém, o conjunto expressivo de grandes revoluções a privaram, sobretudo, de sua beleza e simplicidade original, e hoje ela se encontra pervertida e desfigurada. No texto do segundo *Discours* o filósofo vê a mutação como um processo corruptor e deteriorador e transparece em suas palavras um notável sentimento de dor por aqueles acontecimentos, de certo modo irreparáveis e irreversíveis. Em seus termos:

semblable à la statue de Glaucus que le tems, la mer et les orages avoient tellement défigurée, qu'elle ressembloit moins à un Dieu qu'à une Bête féroce, l'ame humaine altérée au sein de la société par mille causes sans cesse renaissantes, par l'acquisition d'une multitude de connoissances et d'erreurs, par les changemens arrivés à la constitutions des Corps, et par le choc continuel des passions, a, pour ainsi dire, changé d'apparence au point d'être presque méconnoissable.²⁴⁹

Não é uma tarefa simples, por outra parte, identificar no homem do presente sua natureza original, distinguindo-a do que foi incorporado por ele no curso dos tempos, pois o estado de natureza não passa de um postulado especulativo que concede a si mesmo uma história hipotética. Tal estado, portanto, é um estado que não existe mais, e que talvez nunca tenha existido. Rousseau argumenta:

n'est pas une légère entreprise de démêler ce qu'il y a d'originnaire et d'artificiel dans la Nature actuelle de l'homme, et de bien connoître un Etat qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des Notions justes pour bien juger de nôtre état présent.²⁵⁰

Henri Gouhier mostra que o estado de natureza não é uma época histórica, mas uma hipótese de trabalho. Ele, portanto, é um estado a-temporal, sem lugar no espaço físico, não podendo, dessa forma, se encontrar diante de nós, nem em um tempo passado, e muito menos em algum lugar do futuro.

Il s'agit donc de connaître un état dit de nature qui, pratiquement, échappe à toute observation: il ne peut être vu, puisqu'il n'est pas l'«état présent», ni prévu puisque l'«état présent» ne le projette pas comme un à-venir probable, ni ressucité à la façon d'un souvenir, puisque rien ne semble prouver qu'il ait jadis été vécu (...). L'état de nature n'est ni un fait présent, ni un fait futur, ni un fait passé (...). L'état de nature dont

²⁴⁹ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.122.

²⁵⁰ _____. op. cit. p.123.

la connaissance de l'homme présente requiert des «notions justes» n'est ni devant nous ni derrière nous; il n'est le nom ni d'une histoire anticipée ni d'une époque préhistorique: il n'appartient pas à la série des faits qui, même voiles, fissent ou tisseront ou ont tissé la réalité historique: il est, tout simplement, extra-historique. Comme tel il ne relève pas d'un récit mais constitue une hypothèse de travail.²⁵¹

Rousseau afirma que os fatos não atingem a questão da natureza essencial do homem, por isso ele propõe que não sejam considerados. Seu ideal não é perseguir uma verdade histórica, e cometer o mesmo erro dos teóricos jusnaturalistas, mas identificar os princípios efetivos que governam o homem no seu estado de natureza e por esse motivo, recorre à construção de raciocínios hipotéticos. Ele entende que por meio deles se pode identificar uma série de causas e efeitos, bem encadeados, capazes de apresentar uma explicação do mundo tal e qual ele se oferece aos nossos olhos. Esses permitem, por outra parte, a obtenção de noções justas sobre o homem em sua condição originária:

commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question. Il ne faut pas prendre les Recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce Sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnemens hypothétiques et conditionnels; plus propres à éclaircir la Nature des choses qu'à montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos Physiciens sur la formation du Monde.²⁵²

Rousseau, como os demais filósofos contratualistas, é alvo de críticas contundentes na medida em que negligencia os fatos e não faz apelo à história para explicar o advento da sociedade civil. Tal crítica começa, no século XVIII, com David Hume que julga o contrato social uma quimera, e passa depois por Saint-Simon que aprecia o dado hipotético como um postulado dogmático

²⁵¹ Gouhier, Henri. *Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*, p.13.

²⁵² Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*, p.132-133. "Les faits 'ne touchent point à la question' de l'état de nature parce qu'elle n'est pas une question de fait mais relève d'une espèce de géométrie anthropologique: il convient, pour ainsi dire, de dessiner une figure humaine sans consistance historique et, puisqu'il s'agit d'un être humain, c'est un 'être en situation' mais dans une situation-limite par rapport aux situations historiques"(Gouhier, Henri, *Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*, p.15). "Dans l'exorde, les théoriciens du droit naturel (et, implicitement, du droit divin) sont condamnés sévèrement, entant, surtout, qu'ils essaient de justifier l'injustifiable état actuel par des thèses qui, souvent, invoquent l'autorité de l'histoire (...): dans la préface, ils sont seulement critiqués, et en termes plus civils, pour leur anthropologie erronée qui empêche de retrouver l'homme originel"(Goldschmidt, Victor *Anthropologie et politique*, p.113).

análogo à teoria do direito divino, visto que, para este autor, trata-se de uma sublime mistificação.²⁵³ Nessa perspectiva, cuja ênfase recai no apelo à história, encontra-se o apogeu da crítica no pensamento de Marx. Embora este autor encontre em Rousseau a fonte de algumas de suas idéias chave, a partir da crítica que o genebrino desenvolve das desigualdades e das injustiças sociais, e da elaboração da sua teoria da soberania popular²⁵⁴, Marx não o poupa pela sua noção abstrata de homem, e pela sua desconsideração dos conflitos que envolvem os indivíduos, inseridos em seus ambientes concretos de luta pela sobrevivência.

Della Volpe afirma que há um abismo entre o método de Rousseau e o método de Marx. O primeiro apoia-se no seu moralismo humanitário de direito natural, e no seu espiritualismo, enquanto o segundo, adota o materialismo histórico que se pauta pelo critério da luta de classes. Della Volpe reconhece que a estratégia de Rousseau é impotente para entender os homens como seres interdependentes na ordem civil e, por força da natureza, sociais e políticos, cuja sorte permanece ligada inexoravelmente aos acontecimentos da história.

Rousseau liga o valor da pessoa e a sua sorte a uma investida *extra-histórica* (...) e por isso só pode *justificar* uma *solução parcial*, burguesa, do problema de um reconhecimento social, verdadeiramente democrático, dos méritos e necessidades de cada pessoa, dado que o *sacrum-a priori* da pessoa humana só pode justificar um individualismo *abstrato*, exasperado, e conseqüentemente aquele tipo de sociedade semi-anárquica e impotente que é a sociedade burguesa, liberal.²⁵⁵

²⁵³ Cf. Bobbio, Norberto. *Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil, Estado*. Tradução Brasileira de Luiz Sérgio Henriques e Carlos Nelson Coutinho. 2ª ed. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista/ Brasiliense, 1995. p.33.

²⁵⁴ "Mesmo quando o seu contratualismo jusnaturalista esteja liquidado, fica ainda por explicar a sua enorme influência mediante os seus critérios da 'vontade popular soberana', do 'soberano' que 'só pode ser representado por si próprio', etc - sobre o próprio Marx, como se viu, e além disso sobre todo o desenvolvimento histórico do socialismo, desde a comuna de Paris de 70 ao estado socialista (com a sua 'centralidade democrática')" (Della Volpe, Galvano. *Rousseau e Marx; a liberdade igualitária*. Tradução Portuguesa de António José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições Setenta, 1982. p.115).

²⁵⁵ _____, op. cit. p.114.

Na *Crítica ao programa de Gotha* Marx constrói a imagem de Rousseau como um pensador utópico e de inclinação retórica e movido pelo interesse de refutar os autores do referido programa, os lassalianos, pela superficialidade e a inconseqüência de sua atitude, Marx redige o seguinte:

consoante a primeira tese, o trabalho era a fonte de toda a riqueza e de toda a cultura, isto é, sem trabalho, não era possível igualmente a existência de uma sociedade. Agora, inteiramo-nos, opostamente, de que sem a sociedade não pode existir o trabalho útil. Do mesmo modo, teria sido possível dizer-se que o trabalho inútil e inclusive prejudicial à comunidade, só pode converter-se em ramo industrial dentro da sociedade, que só dentro da sociedade pode-se viver do ócio etc, etc, numa palavra, copiar aqui Rousseau inteiramente.²⁵⁶

Della Volpe assinala que Marx ao formular a sua crítica ao pensamento moral e político de Rousseau, comete o exagero de vê-lo enquanto crítico menor da sociedade e causa-lhe mais espanto, perceber que tal julgamento se estende ao próprio *Contrat social*, que é a obra pela qual o genebrino mostrasse como um crítico maior das aberrações e das injustiças sociais verificadas na sociedade.

É evidente que o Rousseau autor do Discurso sobre as Ciências e as artes (...) e de outros textos semelhantes, o Rousseau crítico retórico menor da sociedade, se toma para Marx, no ímpeto literário da sua polémica política, todo o Rousseau, nem mais nem menos; e naturalmente o equívoco de Marx é muito mais singular e notável pelo fato de ocorrer naquela, que, dentre as suas obras, está mais marcada pelo espírito filosófico de Rousseau crítico maior das sociedades e das suas desigualdades e injustiças (...). Uma contradição profunda e inconsciente ao mesmo tempo.²⁵⁷

Não obstante, no término da primeira parte do segundo *Discours*, Rousseau afirma que os citados raciocínios hipotéticos, seguramente, não o

²⁵⁶ Marx, K. *Crítica ao programa de Gotha*. São Paulo: Alfa-Omega. s/d. Vol II. p.210. A respeito das idéias de Marx expostas no presente trabalho escreve Olgária Matos: "Rousseau termina o primeiro livro do Contrato por uma observação que deve servir de base a todo sistema social: ao invés de restaurar a igualdade natural, o pacto social substitui a desigualdade física (natural) pela 'igualdade moral e legítima', ao descartar a desigualdade de 'força ou de gênio', todos se tornam iguais por convenção e de direito: a igualdade jurídica camufla a desigualdade social e econômica das condições reais de existência. É disto que Marx fala na Crítica ao Programa de Gotha"(Matos, Olgária C.F. *Rousseau; uma arqueologia da desigualdade*. São Paulo: M.G. Editores, 1978. p.109).

²⁵⁷ Della Volpe, Galvano. *Rousseau e Marx; a liberdade igualitária*. Tradução Portuguesa de António José Pinto Ribeiro. p.115-116.

encaminham à formulação de meras conjecturas. No seu entendimento, eles representam o meio mais adequado para a descoberta dos princípios, de validade universal e absoluta, que orientam e conduzem os homens nas primeiras épocas do desenvolvimento da humanidade. O filósofo argumenta:

les conséquences que je veux déduire des miennes ne seront point pour cela conjecturales, puisque, sur les principes que je viens d'établir, on ne sauroit former aucun autre système qui ne me fournisse les mêmes résultats, et dont je ne puisse tirer les mêmes conclusions.²⁵⁸

Starobinski comenta que Rousseau, para apreender o homem no estado de natureza, e para tornar-se um historiador, não desce ao começo dos tempos, e não utiliza o recurso da memória. O filósofo, na realidade, volta-se para si mesmo, pois julga que pelo retorno à interioridade é possível vislumbrar o universo procurado. Desta forma, tem-se todas as condições para decifrar as mesmas normas absolutas encontradas pela remissão ao passado longínquo e por meio de tal estratégia, passa a ser desnecessário o retorno às origens reais, e também torna-se dispensável o empreendimento das reconstruções históricas. Escreve Starobinski:

le recours à l'intériorité atteint la même réalité, déchiffre les mêmes normes absolues que l'exploration du passé le plus reculé. Ainsi ce qui était premier dans l'ordre des temps historiques se retrouve comme ce qui est le plus profond dans l'expérience actuelle de Jean-Jacques. La distance historique n'est plus que distance intérieure, et cette distance est bientôt franchie, pour celui qui sait s'abandonner pleinement au sentiment qui s'éveille en lui. Désormais la nature (comme la présence de Dieu pour Saint Augustin), cessant d'être ce qu'il y a de plus lointain derrière nous, s'offre comme ce qui est le plus central en nous.²⁵⁹

Rousseau pretende descobrir a si mesmo, e a noção de natureza, presente em seu pensamento, reiteradamente, deve ser compreendida a partir dos sentimentos. Entretanto, no *Discours sur l'inégalité*, ele efetua a genealogia do mal, tomando sempre aquilo que tem um caráter de universalidade, e que permanece afastado de suas inclinações e pendores subjetivos. Por isto, antes de começar a primeira parte do referido *Discours*, afirma:

²⁵⁸ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.162.

²⁵⁹ Starobinski, Jean. *La transparence et l'obstacle*. p.31.

o Homme, de quelque Contrée que tu sois, quelles que soient tes opinions, écoute: voici ton histoire telle que j'ai cru la lire, non dans les Livres de tes semblables qui sont menteurs, mais dans la Nature qui ne ment jamais. Tout ce qui sera d'elle, sera vrai: Il n'y aura de faux que ce que j'y aurai mêlé du mien sans le vouloir.²⁶⁰

2- A CONSTITUIÇÃO FÍSICA DO HOMEM ORIGINÁRIO

Para empreender o resgate da imagem perdida do homem das primeiras épocas, para efetuar a descrição de sua história e, sobretudo, para caracterizá-lo quanto à sua constituição física, moral e psicológica, que se constitui no móvel fundamental da primeira parte do *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau o supõe tal como é visto estruturado no tempo presente: "marchant à deux pieds, se servant de ses mains comme nous faisons des nôtres, portant ses regards sur toute la Nature, et mesurant des yeux la vaste étendue du ciel".²⁶¹

Na nota anexada a esse ponto do *Discours*, Rousseau afirma que o homem, por força da natureza, é um ser bípede. Victor Goldschmidt indica que os seus argumentos, nesta nota, voltam-se à justificação da sabedoria da natureza. Do ponto de vista de Rousseau, ela molda o homem da forma que melhor lhe convém, constituindo-o, assim, plenamente habilitado à sua conservação. O ser humano teria, logicamente, mais dificuldades se fosse quadrúpede; ele se deslocaria de uma forma menos cômoda e não possuiria o mesmo ângulo de visão:

²⁶⁰ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.133. No terceiro diálogo de *Rousseau juge de Jean Jacques* o pensador genebrino afirma; "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 coeur? Il l'a décrite comme il se sentait lui-même"(Rousseau, Jean Jacques: *Rousseau juge de Jean-Jacques*. p.336). Goldschmidt, baseando-se em Leo Strauss, realiza o seguinte comentário a partir da análise deste texto dos *Dialogues*: "pourrait-on ajouter, un savant du rang de Leo Strauss, ne nous prévient-il pas avec raison: 'on doit opposer le caractère onirique de la contemplation solitaire de Rousseau à la vigilance de la contemplation philosophique'(Strauss, Leo. *Droit naturel et histoire*.p.302). Cette dernière remarque est incontestable. Aussi ne s'applique-t-elle qu'à un texte de *Réveries*, alors que, parlant du *Discours sur l'inégalité*, le même auteur considère qu'il est 'l'ouvrage le plus philosophique de Rousseau: il contient ses réflexions fondamentales (idem, p.273)'" (Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique*. p.123).

²⁶¹ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.134.

au lieu de diriger sa vue horizontalement, comme l'ont tous les autres animaux, et comme il l'a lui-même en marchant debout, lui eût tenu, marchant à quatre pieds, les yeux directement fichés vers la terre, situation très peu favorable à la conservation de l'individu (...), marchant à quatre nous nous trainons sur les genoux, le tout eût fait un Animal mal proportionné et marchant peu commodément.²⁶²

Considerando o homem inserido no quadro do estado de natureza, Rousseau efetua, nos passos subseqüentes do *Discours sur l'inégalité*, uma reflexão acerca do seu modo de vida e de seu estado sob o ponto de vista de sua condição física e orgânica, afirmando, de início, que o ser humano possui menos força física e menos agilidade do que muitos animais de outras espécies. Porém, ao seu ver, ele, neste primeiro momento, vive disperso pela Terra, abandonada à sua fertilidade natural, e enquanto os animais possuem um instinto específico, o homem, não possuindo um que lhe seja exclusivo, se apropria de todos e nutre-se da grande parte dos alimentos que aqueles têm que dividir entre si. Assim, ele alcança sua subsistência com maior facilidade, e, por outra parte, não mantém uma relação de dependência com os seus semelhantes, ficando seu único vínculo, restrito, neste primeiro momento, à natureza com a qual conta para satisfazer as suas necessidades prementes e naturais, cuja característica básica é a de serem extremamente simples e limitadas.

Os principais intérpretes do pensamento de Rousseau sugerem que a idéia de que o homem, no estado de natureza, vive isoladamente, aparece enquanto um princípio básico da filosofia rousseauista. No julgamento de Derathé, para se chegar a uma noção justa acerca da condição física, moral e psicológica do homem nas primeiras épocas, bem como uma idéia correta sobre o seu gênero de vida, é necessário reconhecer que ele se encontra disperso sobre a Terra, dependendo apenas da natureza:

²⁶² Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts* (note III), p.134. "Tous les arguments anatomiques en faveur de la bipédie s'inspirent-ils de considérations finalistes: vu 'la manière dont la tête de l'homme est attaché à son corps', la marche à quatre pieds eût créé une 'situation très peu favorable à la conservation de l'individu', tous les quadrupèdes sont pourvus d'une queue qui leur est 'utile'; la quadrupédie eût fait de l'homme 'un animal mal proportionné et marchant peu commodément'" (Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique*. p.244).

l'isolement de l'homme naturel est pour lui la notion fondamentale dont tout le reste se déduit par voie de conséquence. C'est pour l'avoir méconnue qu'aucun de ceux qui ont parlé de l'état de nature n'a su le conserver exactement.

Pour déterminer quelle est la mentalité et le genre de vie des primitifs, il raisonne sur ce principe que l'homme naturel mène une existence solitaire, sans nul commerce avec ses semblables, sans en reconnaître aucun individuellement, sans même soupçonner qu'ils sont de la même espèce que lui.²⁶³

O homem das primeiras épocas pode se dar ao luxo de viver nesta condição, porque a terra é fértil e suas necessidades são bastante reduzidas. A estes fatores se devem, inexoravelmente, a sua auto-suficiência, a sua integridade física e moral, e a sua bondade. Este panorama, suscetível de gerar encanto, é aniquilado com o advento da sociedade pela qual o ser humano se torna dependente do seu semelhante dado ao assalto de suas paixões e a sedimentação dos seus vícios. Nas palavras de Derathé, a:

dépendance n'est point conforme à la nature qui n'a soumis l'homme qu'à la dépendance des choses. La «dépendance des hommes» est l'effet de nos passions qui accroissent démesurément nos besoins, et ne naît qu'avec la vie en société. Elle est la source de tous nos vices puisque, pour mieux tirer profit de son semblable, l'homme cherchera à l'asservir par la force ou à le tromper par la ruse.²⁶⁴

O citado comentador conclui afirmando que toda a energia dispendida por Rousseau em suas obras de política, escritas depois do segundo *Discours*, visam a retomada da ordem natural, na qual o homem depende apenas da natureza: "c'est à supprimer cette dépendance que vise tout le système politique de Rousseau, en substituant la loi à l'homme et la volonté générale aux volontés

²⁶³ Derathé, Robert. *Jean Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. p. 134 e 133.

²⁶⁴ _____. *Le rationalisme de Rousseau*, p.97.

particulières.²⁶⁵

Para Rousseau, o homem das primeiras épocas vive disperso em meio aos animais, e desfruta de sua liberdade natural em toda a sua plenitude, preocupando-se tão somente com sua conservação, o que não chega a representar um problema. Ele encontra-se privado, absolutamente, de toda a espécie de luz, e suas paixões não ultrapassam seus desejos e necessidades físicas. Sua carência, em primeiro lugar, é reduzida à alimentação e abrigo e esta, por sua vez, é suprida com grande facilidade dado que a natureza coloca tais bens ao alcance seguro de suas mãos. Segundo Derathé:

l'une des idées essentielles de la psychologie rousseauiste est que la plupart des passions sont d'origine sociale et doivent leur développement à des lumières ou à des connaissances que l'homme ne peut acquérir que par un commerce constant avec ses semblables. Comme les Stoïciens, il fait une distinction entre les impulsions primitives ou les penchants.²⁶⁶

De acordo com o segundo *Discours*, o estado de natureza se caracteriza por guardar um grande equilíbrio e por conta disto, não acontecem mudanças bruscas e radicais, e as coisas são subordinadas a um curso bastante uniforme. Dentro deste panorama de estabilidade, a natureza generosa e benfazeja concede tudo o que é preciso para o homem viver neste estado. Contando com isto, e tendo suas faculdades desenvolvidas no sentido de sua conservação, ele desfruta uma vida tranqüila e conserva-se afastado das preocupações que atormentam os civilizados. Nos *Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre* argumenta Rousseau:

²⁶⁵ Derathé, Robert. *Le rationalisme de Rousseau*. p.97. "O homem natural é são, forte e equilibrado física e moralmente. Estas características originais se conservaram até que nenhum teve necessidade de outro; a independência entre os homens é o caráter sobressalente da ordem natural: para afrontar as vicissitudes de sua existência - luta contra as outras espécies, catástrofes naturais etc. - o homem teve necessidade de entrar em relação com outros homens. Isto determinou outra importante diferença com respeito à situação precedente: o homem de natureza pura, que é um ser isolado, para subsistir depende somente das coisas; o homem da sociedade, pelo contrário, para poder sobreviver depende dos homens. A primeira condição não prejudica a independência; a segunda faz do homem um ser dependente"(Santillán, José F. Fernández. *Hobbes y Rousseau; entre la autocracia y la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988. p.66).

²⁶⁶ Derathé, Robert. *Jean Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. p.138-139.

l'homme, au fond n'a nul rapport nécessaire avec ses semblables il peut subsister sans leur concours dans toute la vigueur possible; il n'a pas tant besoin des soins de l'homme que des fruits de la terre; et la terre produit plus qu'il ne faut pour nourrir tous ses habitants.²⁶⁷

Conforme a parte conclusiva do *Discours sur l'inégalité*, as poucas necessidades do homem natural é que garantem, em uma primeira instância, sua independência em relação a seus semelhantes. Rousseau considera, reiterando uma tese de seu trabalho premiado em Dijon, que o homem civilizado torna-se escravo e dependente, justamente por força das necessidades de caráter artificial que cria para si mesmo:

de libre et indépendant qu'étoit auparavant l'homme, le voilà par une multitude de nouveaux besoins assujéti, pour ainsi dire, à toute la Nature, et surtout à ses semblables dont il devient l'esclave en un sens, même en devenant leur maître; riche, il a besoin de leurs services; pauvre, il a besoin de leurs secours, et la médiocrité ne le met point en état de se passer d'eux.²⁶⁸

Noutra passagem da parte final do texto em análise, Rousseau complementa, dizendo que as necessidades artificiais, as comodidades de diferentes espécies, criadas pelo homem, são maléficas, visto que, além de tornar-lhe o outro absolutamente necessário, o corrompem tanto física quanto espiritualmente a partir do momento em que se transformam em verdadeiras necessidades. Nos termos de Rousseau, a criação por parte do homem, em seu novo estado, das:

commodités inconnues à leurs Peres (...) fut là le premier joug qu'ils s'imposèrent sans y songer, et la première source de maux qu'ils préparèrent à leurs Descendants: car outre qu'ils continuèrent ainsi à s'amolir le corps et l'esprit, ces commodités ayant par l'habitude perdu presque tout leur agrément, et étant en même tems dégénérées en de vrais besoins, la privation en devint beaucoup plus cruelle que la possession n'en étoit douce, et l'on étoit malheureux de les perdre, sans être heureux de les posséder.²⁶⁹

Goldschmidt comenta que o homem primevo, subordinado ao seu instinto de conservação, despreza o conforto e as superfluidades que são objeto de zelo

²⁶⁷ Rousseau, Jean Jacques. *Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre*. p.604.

²⁶⁸ _____. *Discours sur l'inégalité*. p. 174-175.

²⁶⁹ _____. op. cit. p.168.

dos civilizados. Não fosse, em última análise, a influência dos fatores externos, que estimulam o desequilíbrio da ordem natural, o homem certamente seguiria acomodado numa vida simples, e não deixaria de ser livre, tranqüilo e saudável.

L'instinct de conservation, établi dans l'enquête physique, est suffisant pour garantir à l'homme naturel son indépendance et pour lui rendre inutiles toutes les «commodités» inventées par la civilisation. C'est qu'en l'absence de toute maladie, l'instinct de conservation, objectivé dans le corps, ne porte pas en lui-même la cause de sa dégradation: la santé, pour lui, ne résulte pas d'une résistance à la maladie, elle est son état naturel et un état qui, naturellement, n'a pas de contraire.²⁷⁰

Inserido no quadro paradisíaco do estado de natureza, o selvagem vive de um modo solitário e sem cuidados, sua única atividade consiste em zelar pela sua conservação, tendo como único instrumento o seu próprio corpo, e, em virtude disso, permanece sempre preparado para toda e qualquer eventualidade. Pelo fato de se achar, desde os primeiros anos de sua vida, exposto à rudeza do clima e às mudanças bruscas das estações, e de ter a incumbência de zelar pela sua sobrevivência e, no caso das fêmeas, pela sobrevivência de sua prole, consideravelmente vulnerável ao ataque dos animais ferozes, ele adquire um vigor físico que representa o ápice do que o gênero humano pode alcançar.

Para Rousseau, esta invejável constituição física adquirida pelo selvagem se atribui, de modo estrito, à força da necessidade, uma vez que destituído de tal vigor e robustez, ele fatalmente pereceria. No seu entender, é justamente isto que a natureza faz com os que são mal constituídos. Em suas palavras:

la Nature en use précisément avec eux comme la Loi de Sparte avec les Enfants des Citoyens; elle rend forts, et robustes ceux qui sont bien constitués et fait périr tous les autres; différente en cela de nos sociétés, où l'état, en rendant les Enfants onéreux aux

²⁷⁰ Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique*. p.271.

Pères, les tue indistinctement avant leur naissance.²⁷¹

Rousseau acredita que o homem primevo encontra-se disposto a promover a sua conservação sem prejudicar o seu semelhante. Os animais ferozes podem representar um perigo na ocasião em que estiverem experimentando uma fome excessiva. O selvagem não deixa de atuar para garantir a sua conservação, mas só cessa de temê-los quando percebe que possui a vantagem de poder aceitar ou recusar o combate na ocasião em que precisa medir forças com eles. Os bichos não têm a condição de supremacia, já que o homem é dotado da faculdade que lhe permite escolher. Essa, apesar de existir originariamente apenas em estado potencial, é ativada no momento da necessidade.

Os males que afetam o ser humano no mundo civilizado são vistos por Rousseau como produtos exclusivos dos atos dos homens. O grande erro cometido por eles foi terem abandonado a maneira simples de vida das primeiras épocas. A harmonia edificada e ordenada pela natureza encontrou seu fim quando o homem se rendeu à pressão do mundo externo, e ao constrangimento engendrado por suas paixões, incorporando à sua vida toda a espécie de artifícios advindo das luzes.

Na nota de número IX do segundo *Discours* Rousseau refuta Maupertuis, dado que este autor, ao avaliar os bens e os males da existência humana, chega à conclusão de que a vida não é uma grande dádiva para o homem. O equívoco deste pensador, segundo Rousseau, consiste em não levar em consideração a realidade na qual se encontra inserido o homem das

²⁷¹ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.135. "O homem natural é um ser em perfeito estado de equilíbrio físico e moral. Nutrido pela fertilidade dos bosques e em constante exercício físico, adquire o vigor, a força e a agilidade que em troca faltam ao homem civil"(Santillán, José F. Fernández. *Hobbes y Rousseau: entre la autocracia y la democracia*. p.64). "C'est le soin de sa conservation et la solitude où il ne peut competer que sur lui-même qui obligent l'homme primitif à cet exercice qui fait de son corps un instrument universel et suffisant"(Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique*. p.260).

primeiras épocas, pois no seu entendimento, a vida é um fardo pesado somente na sociedade, onde persistem as injustiças e a pura desordem:

un Auteur célèbre calculant les biens et les maux de la vie humaine et comparant les deux sommes, a trouvé que la dernière surpassoit l'autre de beaucoup, et qu'à tout prendre la vie étoit pour l'homme un assés mauvais présent. Je ne suis point surpris de sa conclusion; il a tiré tous ses raisonnemens de la constitution de l'homme Civil: s'il fût remonté jusqu'à l'homme Naturel, on peut juger qu'il eût trouvé des resultats très différens, qu'il eût apperçû que l'homme n'a guères de maux que ceux qu'il s'est donnés lui-même, et que la Nature eût justifiée.²⁷²

O homem nos tempos atuais é presa da inquietude e das aflições. Esses sentimentos resultam de um processo que teve o seu móvel na perversidade e no amor-próprio dos homens. Na concepção de Rousseau, eles se enquadram no grupo dos que poderiam ter sido evitados²⁷³, todavia, o filósofo reconhece a existência de males absolutamente naturais e inextirpáveis, com os quais, aliás, se precisa aprender a conviver adequadamente. O homem das primeiras épocas é acometido por problemas restritos, dado que as suas fontes são muito limitadas, não obstante, ele não pode evitar agir diante das feras quando estas buscam sustento e conservação. Isso não é uma coisa complicada, pois ele tem a alternativa de brigar ou correr. Há entraves de fato mais penosos para o selvagem. Não é possível comparar o problema referido acima com a impotência da infância, as enfermidades de caráter natural, a velhice. Esses males estão sobrepostos ao desafio de lidar com as feras, e configuram-se precisamente nos verdadeiros representantes de toda a nossa fraqueza.

²⁷² Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité* (note IX). p.202. Há uma proximidade da teoria de Rousseau com a fórmula de Sêneca presente no trecho que segue: "morremos piores do que nascemos; isto é culpa nossa e não da natureza"(Sêneca, L.A. *Lettres à Lucilius*. Paris: Les Belles Lettres, 1995, T.I. p.97).

²⁷³ "Ce n'est pas sans peine que nous sommes parvenus à nous rendre si malheureux. Quand d'un côté l'on considère les immenses travaux des hommes, tant de Sciences approfondies, tant d'arts inventés; tant de forces employées; des abîmes comblés des montaignes rasées, des rochers brisés, des fleuves rendus navigables, des terres défrichées, des lacs creusés, des marais dessechés, des batimens énormes élevés sur la terre, la mer couverte de Vaisseaux et de Matelots; et que de l'autre on recherche avec un peu de meditation les vrais avantages qui ont resulté de tout cela pour le bonheur de l'espèce humaine; on ne peut qu'être frappé de l'étonnante disproportion qui régne entre ces choses, et déplorer l'aveuglement de l'homme qui, pour nourrir son fol orgueil et je ne sais quelle vaine admiration de lui-même, le fait courir avec ardeur après toutes les misères dont il est susceptible, et que la bienfaisante Nature avoit pris soin d'écarter de lui"(Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité* (note IX). p.202).

No entender de Rousseau, a velhice é um mal que não pode ser extinto pela sabedoria humana, no entanto, para o selvagem ela não significa um grande problema. A exemplo de Montaigne, Rousseau entende que é justamente a consciência da morte que faz com que o homem, de maneira invariável, a tema profundamente. O selvagem, no seu quadro extremo de limitações, não pode viver esse drama, pois não possui capacidade para ter real consciência da morte, dado que, para tanto, precisaria ser menos precária a dimensão de suas luzes. Os velhos, por este motivo, perecem um determinado dia sem experimentar sofrimento. Definitivamente, este fenômeno, gerador de desespero entre os civilizados, transcorre num clima de grande naturalidade.

Chez les Vieillards, qui agissent et transpirent peu, le besoin d'alimens diminue avec la faculté d'y pourvoir; Et comme la vie Sauvage éloigne d'eux la goutte et les rhumatismes, et que la vieillesse est de tous les maux celui que les secours humains peuvent le moins soulager, ils s'éteignent enfin, sans qu'on s'aperçoive qu'ils cessent d'être, et presque sans s'en apercevoir eux mêmes.²⁷⁴

Ao voltar a sua atenção para o problema das doenças artificiais, Rousseau ressalta que elas são familiares ao homem que vive em sociedade e dando seu parecer sobre as suas origens, o filósofo, reavivando uma idéia edificada pelos estóicos, afirma que a sua história está atrelada ao processo de desenvolvimento da civilização. Como Sêneca, por exemplo, Rousseau atribui a fonte das doenças aos excessos e às paixões ou necessidades produzidas na vida em sociedade. Estes elementos geram o desequilíbrio que se manifesta na desarmonia do homem com a natureza e no conflito dele consigo mesmo.

O selvagem, com poucas fontes de males, dispensa o uso dos remédios, não necessita, efetivamente, de médicos, e desconhece quase todas as doenças, exceto as feridas e a velhice. Abandonado a si mesmo, quando doente, nada espera além da natureza e da ação do próprio tempo.

Enfin, quelque utile que puisse être parmi nous la medecine bien administrée, il est toujours certain que si le Sauvage malade abandonné à lui-même n'a rien à espérer que

²⁷⁴ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.137.

de la Nature; en revanche il n'a rien à craindre que de son mal, ce qui rend souvent sa situation préférable à la notre.²⁷⁵

O segundo *Discours* indica que a medicina não é uma arte passível de ser reverenciada, pois, em primeiro lugar, é perniciosa na medida em que impede o ser humano de sofrer a ação do próprio tempo. Rousseau partilha a idéia de que todo o esforço voltado a interferir nos ditames da natureza significa um mal, haja vista entender que o homem precisa se dispor a aceitar o que é ditado pela sabedoria eterna para não perverter a ordem. No *Émile*, o filósofo afirma que a intervenção no desenvolvimento das epidemias e das doenças naturais prejudica a constituição física e moral do ser humano.

Voulez-vous trouver des hommes d'un vrai courage? cherchez-les dans les lieux où il n'y a point de médecins, où l'on ignore les conséquences des maladies, et où l'on ne songe guère à la mort. Naturellement l'homme sait souffrir constamment, et meurt en paix. Ce sont les médecins avec leurs ordonnances, les philosophes avec leurs préceptes, les prêtres avec leurs exhortations, qui l'avilissent de coeur, et lui font desapprendre à mourir.²⁷⁶

Rousseau considera, numa curta afirmação, que antes de se dar valor ao desenvolvimento da medicina, seria melhor os homens perceberem que as doenças encontram suas fontes no gênero de vida que levam em sociedade. No seu entender, a medicina não pode fornecer remédios na proporção dos males que o homem causa a si próprio. Tal arte revela-se impotente para reverter os rumos da história, e o homem não pode contar com ela para garantir sua preservação e durabilidade. A intervenção nos rumos trilhados pelo saber e pela civilização, por meio do reencaminhamento político e pedagógico, surge como alternativa para se assegurar a perpetuação da espécie.

²⁷⁵ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.139. "O homem natural raramente adoeece; se sofre um acidente, sara rapidamente. A maioria das enfermidades são obra da civilização, causada pelos excessos dos ricos e pelas carências dos pobres. A saúde no estado de natureza é conservada sempre pela maneira simples e regular que brota da natureza, também porque as necessidades do homem natural se reduzem à alimentação e à procriação da espécie" (Santillán, José F. Fernández. *Hobbes y Rousseau; entre la autocracia y la democracia*. p.64).

²⁷⁶ Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*. p.270.

3- NEGAÇÃO DA TENDÊNCIA SOCIAL DO SER HUMANO

A imagem do estado de natureza, e da condição de existência da espécie humana, construída por Rousseau no segundo *Discours*, o encaminha, seguindo a trilha de Hobbes²⁷⁷, ao confronto com a mais sólida tradição, pois ele desfaz-se da idéia de que o homem possui uma disposição natural para a vida em grupo, que é sociável por natureza.²⁷⁸ Predomina desde a Antiguidade, na esfera da filosofia, a tendência de se considerar o homem como um ser naturalmente social e o argumento usado para justificar este ponto de vista sustenta que o ser humano é impotente para suprir suas necessidades naturais, vivendo de maneira isolada. Aristóteles, na *Política*, afirma que, se o homem não fosse um animal social e político por natureza, ele seria Deus, ou fera, e não homem, haja vista que somente Deus dispensa a assistência e o auxílio alheio na gestão de sua sobrevivência. Por outra parte, o homem seria uma criatura indigna de receber o designativo de homem, pois revelar-se-ia incapaz de soerguer o edifício do saber e de dar forma à civilização. Aristóteles escreve:

estas considerações deixam claro que a cidade é uma criação natural, e que o homem é por natureza um animal social, e um homem que por natureza, e não por mero acidente, não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima da humanidade (como o 'sem clã, sem leis, sem lar' de que Homero fala com escárnio, pois ao mesmo tempo ele é ávido de combates). E se poderia compará-lo a uma peça isolada do jogo de gamão.²⁷⁹

Platão, antecipando-se a Aristóteles, se vale do mesmo argumento para justificar a inclinação natural do homem à sociabilidade. No seu entender, o

²⁷⁷ Lourival Gomes Machado afirma que a oposição entre Hobbes e Rousseau se reduz a alguns pontos determinados: "Rousseau, que estudou interessadamente a obra de Hobbes, opõe-se a alguns de seus princípios. Limita-se, contudo, a tais pontos, de comum silenciando ou apenas deixando implícitas as concordâncias. Em consequência, se aquela oposição pode apresentar algum interesse, o historiador das idéias a ela não haverá de limitar-se, nem admitirá que predomine a ponto de ofuscar os nexos de continuidade que, inegavelmente, ligam o pensamento dos dois filósofos" (Machado, Lourival Gomes. *Homem e sociedade na teoria política de Jean Jacques Rousseau*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1968. p.90-91).

²⁷⁸ "Mais quel est le portrait, le mode de vie de cet homme naturel? Le *Discours sur l'inégalité* présente un sauvage, pur animal livré par la nature au seul instinct, solitaire, uniquement occupé à satisfaire ses besoins alimentaires et sexuels suprêmement heureux" (Bensimon, Jean. *Refraction des idées politiques de Rousseau dans l'oeuvre de Laclos*, citado por Launay, Michel. *Jean Jacques Rousseau et son temps*. Paris: A.G. Nizet, 1969. p.244).

²⁷⁹ Aristóteles. *La politique*. Paris: Vrin, 1982. p. 28-29. Tradução Brasileira de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1988.

homem é forçado a aproximar-se do seu semelhante e a criar a sociedade devido a sua impotência para se conservar e subsistir vivendo solitariamente:

uma cidade tem a sua origem, segundo creio, no facto de cada um de nós não ser auto-suficiente, mas sim necessitado de muita coisa (...). Assim, portanto, um homem toma outro para uma necessidade, e outro ainda para outra, e, como precisam de muita coisa, reúnem numa só habitação companheiros e ajudantes. A essa associação pusemos o nome de cidade.²⁸⁰

Em Platão, como em Aristóteles, a sociedade surge enquanto meio de assegurar a sobrevivência humana. A vida social assenta o seu fundamento, portanto, na necessidade. Mesmo depois em Hobbes, para o qual o homem não é social por natureza, a sociedade é vista como algo útil e imprescindível. Para este autor moderno, o homem, no estado de natureza, é movido por suas paixões e encontra-se num ambiente de permanente conflito e a sociedade surge como artifício que vem assegurar a preservação da vida. Com essa, as relações humanas passam a ser reguladas por princípios, estritamente, racionais, e o homem consente em subordinar-se a uma ordem e um poder comum.

Rousseau, a exemplo de Hobbes, contesta a sociabilidade natural do ser humano, mas o carácter associal do homem, em seu ponto de vista, se funda no fato de que, saído das mãos da natureza, ele é um ser auto-suficiente e dispensa o socorro alheio na gestão de sua sobrevivência, pois a terra é fértil e suas necessidades são pequenas. Não há, portanto, o que motive as associações uma vez que não tendo outras necessidade senão as físicas, é impulsionado a viver espalhado sobre a Terra, sem experimentar qualquer aflição e conhecendo apenas aquelas carências, o homem se basta a si mesmo. Dessa forma, tornam-se dispensáveis os agrupamentos já que ele, além de contar com a natureza para se manter, não tem o outro como uma ameaça, pois esse, jamais vai ter o desejo de prejudicá-lo. Logo, a exigência de romper com o

²⁸⁰ Platão. *La république ou de la justice*. Oeuvres Complètes. Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1950, T.I. p.914. Tradução Portuguesa de Maria Helena da R. Pereira. 6ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

estado de isolamento brota de uma força que ultrapassa os limites estritos da pura natureza.²⁸¹

O *Essai sur l'origine des langues* aponta a incompatibilidade que há entre a idéia de socialibilidade e o quadro em que o homem se encontra nas primeiras épocas. Ele desfruta do sentimento de plenitude: goza da mais perfeita liberdade, vive em meio à abundância natural, e não há o que justifique um abandono desse estado.

Supposez un printemps perpétuel sur la terre; supposez par tout de l'eau, du bétail, des paturages; supposez les hommes sortant des mains de la nature une fois dispersés parmi tout cela: je n'imagine pas comment ils auroient jamais renoncé à leur liberté primitive et quitté la vie isolée et pastorale si convenable à leur indolence naturelle, pour s'imposer sans nécessité l'esclavage, les travaux, les misères inséparables de l'état social.²⁸²

O *Discours sur l'inégalité* afirma que o homem degenera quando se torna sociável, pois do ponto de vista de sua constituição física, diminui seu vigor natural e, além disso, é reduzida sua coragem, e do ponto de vista moral e psicológico, perde os valores originais e autênticos e se torna uma criatura cindida, em permanente contradição consigo mesma. Para Rousseau, tais malefícios acometem igualmente os animais quando transformados em seres domésticos. Eles degeneram e tornam-se criaturas incrivelmente frouxas e desfibradas.

La nature traite tous les animaux abandonnés à ses soins avec une prédilection, qui semble montrer combien elle est jalouse de ce droit. Le cheval, le Chat, le Taureau, l'Ane même ont la plupart une taille plus haute, tous une constitution plus robuste, plus de vigueur, de force, et de courage dans les forêts que dans nos maisons; ils perdent la

²⁸¹ "L'erreur de Pufendorf, et, après lui, d'Helvétius et des Encyclopédistes a été de croire que les besoins physiques contribuent à rapprocher les hommes, alors qu'ils ont en réalité pour effet de les disperser"(Derathé, Robert. *Jean Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p.146). "Les besoins vitaux, c'est-à-dire les besoins physiques, n'ont pour effet ni de rapprocher les hommes, comme le croyait Pufendorf, ni de les rendre ennemis les uns des autres, comme le soutenait Hobbes, mais 'la nécessité de chercher à vivre force les hommes à se fuir'. L'état de nature n'est donc ni une guerre générale, ni une 'vie sociable', mais un état de dispersion ou d'isolement. Dans 'son état primitif', l'homme est un être solitaire qui se suffit à lui-même, car, ses désirs étant bornés au 'nécessaire physique', ses forces sont proportionnées à ses besoins et il peut sans inconvénient se passer de l'existence de ses semblables"(idem, p.146-147).

²⁸² Rousseau, Jean Jacques. *Essai sur l'origine des langues*. Oeuvres Complètes, Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1995, T.V. p. 400-401.

moitié de ces avantages en devenant Domestiques, et l'on droit que tous nos soins à bien traiter, et nourrir ces animaux, n'aboutissent qu'à les abatardir. Il en est ainsi de l'homme même: En devenant sociable et Esclave, il devient foible, craintif, rampant, et sa manière de vivre molle et efféminée achève d'énervier à la fois sa force et son courage.²⁸³

Rousseau sugere que a vida em grupo é prejudicial para o ser humano. A passagem seguinte, extraída do livro I do *Émile*, em complemento ao texto acima do segundo *Discours*, deixa transparecer que o homem tem ganhos efetivos enquanto vive disperso sobre a terra, sem precisar contar com o auxílio de seus semelhantes. Nessa sua condição originária, apesar de Aristóteles, de Barbeyrac, de Locke²⁸⁴, de Diderot²⁸⁵, dentre outros autores, o homem se conserva e se mantém saudável e com toda a sua vitalidade. Tal fato conduz

²⁸³ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.139. "Rousseau transpose l'histoire naturelle dans l'anthropologie. Dans le cadre des 'conditions sauvage et domestique', il pose, entre l'homme et l'animal une analogie qu'il renforce d'un argument a fortiori: de même que la réflexion fait de l'homme 'un animal dépravé', les 'commodités' que l'homme (à force de réflexion) s'invente dans l'état de civilisation, 'le font dégénérer plus sensiblement' que l'animal domestique, par rapport à sa condition sauvage"(Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique*. p.265).

²⁸⁴ Locke permanece próximo de Rousseau ao considerar o estado de natureza como um estado de paz, diferentemente de Hobbes que o vê como um estado de guerra de todos contra todos. Porém, ele se afasta, ao contrário de Hobbes, quando afirma que o homem é dotado de um *appetitus societatis*. No *Segundo tratado* ele se pronuncia do modo que segue: "Tendo Deus feito o homem criatura tal que, conforme julgava, não seria conveniente para o próprio homem ficar só, colocou-o sob fortes obrigações de necessidade, conveniência e inclinação para arrastá-lo à sociedade, provendo-o igualmente de entendimento e linguagem para que continuasse a gozá-la"(Locke, John. *Deuxième traité du gouvernement civil*. Paris: Vrin, 1967. p.118. Tradução Brasileira de E. Jacy Monteiro. 2ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1978. p.64).

²⁸⁵ No verbete "Société" da *Encyclopédie* argumenta Diderot: "tout indique que l'essence de l'homme est d'être sociable, qu'il ne peut exister séparé des autres. L'art d'être heureux consiste à prendre conscience de cette vérité. La morale, à la considérer du point de vue d'autrui; ce que j'attends des autres, le autres l'attendent de moi (...). Telle est, en effet, la nature et la constitution de l'homme que, hors de la société, il ne saurait ni conserver sa vie, ni perfectionner et développer ses facultés et ses talents, ni se procurer un vrai et solide bonheur (...). Tous nous invite à l'état de société: le besoin nous en fait une nécessité, le penchant nous en fait un plaisir et les dispositions que nous y apportons naturellement nous montrent que c'est en effet l'intention de notre Créateur (...). Nous trouvons ce principe gravé dans notre cœur; si, d'un côté, le Créateur a mis l'amour de nous-même, de l'autre la même main y a imprimé un sentiment de bienveillance pour nos semblables; ces deux penchants, quoique distincts l'un de l'autre, n'ont pourtant rien d'opposé; et Dieu, qui les a mis en nous, les a destinés à agir de concert, pour s'entraider et nullement pour se détruire, aussi les cœurs bien faits et généreux trouvent-ils la satisfaction la plus pure à faire du bien aux autres hommes, parce qu'ils ne font en cela que suivre une pente que la nature leur a donnée. Les moralistes ont donné à ce germe de bienveillance le nom de sociabilité"(Diderot, Denis. *Encyclopédie, article Société*, Assézat-Tourneux, T.XVI. p.131-134 citado por Ehrard, Jean. *L'idée de nature en France la première moitié du XVIIIe siècle*. Paris: Éditions Albin Michel, 1994. p.595).

Rousseau ao extremo de afirmar que o homem não é definitivamente moldado para viver de modo comunitário. Eis suas palavras:

Les hommes ne sont point faits pour être entassés en formilières, mais épars sur la terre qu'ils doivent cultiver. Plus ils se rassemblent, plus ils se corrompent. Les infirmités du corps ainsi que les vices de l'ame sont l'infailible effet de ce concours trop nombreux. L'homme est de tous les animaux celui qui peut le moins vivre en troupeaux. Des hommes entassés comme des moutons périroient tous en très peu de tems. L'haleine de l'homme est mortelle à ses semblables: cela n'est pas moins vrai au propre qu'au figuré.²⁸⁶

Depois de refutar a tese da sociabilidade natural, e afastar-se assim como Hobbes, do lugar-comum professado pela tradição, Rousseau se interroga em relação ao motivo pelo qual se efetiva a troca de uma situação privilegiada por outra no mínimo questionável. O filósofo almeja, pois, encontrar a razão que encaminha o homem a se distanciar de seu estado original para firmar os indissolúveis laços sociais.

A primeira hipótese, na obra de Rousseau, indica que o homem sai do estado de natureza, e estabelece as associações, em virtude de acontecimentos excepcionais, de ocasos turbulentos, que promovem o abalo e o desequilíbrio da ordem natural. No *Discours sur l'inégalité* o acidente que torna o homem sociável é visto pelo filósofo como um "funeste hazard qui pour l'utilité commune eût dû ne jamais arriver".²⁸⁷ O *Essai sur l'origine des langues* apresenta uma justificativa semelhante. No capítulo IX Rousseau afirma que os agrupamentos humanos são formados devido a fatos excepcionais que aniquilam a harmonia própria da ordem natural. Para não perecerem, os homens foram levados a se reunirem em grupos.

Les associations d'hommes sont en grande partie l'ouvrage des accidens de la nature; les déluges particuliers, les mers extravasées, les eruptions des volcans, les grands tremblemens de terre, les incendies allumés par la foudre et qui détruisoient les forets, tout ce qui dût effrayer et disperser les sauvages habitans d'un pays dût ensuite les

²⁸⁶ Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*, p.276-277.

²⁸⁷ _____. *Discours sur l'inégalité*, p.171.

rassembler pour reparer en commun les pertes communes.²⁸⁸

Conclui-se, através desse juízo, que se não fosse a ocorrência de tais eventos excepcionais, o homem ter-se-ia mantido indefinidamente em seu estado primitivo.

A segunda hipótese para explicar o abandono do estado de natureza diz que o homem foi levado à instituição da ordem civil em decorrência dos acréscimos do processo civilizatório. Tornou-se recomendável a organização do poder político depois que se complexificou a vida humana com o aumento populacional, a expansão demográfica, e o desenvolvimento progressivo das faculdades humanas, mais a exploração contínua dos frutos da terra. Tudo isso, somado ao despertar da competição e do egoísmo, estabeleceu uma realidade conflituosa que colocou em risco a perpetuação da espécie. Esse entendimento sobre a história permitiu a Rousseau dizer o seguinte:

Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature, l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister, et le genre humain périroit s'il ne changeoit sa maniere d'être.²⁸⁹

Rousseau não abre mão de pensar que as associações e as comunidades políticas se fundam por meio de convenções. Ele considera a

²⁸⁸ Rousseau, Jean Jacques. *Essai sur l'origine des langues*, p.402. "La négativité, l'origine du mal, la société, l'articulation viennent du dehors (...). Le passage d'une structure à l'autre - par exemple de l'état de nature à l'état de société - ne peut être expliqué par aucune analyse structurelle: un factum extérieur, irrationnel, catastrophique doit faire irruption. Le hasard ne fait pas partie du système"(Derrida, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Éditions Minuit, 1967. p.363-365). "La provocation extérieure vient interrompre un état 'stationnaire' d'une durée indéterminée, - l'état de nature. C'est l'état où le besoin trouve son assouvissement immédiat et où, de ce fait, le désir n'a pas l'occasion de se manifester"(Starobinski, Jean. *L'oeil vivant II: la relation critique*, p.145).

²⁸⁹ Rousseau, Jean Jacques. *Du contrat social*. Oeuvres Complètes, Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, T.III. p.360. "On me tout ce qui sépare Rousseau de son siècle d'abord il ne croit pas à la sociabilité naturelle. La vie en société n'est pas l'aboutissement fatal d'une tendance éternelle de l'homme, mais le résultat d'un accident historique et d'une convention, qui auraient très bien pu ne pas être. Il ne faut donc pas espérer trouver dans la partie la plus spontanée de nous-même de quoi faire face aux difficultés soulevées par les rapports humains. La nature n'est jamais parfaitement accordée à l'ordre social. C'est à la raison seule de décider, même si elle choisit d'assumer, en les valorisant, certaines inclinations naturelles"(Ehrard, Jean. *L'idée de nature en France la première moitié du XVIIIe siècle*. p.632).

família como sociedade natural, mas ela perde esse caráter quando os filhos decidem manter-se atrelados aos pais, recusando a vida de um modo livre e independente. A partir desse momento, ela assume a qualidade de sociedade política e deixa de ser um conglomerado saído das mãos da natureza. Nos termos de Rousseau: "l'ordre social est un droit sacré, qui sert de base à tous les autres. Cependant ce droit ne vient point de la nature; il est donc fondé sur des conventions".²⁹⁰ Tal como Hobbes, Rousseau entende que só a pressão da necessidade, e do próprio interesse, é capaz de tornar o homem sociável, conduzindo-o à formação da sociedade civil. Ambos consideram que o homem é governado pelo instinto de conservação e que pela influência dessa força coatora é levado a dar forma à sociedade política. Tanto Rousseau como Hobbes defendem, portanto, que essa não pode ser senão produto dessa criação artificial.

Veja-se agora, a terceira hipótese de Rousseau sobre as causas que impulsionam o homem ao abandono de sua condição natural. Essa hipótese, com efeito, produz um deslocamento de sua fonte, e estabelece um conflito com as inferências precedentes. O desencadeamento das turbulências promovidas por motivos estranhos não é mais o fator que leva o homem ao advento da sociedade, porque a sociabilidade, e a capacidade para contatar de forma assídua os semelhantes, assim como a racionalidade, embora não se constituam numa disposição natural do indivíduo, integram o seu complexo de potências virtuais. Enquanto os homens só possuem necessidades físicas, não existe o que motive as associações, no entanto, a vida supõe um fluxo contínuo,

²⁹⁰ Rousseau, Jean Jacques. *Du contrat social*. p. 352. "Rousseau aceita que no curso da história há existido diversos tipos de sociedade, mas sustenta de maneira firme que para fundar especificamente a sociedade política é necessário a estipulação voluntária do pacto social; é claro que no sistema de Rousseau se distinguem perfeitamente a união natural da união por contrato" (Santillán, José F. Fernández. *Hobbes y Rousseau: entre la autocracia y la democracia*. p.58-59).

e isto impede que eles se mantenham na sua condição primitiva.²⁹¹ Eles são levados continuamente a possuir novas necessidades, e a introjeção dessas acontece tanto pela pressão do meio externo, como pelo movimento de sua interioridade e o curso natural de suas paixões. No final de tudo, em face desse duplo constrangimento, o homem se vê diante da exigência de suprir suas necessidades físicas, mas também as morais e psicológicas. O *Émile* no fragmento a seguir, supõe que o homem é destinado a estabelecer um comércio permanente com o seu semelhante, devido à amplitude de suas carências que extrapolam os estreitos limites das necessidades físicas.

Mais si, comme on n'en peut douter, l'homme est sociable par sa nature, ou du moins fait pour le devenir, il ne peut l'être que par d'autres sentimens inéés, relatifs à son espèce; car à ne considérer que le besoin physique, il doit certainement disperser les hommes, au lieu de les rapprocher.²⁹²

Notadamente aqui, Rousseau faz os tratos entre os homens não dependerem mais dos fenômenos desastrosos do meio natural. A propósito, Jean Ehrard mostra que, embora Rousseau recuse a sociabilidade natural, ele inova ao dizer que a sociedade faz parte do destino do homem, porém, isso depende do seu trânsito de uma vida puramente instintiva ao estado de império da razão. A autopreservação impõe o recurso à inteligência racional quando esse chega ao auge de sua evolução; essa exige, no final de sua trajetória, o estabelecimento dos governos.

Tantôt en revanche la vie en société, condition de vie spirituelle et morale, semble la véritable destination de l'homme; Rousseau rejette le dogme philosophique de la «sociabilité naturelle», mais il le réintroduit aussitôt sous une forme nouvelle: l'homme de la nature n'est pas sociable, mais il est fait pour le devenir. Cessant de présenter le passage de l'état de nature à l'état social comme l'effet d'un funeste enchaînement de

²⁹¹ "Pelo que respeita à aquisição de novas características psicológicas, se deve dizer que sua visão evolucionista lhe permite ter uma idéia diversa da dos outros escritores jusnaturalistas. Estes tinham uma idéia estática das características antropológicas e psicológicas do ser humano; para Rousseau, em contraposição, o homem, de igual maneira que a história, é um ente sujeito à mutações. Câmbio histórico e câmbio das características do homem são elementos profundamente vinculados. A idéia de Rousseau sobre o homem é portanto uma idéia dinâmica"(Santillán, J. F. *Hobbes y Rousseau: entre la autocracia y la democracia*. p.75).

²⁹² Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*. p.600.

«causes fortuites», Rousseau rend grâce à la sagesse du créateur qui a voulu adapter dans les deux cas les facultés de l'homme à ses besoins.²⁹³

Ehrard nota, nos textos de Rousseau, ser a sociedade o que permite ao homem alcançar a humanidade. O filósofo reconhece, segundo Ehrard, que a vida social, ainda que traga prejuízos, permite ao ser humano realizar-se e atingir, pois, seu ponto de excelência.²⁹⁴ O citado comentador, contudo, não se abstém de frisar que Rousseau trabalha com o paradoxo na medida em que afirma ser a vida social algo ao mesmo tempo da natureza e contra ela.

Civilisation et vie sociale sont-elle donc en même temps naturelles et contre nature? Rousseau semble jouer sur le sens du mot: à la fois essence et processus, la nature est tantôt un état, tantôt un devenir. Incertitude de vocabulaire? Sans doute, si l'on s'abstient d'y voir simplement une négligence d'expression. L'équivoque du mot nous éclaire sur les exigences contradictoires d'une pensée vivante.²⁹⁵

Para Derathé, a passagem do estado de natureza para o estado civil é a parte mais falha do pensamento de Rousseau. Na sua concepção, tal debilidade se deve ao filósofo primeiramente afirmar que a capacidade para viver de modo comunitário é despertada por fatores externos, por circunstâncias fortuitas, que bem poderiam não ter ocorrido. Neste caso: "n'est nullement en vertu d'une nécessité interne mais seulement à la suite d'un concours fortuit de circonstances que la raison a pu se développer chez l'homme".²⁹⁶ Mas, na visão de Derathé, se o destino do homem é tornar-se racional e sociável, o seu móvel

²⁹³ Ehrard, Jean. *L'idée de nature en France la première moitié du XVIIIe siècle*. p.751.

²⁹⁴ "La société est la source et le fondement de tout morale, de tout les 'valeurs'. L'homme de la nature n'était pourvu ni de raison, ni de conscience. Son innocence lui était donnée avec son être, et il aurait été bien incapable de s'élever par lui-même jusqu'à cette vertu dont il n'avait d'ailleurs nul besoin. Il n'appartient qu'à l'homme social d'être raisonnable et moral. On ne peut donc pas le considérer comme déchu par rapport à l'homme naturel. C'est le contraire qui est vrai. La société permet d'aborder aux 'régions intellectuelles', d'acquérir la notion sublime de l'ordre, de la sagesse et de la bonté morale...; de nous élever par la grandeur de l'âme au-dessus des faiblesses de la nature...". Par la médiation de l'état social, l'homme peut se flatter d'imiter la Divinité même. Ce sont les 'vrais dédommagements' qui compensent à la fois les 'pertes de la nature' et les 'abus de la société'. Et Rousseau conclut: 'ainsi le bien et le mal coulent de même source' (Ehrard, Jean. *L'idée de nature en France la première moitié du XVIIIe siècle*. p.597).

²⁹⁵ _____. op. cit. p.751.

²⁹⁶ Derathé, Robert. *Le rationalisme de Rousseau*. p.17.

não poderia se encontrar em uma fonte externa, mas deveria decorrer do próprio movimento da natureza do homem:

Car peut-on en même temps affirmer, comme le fait Rousseau, que l'homme est sociable et raisonnable par nature, et faire dépendre le développement de la raison et de la sociabilité de simples «accidents de la nature», de «concours singuliers et fortuits de circonstances, qui pouvaient fort bien ne jamais arriver»? Si c'est «la raison qui fait l'homme» elle doit se développer d'elle-même en vertu d'une nécessité interne, sans quoi l'humanité risquerait de ne pas réaliser les virtualités fondamentales de sa nature, et par conséquent de manquer sa destination.²⁹⁷

Derathé sublinha que o homem vive por um longo tempo com todas as suas potências espirituais, por assim dizer, adormecidas e isto permite a Rousseau excluir definitivamente a sociabilidade do estado de natureza. A ativação das faculdades mentais depende, de maneira efetiva, do processo de civilização pelo qual o homem é impulsionado a criar a sociedade politicamente organizada que é subordinada ao governo da razão.

La sociabilité, selon Rousseau, est un sentiment inné, tout comme la raison est une faculté innée. Mais l'une et l'autre n'existent chez l'homme naturel qu'«en puissance», car leur développement est lié à des conditions qui ne se trouvent réunies que dans le milieu social. Il faut à l'homme des connaissances pour «devenir» sociable, et il ne peut les acquérir que par un commerce constant avec ses semblables.

Quoique naturelle dans son principe, la sociabilité ne se manifeste donc que tardivement au cours de l'évolution humaine, et n'apparaît sous sa forme achevée qu'au terme d'une longue suite de progrès. Elle n'est pas le motif qui fait sortir les hommes de l'état de nature, puisque son développement est postérieur à l'établissement des sociétés. Ceux qui la placent à l'origine de la vie sociale prennent une fois de plus l'effet pour la cause.²⁹⁸

Para o filósofo, de acordo com Derathé, o estado de natureza não é o mais adequado para o homem, pois nesse ele é impedido de atingir a humanidade. Apesar daquela lacuna em seu pensamento, lembrada pelo referido intérprete, quando trata de definir a passagem para o estado civil, Rousseau reconhece que o concurso entre os homens é necessário para a atualização de suas

²⁹⁷ Derathé, Robert. *Le rationalisme de Rousseau*. p.19-20.

²⁹⁸ _____. *Jean Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. p.148-149. "É impossible conceber que no estado de natureza no qual o homem transcorria sua vida sem necessidade de desenvolver a razão e as relações com os outros homens, tal convenção fosse possível. A institucionalização do Estado se faz possível depois de um longo processo histórico no qual os homens tornam-se racionais e sociáveis"(Santillán, J. F. *Hobbes y Rousseau: entre la autocracia y la democracia*. p.68).

faculdades virtuais. O homem não se torna ente de razão enquanto não precisa do auxílio de seu semelhante e subsiste vivendo de modo solitário: "l'homme isolé demeure toujours le même, il ne fait de progrès qu'en société (...). Ce n'est qu'en devenant sociable qu'il devient un être moral, un animal raisonnable, le roi des autres animaux, et l'image de Dieu sur la terre".²⁹⁹

4- A PIEDADE E O AMOR DE SI MESMO

Na primeira parte do *Discours sur l'inégalité*, Rousseau, no intuito de completar sua investigação acerca do homem natural, considera-o, finalmente, do ponto de vista de sua constituição moral e psicológica. Neste segundo momento, ele coloca como meta, averiguar, de modo específico, os princípios que regem a conduta do ser humano no estado de pura natureza e para tanto, o filósofo abdica de recorrer aos escritos de caráter científico, e mesmo aos fatos relacionados com o assunto, pois considera que por essa via apenas se toma ciência do homem tal como ele se encontra nos tempos presentes. Não é do seu interesse, efetivamente, seguir a via de tantos outros filósofos que se propuseram a alcançar o estado de natureza e ficando no meio do caminho, terminaram pintando a si mesmos. Rousseau medita sobre as operações mais primitivas da alma humana e desta maneira, percebe que o homem, saído das mãos da natureza, é governado por dois princípios que antecedem ao uso propriamente dito da razão. Pelo primeiro desses princípios, o amor de si mesmo, o homem é impulsionado a buscar seu bem-estar e sua conservação. Esse o encaminha de fato a se colocar em primeiro plano, levando-o a ter uma conduta egoísta. Não obstante, a segunda força coatora, a piedade ou compaixão, o incentiva a experimentar uma repugnância profunda por ver qualquer ser sensível, especialmente um semelhante, mergulhado em estado de desgraça e experimentando sofrimento.

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

²⁹⁹ Rousseau, Jean Jacques. *Fragments politiques*. p.533 e 477. "Dieu a voulu que l'homme 'fût sociable', c'est que la société est le lieu où il doit répondre de sa 'vocation', où il doit connaître le bien et le mal, et devenir tout ce qu'il peut être"(Duchet, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris: Albin Michel, 1995. p.353).

paraissent découler toutes les règles du droit naturel; règles que la raison est ensuite forcée de rétablir sur d'autres fondemens, quand par ses développemens successifs elle est venue à bout d'étouffer la Nature.³⁰⁰

Rousseau não define a ciência como base inelutável e necessária da vida moral, pois em seu entendimento, ela representa uma fonte certa de corrupção dos costumes, dado que afasta o homem de seu estado original. O ser humano com maiores possibilidades de conduzir-se retamente é o que permanece mais próximo da condição natural e daí advém sua reverência ao indivíduo pautado por costumes simples e que vive afastado das luzes e da civilização. Esse é mais inclinado à preservação do equilíbrio dos princípios inatos: sem requerer a assistência das luzes da razão, acata as prescrições da natureza e procura o seu bem-estar, sem trazer prejuízos ao seu semelhante, exceto em casos excepcionais, em que é levado a se colocar realmente em primeiro lugar. Rousseau entende que os citados princípios inatos, gravados no âmago do homem subordinado aos hábitos simples e naturais, dão-lhe as condições para que ele tenha uma vida moralmente sã e irrepreensível. Não é por intermédio do cultivo da razão e do impulso ao desenvolvimento da ciência, portanto, que o homem torna-se virtuoso e assegura a sua melhor sorte na vida civilizada: "quoi qu'il puisse appartenir à Socrate, et aux Esprits de sa trempe, d'acquiescer de la vertu par raison, il y a longtems que la Genre-humain ne seroit plus, si sa conservation n'eût dépendu que des raisonnemens de ceux qui le composent".³⁰¹

Rousseau, com base nesta convicção, nos movimentos finais do prefácio do segundo *Discours*, desaprova os esforços correntes, voltados a promover a desnaturação do homem que o encaminham para fora de si mesmo. Para nosso autor, não é transformando-o em filósofo, como quer Sócrates, por

³⁰⁰ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.126.

³⁰¹ _____.op. cit. p.156-157. "Grace au ciel, nous voila délivrés de tout cet effrayant appareil de philosophie; nous pouvons être homme sans être savans; dispensés de consumer nôtre vie à l'étude de la morale, nous avons à moindres fraix un guide plus assuré dans ce dédale immense des opinions humaines. Mais ce n'est pas assés que ce guide existe, il faut savoir le reconnoître et le suivre"(Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*, p.601). "La conscience est le plus éclairé des philosophes; on n'a pas besoin de savoir les Offices de Ciceron pour être homme de bien"(idem, p.767).

exemplo, que se garante a preservação de sua natureza, pois é a consciência que o torna um ser íntegro, conduzindo-o a não deixar exercer supremacia o seu impulso egoísta, isto é, o seu amor-próprio, que emerge tacitamente do trabalho de reflexão. Contudo, diz Rousseau:

On n'est point obligé de faire de l'homme un Philosophe avant que d'en faire un homme; ses devoirs envers autrui ne lui sont pas uniquement dictés par les tardives leçons de la Sagesse; et tant qu'il ne résistera point à l'impulsion intérieure de la commisération, il ne fera jamais du mal à un autre homme ni même à aucun être sensible, excepté dans le cas légitime où sa conservation se trouvant intéressée, il est obligé de se donner la préférence à lui-même.³⁰²

Gouhier indica que neste ponto do *Discours sur l'inégalité* Rousseau, pelo fato de suspeitar das iniciativas intelectualistas, não preserva Sócrates como modelo e, a simpatia manifestada no primeiro *Discours*, devido a posição do sábio grego diante do avanço do falso saber, tem aqui, o seu reverso. Para Rousseau, Sócrates é um perfeito racionalista na medida em que afirma que a virtude é passível de ser alcançada, contanto que se ceda plenamente ao comando das forças da razão. Segundo o genebrino, nisto reside, em larga medida o seu erro, dado que a razão não é toda a natureza do homem e, além disso, tal faculdade revela-se ineficaz na conduta da vida. Nas palavras de Henri Gouhier:

Socrate est donc un héros de la raison. Or, cette grandeur est en quelque sorte partielle, car la raison n'est pas toute la nature. De là une certaine réserve dans l'admiration du moraliste qui doit penser au «genre humain». D'une part, malheureusement, l'histoire des sciences découvre à leur origine nos vices, d'autre part, heureusement, la nature inspire des sentiments qui suppléent à l'inefficacité de la raison. La valeur exemplaire du cas Socrate est donc limitée par le développement intellectuel qu'elle suppose.³⁰³

Rousseau constrói uma imagem do estado de natureza bem diferente de Hobbes, pois esse o vê como um estado de permanente conflito, devido a falta de um poder comum instituído. Em seus termos: "durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que

³⁰² Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.126.

³⁰³ Gouhier, Henri. *Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*. p.191.

é de todos os homens contra todos os homens".³⁰⁴ Do ponto de vista de Hobbes, as variáveis determinantes desse estado de coisas são neutralizadas, pois, com o advento do poder político, cuja definição e estabelecimento dá-se com um pacto de convenção, por meio do qual, os homens consentem submeter-se ao seu chefe. A figura do comandante encontra seu fundamento na paixão que assalta os homens, especialmente o medo da morte, que é a maior responsável pela origem deste tipo de sociedade, de caráter não democrático, pela qual os indivíduos têm, no entender de Hobbes, a garantia da vida. Para Derathé:

est évident (...) que les termes du contrat social chez Hobbes sont dictés par la condition misérable où se trouvent les hommes dans l'état de nature. C'est parce que l'état de nature est un état d'anarchie féroce et de guerre générale que les hommes consentent à aliéner sans réserve leur liberté naturelle et acceptent de se soumettre à un pouvoir absolu. Tout leur paraît préférable à la guerre naturelle de chacun contre tous: l'instinct, c'est-à-dire la peur de la mort, aussi bien que la raison les incite à y mettre fin par tous les moyens.³⁰⁵

Derathé afirma que Rousseau apresenta dois tipos de argumentos para refutar a tese defendida por Hobbes. Em primeiro lugar, usa um arrazoado de caráter psicológico. Segundo ele, o filósofo de Malmesbury engana-se ao ampliar a gama de paixões própria do homem nas primeiras épocas. Para Rousseau, o estado de natureza é de paz porque o homem, guiado unicamente pela piedade e o amor de si, busca a sua conservação, sem maiores esforços, e desconhece os excessos em virtude de serem suas paixões bastante limitadas. Ele vive feliz no referido estado imutável e a-histórico, pelo fato de não ter familiaridade, sobretudo, com as paixões e necessidades artificiais. O segundo argumento de Rousseau para negar o estado de guerra é de caráter jurídico.³⁰⁶ Para nosso autor, o verdadeiro estado de guerra pressupõe um conflito prolongado, e no mundo das primeiras épocas, em contraposição ao mundo atual, isto não é possível, pois os indivíduos são auto-suficientes e vivem em

³⁰⁴ Hobbes, Thomas. *Léviathan, traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*. Paris: Éditions Sirey, 1971. p.124. Tradução Brasileira de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1979. p.75

³⁰⁵ Derathé, Robert. *Jean Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. p.130.

³⁰⁶ Na obra supracitada Derathé trabalha mais demoradamente esta crítica de Rousseau a Hobbes. Derathé se ocupa com os argumentos de Rousseau das páginas 131 a 141.

isolamento. Os contatos inter-pessoais ocorrem esporadicamente e não criam vínculos afetivos, e as contendas, raras, duram quando muito um único dia. Nos termos da primeira versão do *Contrat social*: "l'erreur de Hobbes n'est donc pas d'avoir établi l'état de guerre entre les hommes indépendans et devenus sociables mais d'avoir supposé cet état naturel à l'espèce, et de l'avoir donné pour cause aux vices dont il est l'effet".³⁰⁷

Rousseau considera, assim como Hobbes, que o ser humano desconhece no estado de natureza, o que seja a bondade e a virtude, pois sua condição limitada o impede de formular essas noções, mas apesar de seu amoralismo integral, ele funciona retamente. Para Rousseau, especialmente, a natureza lhe concede o privilégio de viver de modo simples, suas necessidades são restritas, e tudo de que precisa está ao alcance de suas mãos. Essa vantagem, somada ao desconhecimento das paixões e dos vícios familiares ao homem civilizado, lhe proporciona uma conduta exemplar: "les sauvages ne sont pas méchants précisément, parce qu'ils ne savent pas ce que c'est qu'être bons; car ce n'est ni le développement des lumières, ni le frein de la Loi, mais le calme des passions, et l'ignorance du vice qui les empêche de mal faire".³⁰⁸

O livro I do *Émile* possibilita entender que o estado de consciência é alcançado quando se atinge a idade da razão e se passa a viver em sociedade.

La raison seule nous apprend à connoître le bien et le mal. La conscience qui nous fait aimer l'un et haïr l'autre, quoiqu'indépendante de la raison, ne peut donc se développer sans elle. Avant l'âge de raison nous faisons le bien et le mal sans le connoître, et il n'y a point de moralité dans nos actions, quoiqu'il y en ait quelquefois dans le sentiment des actions d'autrui qui ont rapport à nous.³⁰⁹

Salinas Fortes comenta que, para Rousseau, o homem das primeiras épocas é voltado a obedecer a ordem que preside o universo porque tudo é bom ao sair das mãos do autor das coisas. Salinas, no entanto, afirma que o homem,

³⁰⁷ Rousseau, Jean Jacques. *Première version du Contrat social*. p.288.

³⁰⁸ _____. *Discours sur l'inégalité*. p.154.

³⁰⁹ _____. *Émile ou de l'éducation*. p.288.

no entender do filósofo, não possui condições de discernir, no seu estágio zero de evolução, o bem do mal, e em razão disso não lhe toca qualquer preceito de moralidade:

no estado primitivo, dependendo exclusivamente da natureza e não de seus semelhantes, e confinado às puras sensações, o homem é insensível tanto ao belo moral quanto ao mal. A alteração dos seus besoins, com a passagem para o estado civil dará origem a novos sentimentos e o desenvolvimento das luzes fortalece estes sentimentos.³¹⁰

Rousseau afirma que a natureza fez o homem bom e a sociedade, apesar de poder torná-lo virtuoso, o transforma numa criatura má e corrupta. Nos seus termos: "la nature a fait l'homme heureux et bon mais (...) la société le déprave et rend miserable".³¹¹ Essa bondade original, entretanto, não tem a conotação da verdadeira virtude que é conquistada com luta e perseverança. Victor Goldschmidt sublinha a importância de se ter clara tal distinção. No estado de natureza, no qual não se alcançou o desenvolvimento da consciência, impera o governo dos instintos e a essa força, unicamente, o homem subordina seus atos.

Ici encore, il faut revenir à l'état de nature, en commençant par écarter les menages de contre-sens sur l'idée de bonté naturelle. L'homme à l'état de nature n'est ni bon ni méchant au sens moral de ces mots. Jean-Jacques Rousseau reprend ici le vieux thème de Saint Paul: il n'y a ni bien ni mal là où une loi ne définit pas pour les consciences le bien et le mal.³¹²

Na *Lettre à d'Alembert* Rousseau assinala que a bondade original do homem é definida pela sua tendência e inclinação a preservar a ordem da natureza. Em razão disso, o homem é justo e verdadeiro e a consciência, mais tarde, é beneficiada por este amor inato no homem.

³¹⁰ Fortes, Luiz Roberto Salinas. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976. p.117.

³¹¹ Rousseau, Jean Jacques. *Rousseau juge de Jean Jacques*. p.934.

³¹² Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique*. p.24. "La vertu est moralement supérieure à la bonté: elle est le triomphe de la volonté sur la nature et fait seule le mérite de l'homme. La bonté au contraire n'est que l'effet d'un bon naturel: tout homme 'bien né' peut être bon sans effort et par conséquent sans mérite. Rien n'égale l'enthousiasme de Jean-Jacques pour la vertu, et si la vie sociale lui paraît préférable à l'état de nature, ce n'est point, comme l'affirmaient Pufendorf et Diderot, parce qu'elle accroît le bonheur de l'homme, mais uniquement parce qu'elle l'élève à un niveau supérieur de moralité en le forçant à devenir vertueux"(Derathé, Robert. *Le rationalisme de Rousseau*, p.117).

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; la source de l'intérêt qui nous attache à ce qui est honnête et nous inspire de l'aversion pour le mal, est en nous et non dans les pièces. Il n'y a point d'art pour faire produire cet intérêt, mais seulement pour s'en prévaloir. L'amour du beau et un sentiment aussi naturel au coeur humain que l'amour de soi-même; il n'y naît point d'un arrangement de scènes; l'auteur ne l'y porte pas, il l'y trouve; et de ce pur sentiment qu'il flate naissent les douces larmes qu'il fait couler.³¹³

Não é da natureza do homem ter o semelhante necessariamente como rival, pois ele é um ser, cujo amor da ordem, faz distanciar-se do combate permanente. O homem é dotado de um impulso egoísta, o amor de si mesmo, que o leva a buscar a sua conservação, no entanto, esse é temperado pela piedade. Essa força coatora o conduz a repugnar o sofrimento alheio.³¹⁴ Ela é uma virtude natural que precede o desenvolvimento da reflexão e o uso estrito das potências racionais e constitui-se em algo extremamente útil ao homem, ser fraco e vulnerável do ponto de vista biológico e sujeito a tantos males inevitáveis. Por essa faculdade, ele funciona como quem desconhece o que é ser cruel e podendo encontrar o seu alimento em um lugar qualquer, jamais impedirá outro semelhante, com menores condições físicas, de prover sua subsistência. Por essa sua disposição natural, ele considera uma criança, um velho enfermo, e é absolutamente incapaz de não se compadecer com a fome de um deles.

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 elle qui, au lieu de cette maxime sublime de justice raisonnée; *Fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse*, inspire à tous les Hommes cette autre maxime de bonté naturelle bien moins parfaite, mais plus utile peut-être que la précédente. *Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible*. 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.³¹⁵

³¹³ Rousseau, Jean Jacques. *Lettre à d'Alembert*. p.22.

³¹⁴ "Il faut se rappeler que ce deuxième 'principe' est établi contre Hobbes. La pitié, dans l'état de nature, n'est rien d'autre que la limitation imposée à l'instinct de conservation: elle empêche celui-ci de devenir exorbitant, le maintient dans ses bornes naturelles et ne lui permet pas de s'étendre aux confins de l'univers"(Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique*. p.340).

³¹⁵ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.156.

Conforme Rousseau, os bichos comovem-se da mesma forma quando avistam um semelhante sofrendo, e igualmente não passam sem inquietação ao lado de outra criatura da mesma espécie que esteja morta. Para Rousseau, tal fato, como a atitude materna face a sua prole, é um caso exemplar em que se evidencia o movimento puro da natureza.

O filósofo sustenta que a compaixão guarda uma intensidade que varia de acordo com o grau de identificação entre os seres de uma mesma espécie e que, em se tratando do ser humano, não é na idade da razão e no mundo civilizado que isto se evidencia com maior força. Neste último estágio, o homem é coagido sobremaneira por seu amor-próprio, que floresce por força da atividade reflexiva, e esse trabalho do espírito, aliás, lhe permite o engendramento da consciência moral. O homem consegue se certificar, por fim, em relação ao que é mais conveniente para si nas diferentes situações.

La commiseration 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.³¹⁶

Nesse ponto do segundo *Discours*, no qual Rousseau trata da piedade, salta aos olhos, finalmente, a crítica dirigida à filosofia. Para ele, a atividade filosófica conduz o homem à diminuição do sentimento de humanidade, pois o desliga do mundo terreno. Embora vivendo o risco contínuo de ver aflorada a compaixão com a dor daquele que clama, o filósofo, inclinado a assumir a impassibilidade, torna-se indiferente ao sofrimento de seu semelhante, visto que sufoca sua disposição solidária e fortalece seu egoísmo.

³¹⁶ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.155-156. "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"(Rousseau, Jean Jacques. op. cit. (note XV). p.219).

C'est la Philosophie qui l'isole; c'est par elle qu'il dit en secret, à l'aspect d'un homme souffrant, peris si tu veux, je suis en sureté. Il n'y a plus que les dangers de la société entière qui troublent le sommeil tranquille du Philosophe, et qui l'arrachent de son lit. On peut impunément égayer son semblable sous sa fenestre; il n'a qu'à mettre ses mains sur ses oreilles et s'argumenter un peu, pour empêcher la Nature qui se revolte en lui, de l'identifier avec celui qu'on assassine. L'homme Sauvage n'a point cet admirable talent; et faute de sagesse et de raison, on le voit toujours se livrer étourdiment au premier sentiment de l'Humanité.³¹⁷

Esse gênero de crítica à filosofia que aponta sua tendência a encaminhar o homem ao indiferentismo, e a tornar cada vez mais robusto o seu amor-próprio, não é uma novidade na obra de Rousseau e não encontra aqui sua expressão final. A insensibilidade produzida pela reflexão filosófica é pintada inicialmente no prefácio a *Narcisse*³¹⁸, recebendo, depois, sua complementação na nota de número XXXIII, acoplada ao *Émile ou de l'éducation*:

en général l'esprit raisonneur et philosophique attache à la vie, effémine, avilit les ames, concentre toute les passions dans la bassesse de l'intérêt particulier, dans l'abjection du moi humain, et sape ainsi à petit bruit (...). Comme que tout aille, peu importe au prétendu sage, pourvu qu'il reste en repos dans son cabinet. Ses principes ne font pas tuer les hommes, mais ils les empêchent de naître en détruisant les mœurs qui les multiplient, en les détachant de leur espèce, en réduisant toutes leurs affections à un secret egoïsme aussi funeste à la population qu'à la vertu. L'indifférence philosophique ressemble à la tranquillité de l'Etat sous le despotisme; c'est la tranquillité de la mort; elle est plus destructive que la guerre même.³¹⁹

Na segunda parte do *Discours sur l'inégalité*, Rousseau retoma a sua crítica do ponto de vista sustentado por Hobbes. Nessa altura do texto ele afirma que durante o período no qual os homens permanecem independentes, bastando-se a si mesmos, e não vivem preocupados com as considerações mútuas, fazendo pouco caso das manifestações de desprezo, eles são bons e felizes. O selvagem vive nessa condição: não possui astúcia e sabedoria para compreender qual é a vantagem de contar com a presença solidária de seu

³¹⁷ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.156.

³¹⁸ "Le goût de la philosophie relâche tous les liens d'estime et de bienveillance qui attachent les hommes à la société, et c'est peut-être le plus dangereux des maux qu'elle engendre (...). [Le philosophe] réunit en sa personne tout l'intérêt que les hommes vertueux partagent avec leurs semblables: son mépris pour les autres tourne au profit de son orgueil: son amour-propre augmente en même proportion que son indifférence pour le reste de l'univers. La famille, la patrie deviennent pour lui des mots vuides de sens: il n'est ni parent, ni citoyen, ni homme; il est philosophe"(Rousseau, Jean Jacques. *Préface à Narcisse*. p.967).

³¹⁹ _____. *Émile ou de l'éducation* (note XXXIII). p.633.

semelhante quando mais lhe convém e também não entende a validade de mostrar-se diferente do que realmente é.

O selvagem, que reside em si mesmo, é um ser de uma só face. O homem civilizado, carente do aplauso alheio, aprimora-se cada vez mais na arte de agradar e o próprio meio em que está inserido, o força a correr atrás do respeito dos demais. Assim, ele não vacila em mascarar-se, e pouco se constrange em burlar ou mesmo recusar os imperativos da natureza. A partir do momento em que todas as potencialidades naturais do homem foram colocadas em atividade:

il falut bientôt les avoir ou les affecter; Il falut 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 sortirent le faste imposant, la ruse trompeuse, et tous les vices qui en sont le cortège.³²⁰

Logo que o homem começa a ampliar o seu horizonte de compreensão do mundo, e define os primeiros deveres de civilidade, a partir dos quais o desprezo passa a ser uma coisa inconcebível e inaceitável, nascem os sentimentos viciosos e indesejados, como, por exemplo, a inveja, a vergonha, a vaidade. Neste exato instante, é dada vida aos germes responsáveis pela instauração da desigualdade, e pelo abandono do estado de felicidade e de inocência. Rousseau afirma que no período em que isso é evidenciado, o homem já se encontra longe do seu estado inicial, e, em seu entender, pelo fato de desconsiderar isso, Hobbes chegou à conclusão de que ele é perverso e necessita de um déspota para controlá-lo. Ao contrário:

rien n'est si doux que lui dans son état primitif, lorsque placé par la nature à des distances égales de la stupidité des brutes et des lumières funestes de l'homme civil, et borné également par l'instinct et par la raison à se garantir du mal qui le menace, il est retenu par la pitié Naturelle de faire lui-même du mal à personne, sans y être porté par rien, même après en avoir reçu.³²¹

³²⁰ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.174. "Dans ce Siècle où régneront si fièrement les préjugés et l'erreur sous le nom de philosophie, les hommes, abrutis par leur vain savoir, ont fermé leur esprit à la voix de la raison, et leur cœur à celle de la nature"(Rousseau, Jean Jacques. *Lettre à d'Alembert*. p.74).

³²¹ _____. *Discours sur l'inégalité*. p.170.

Nessa altura do segundo *Discours*, ocorre outro paradoxo, visto que Rousseau aponta a época áurea da humanidade, não no mundo dos primeiros tempos, mas entre o presente e aquele período longínquo. Ele vê a referida época no meio termo dos dois extremos. Logo, o tempo favorável não é exatamente o das primeiras épocas e tão pouco este período atual das modernas sociedades civilizadas. O paradoxo veiculado pelo filósofo contém duas faces: primeiramente, deixa de ser objeto de sua apologia o estado de pura natureza. Depois, se questiona a noção mesma de perfectibilidade, porque Rousseau sugere que o homem deve parar neste estágio de seu desdobramento por ter atingido o equilíbrio exato. Tal paradoxo, contudo, é mais aparente, pois nada impede que o homem mantenha conformidade com a natureza desenvolvendo suas potencialidades nos seus limites extremos.

A celebridade da época caracterizada por Rousseau como a juventude do mundo, justifica-se pelo fato de que o homem nela ascende à vida moral e atinge a consciência de sua liberdade, e de posse das faculdades cognitivas superiores, assume a responsabilidade pelos seus atos e não mais opera unicamente pelo instinto. Nesta fase de seu progresso, ele está distante tanto da estupidez dos brutos como das luzes funestas do homem civilizado:

Ainsi quoique les hommes fussent devenus moins endurans, et que la pitié naturelle eût déjà souffert quelque altération, ce période du développement des facultés humaines, tenant un juste milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de nôtre amour propre, dut être l'époque la plus heureuse, et la plus durable. Plus on y réfléchit, plus on trouve que cet état étoit le moins sujet aux révolutions, le meilleur à l'homme, et qu'il n'en a du sortir que par quelque funeste hazard qui pour l'utilité commune eût dû ne jamais arriver. L'exemple des Sauvages qu'on a presque tous trouvés à ce point semble confirmer que le Genre-humain étoit fait pour y rester toujours, que cet état est la véritable jeunesse du Monde, et que tous les progrès ultérieurs ont été en apparence autant de pas vers la perfection de l'individu, et en effet vers la décrépitude de l'espèce.³²²

Nesta fase de seu crescimento, o homem leva uma vida simples que se conforma melhor com o ordenamento correto da natureza. Ele se contenta com sua moradia modesta, limitando-se a construir coisas que dispensam o concurso de muitos braços. Enquanto permanece em tal situação, o ser humano se

³²² Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.171.

conserva independente, na medida em que o trabalho não é absolutamente necessário e, por conta disso, desconhece o dissabor da desigualdade e da propriedade. Em suma, o homem se revela livre na plena acepção do termo e vive feliz.

Rousseau, como já sinalizamos, não confunde a bondade natural com a verdadeira virtude. Patricia Springborg comenta que para ele, como para os estóicos, não é certo que o homem das primeiras épocas, preso à sua esfera extrema de limitações, conhecendo nada mais do que suas necessidades de caráter natural, seja um ser realmente virtuoso. Rousseau compreende que a inocência é uma dádiva da natureza, mas a virtude requer o esforço e a conseqüente capacidade de discernir as coisas. O homem da época de ouro, ao contrário do situado nos primeiros tempos, possui tal capacidade, e por isso, faz sua vontade pautar-se por seus princípios, e não se encontra à mercê de suas paixões como o homem atual. Conforme Springborg:

a moralidade não depende da natureza mas de como fazemos nossa vontade pautar-se por seus princípios. Neste sentido "a vida segundo a natureza" está longe de ser a vida do homem primitivo na qual, como acontece com os animais, comanda os instintos. Rousseau, do mesmo modo que os estóicos, definiu a liberdade como sendo a habilidade de adotar uma regra de comportamento e de segui-la: a capacidade de subjugar desejos supérfluos. Isto é um ato moral que só pode ser praticado pelo homem que já tem a percepção da escolha e da variedade de opções que o inocente homem primitivo ignorava. A virtude não é assim produto da natureza mas da capacidade moral.³²³

O livro V do *Émile* permite compreender melhor que a bondade natural não é a virtude. Esta última é fruto de um longo processo que tem na força da vontade a sua mola propulsora. Ela é conquistada, assim como a verdadeira felicidade, quando o ser humano triunfa sobre si mesmo.

Mon enfant, il n'y a point de bonheur sans courage ni de vertu sans combat. Le mot de vertu vient de force; la force est la base de toute vertu. La vertu n'appartient qu'à un être

³²³ Springborg, Patricia. *Rousseau e Marx*. In: Fitzgerald, Ross (org.). *Pensadores políticos comparados*. Tradução Brasileira de Antonio Patriota. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1983. p.211.

foible par sa nature et fort par sa volonté, c'est en cela que consiste le mérite de l'homme juste.³²⁴

A virtude se manifesta quando o homem vence as suas paixões, pois neste momento, ele conquista a liberdade efetiva tornando-se verdadeiramente o senhor de si mesmo.

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 à qui l'on n'a rien commandé. Maintenant sois libre en effet; apprends à devenir ton propre maître; commande à ton cœur, ô Emile, et tu seras vertueux.³²⁵

Estes raciocínios finais de Rousseau, colocam uma interrogação sobre a grandeza da liberdade natural. Para o filósofo, ela garante a bondade do homem, mas não lhe concede os meios para atingir a virtude e realizar o fim que lhe prescreve a natureza, que não o destina a se perpetuar limitado em suas disposições espirituais.

5- O HOMEM ENQUANTO SER DOTADO DE FACULDADES VIRTUAIS

Rousseau concebe o homem natural como um ser de horizontes muito limitados. Para ele, trata-se de uma criatura impossibilitada, ou mesmo incapaz, de ultrapassar as barreiras do instinto, pois no seu primeiro estado, ele apenas

³²⁴ Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*. p.817.

³²⁵ _____. op. cit. p.818. "Ô Emile! Où est l'homme de bien qui ne doit rien à son pays? Quel qu'il soit, il lui doit ce qu'il y a de plus précieux pour l'homme, la moralité de ses actions et l'amour de la vertu. Né dans le fond d'un bois il eut vécu plus heureux et plus libre; mais n'ayant rien à combattre pour suivre ses penchans il eut été bon sans mérite, il n'eut point été vertueux, et maintenant il sait l'être malgré ses passions. La seule apparence de l'ordre le porte à le connoître, à l'aimer"(Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*. p.858). "Le sauvage n'a guère qu'une bonté négative, seul l'homme social peut accéder à la vertu proprement dite, qui suppose le développement de la raison"(Ehrard, Jean. *L'idée de nature en France la première moitié du XVIIIe siècle*. p.750). "Pour Rousseau, la liberté ne se conçoit pas sans la raison. C'est la raison qui rend l'homme libre en lui permettant de dominer ses passions. Il ne faut pas confondre en effet 'la liberté naturelle' du sauvage avec 'la liberté morale' de l'homme vivant en société. La première, sans rapport avec la moralité, est l'indépendance, tandis que la seconde est la soumission progressive de la volonté individuelle à la conscience et à la raison. En outre la liberté morale est bien supérieure à l'indépendance naturelle et Rousseau n'hésite pas à soutenir dans *Émile* qu' 'on est plus libre dans le pacte social que dans l'état de nature'"(Derathé, Robert. *Le rationalisme de Rousseau*. p.112-113).

percebe e sente, o que é comum a todos os animais e as reduzidas operações de sua alma somente lhe permitem aceitar ou recusar algo.

Graças a uma providência sábia da natureza, o homem das primeiras épocas é dotado de faculdades espirituais que se conservam adormecidas e revelam a sua qualidade de forças apenas potenciais. Tais faculdades são despertadas e entram em atividade nas ocasiões em que se tornam absolutamente necessárias para a conservação do indivíduo e por este motivo, elas nunca se fazem supérfluas. Derathé vê como uma noção fundamental da filosofia rousseauísta essa idéia da ativação das forças espirituais do homem nos momentos críticos: "l'idée fondamentale de Rousseau est que, par une sagesse de la nature, les facultés de l'homme ne se développent qu'au moment où elles deviennent nécessaires pour sa conservation".³²⁶

Devido ao fato de encontrar na ação do instinto o suficiente para a sua conservação no estado de natureza, o homem fica isento da necessidade de uma razão cultivada, vivendo, assim, entregue ao sentimento de sua existência presente. Seu conhecimento restrito e limitado, como a dimensão de suas faculdades, contribui para não lhe despertar curiosidades. Longe das paixões fictícias que atormentam os civilizados, o ser primevo supre suas necessidades essenciais com grande facilidade e não aspira a outras maiores. Em tal estágio, é incapaz de realizar a associação de idéias e não possui noção do que venha a ser o tempo futuro. Nas palavras de Jean Starobinski: "à l'état de nature, l'homme vit dans l'immédiat; ses besoins ne rencontrent pas d'obstacles et son désir ne dépasse pas les objets qui lui sont immédiatement offerts. Il ne cherche jamais à obtenir ce qu'il n'a pas".³²⁷

Os projetos do ser humano nas primeiras épocas, se estendem, quando muito, até o fim do dia. A sorte que lhe confere o tempo, permite-lhe gozar de

³²⁶ Derathé, Robert. *Le rationalisme de Rousseau*. p.10

³²⁷ Starobinski, Jean. *La transparence et l'obstacle*. p.177.

uma vida muito tranqüila, sem qualquer tipo de inquietação, razão pela qual permanece integrado consigo próprio e não encontra motivos para abandonar esse seu estado.

Mais sans recourir aux témoignages incertains de l'Histoire, qui ne voit que tout semble éloigner de l'homme Sauvage la tentation et les moyens de cesser de l'être? Son imagination ne lui peint rien; son coeur ne lui demande rien. Ses modiques besoins se trouvent si aisément sous sa main, et il est si loin du degré de connoissances nécessaire pour désirer d'en acquérir de plus grandes, qu'il ne peut avoir ni prévoyance, ni curiosité. Le spectacle de la Nature lui devient indifférent, à force de lui devenir familier. C'est toujours le même ordre, ce sont toujours les mêmes révolutions; il n'a pas l'esprit de s'étonner des plus grandes merveilles; et ce n'est pas chez lui qu'il faut chercher la Philosophie dont l'homme a besoin, pour savoir observer une fois ce qu'il a vu tous les jours. Son ame, que rien n'agite, se livre au seul sentiment de son existence actuelle, sans aucune idée de l'avenir, quelque prochain qu'il puisse être, et ses projets bornés comme ses vûes, s'étendent à peine jusqu'à la fin de la journée.³²⁸

Destituído de necessidades excepcionais, o homem primevo não atua em vistas do progresso. Inexiste uma razão justa para que ele volte a engendrar forças com a pretensão de desenvolver a ciência e expandir seus horizontes de compreensão do mundo. Ele, como os demais animais, recebe da natureza as virtudes para alcançar a sua defesa e a sua recomposição, sem fazer sacrifícios. Funcionando de um modo quase mecânico, ele não necessita, como os bichos, de nada além do que ela lhe fornece para conservar toda a sua integridade.

Poder-se-ia pensar que Rousseau coloca o homem no mesmo plano dos bichos se fosse encerrada a leitura por aqui. Mas isso não acontece porque o filósofo introduz em sua teoria o conceito de faculdades virtuais. Émile Durkheim, conforme Derathé em *Le rationalisme de Rousseau*, é o primeiro leitor a salientar a importância de tal noção dentro de seu pensamento. Durkheim, no texto a seguir, alerta que o instinto é visto pelo autor genebrino como um mecanismo suficiente para a adaptação do homem nos primeiros tempos. Mas, segundo Durkheim, ele não subsistiria no meio social de posse apenas desta faculdade, visto que a vida, nesse meio, exige o recurso à razão que é ativada no seu tempo certo.

³²⁸ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.144.

il (le sauvage) n'avait que l'instinct et l'instinct lui suffisait, mais il ne l'induisait aucunement à la vie sociale. Pour vivre en société, il lui fallait la raison qui est l'instrument d'adaptation au milieu social comme l'instinct est l'instrument d'adaptation au milieu physique. Elle vint à son heure; mais elle n'était que virtuelle dans le principe.³²⁹

A maior parte das filosofias toma a razão, ou a faculdade do entendimento, como o elemento primordial que distingue o homem dos animais. Descartes no *Discours de la méthode* considera a razão enquanto elemento que eleva o homem, dentro da natureza, até um patamar superior aos demais seres vivos: "car pour la raison ou le sens, d'autant qu'elle est la seule chose qui nous rend hommes et nous distingue des bêtes, je veux croire qu'elle est tout entière en un chacun".³³⁰ John Locke no *Ensaio sobre o entendimento humano* vê na luz natural ou na razão o fator que determina a dignidade da espécie humana. Para este pensador: "par raison (...) j'entends une Faculté par où l'on suppose que l'Homme est distingué des Bêtes".³³¹

Rousseau, rompendo com a tese hegemônica, exalta o homem pela sua capacidade de tomar consciência de sua liberdade, dizendo que por meio deste poder de apreender-se como um ser autônomo, o ser humano se revela originariamente superior aos bichos, eternos escravos dos instintos. Este caráter substantivo define, de modo preliminar, a sua grandeza, pois nele reside, em uma primeira instância, a dignidade da espécie.

N'est donc pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre. La Nature commande à tout animal, et la Bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnoît libre d'acquiescer, ou

³²⁹ Durkheim, Émile. "Le contrat social, histoire du livre". *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier-février, 1918. p.10. citado por Derathé, Robert. *Le rationalisme de Rousseau*, p.13.

³³⁰ Descartes, René. *Discours de la méthode*. Oeuvres et Lettres. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953. p.126.

³³¹ Locke, John. *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, liv. IV, chap. XVII par. 1. citado por Derathé, Robert. *Le rationalisme de Rousseau*. p.09.

de résister; et c'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme.³³²

Para as bestas, a natureza impõe a determinação compulsiva de agir disciplinadamente, sem desviar-se de seu caminho, impedindo, desta maneira, de serem os guias de seus próprios destinos, agentes de suas próprias histórias, protagonizando acertos ou desacertos, realizando pequenas ou grandes descobertas. O homem se mostra capaz de agir por decisão própria, porque antes de qualquer coisa, é uma criatura distinta em função de sua qualidade de agente livre, de sua capacidade de tomar consciência de sua liberdade.

Pelo texto de Rousseau, ao que parece, o homem aprimora seu dom natural, na medida em que interage com o meio externo. Tal qualidade de agente livre, revela-se como a sua potência mais forte, dispensando-o da necessidade de desenvolver sua capacidade intelectual. Afeito à sua conservação, ele, ao tomar consciência de sua liberdade, tem as diretivas para escolher e seguir o seu caminho, pautando-se pelo que é mais recomendável, no entanto, precisa haver algo que motive a tomada de consciência de sua liberdade.

Para Diderot, não é congruente com a natureza do homem a renúncia do ato de pensar, pois é ele que mostra a sua verdadeira essência. No artigo "Droit naturel", publicado na *Encyclopédie*, ele afirma: "celui qui ne veut pas raisonner renonçant à la qualité d'homme, doit être traité comme un être dénaturé".³³³

³³² Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.141-142. "On peut donc dire que Rousseau se sépare définitivement de Buffon et de Diderot quand il définit l'homme par 'sa qualité d'agent libre', et non par cette 'faculté raisonnable', produit d'une organisation supérieure, par 'un ordre de connaissances et d'idées particulières à l'espèce humaine, qui émanent de sa dignité et qui la constituent'"(Duchet, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. p.333)

³³³ Diderot, D. *Verbete Droit naturel*. In.: Diderot, D & Alembet, J.L. *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et de métiers*. Paris: Garnier, 1986. p.339

Na parte inicial do *Discours sur l'inégalité*, identifica-se o extremo de o pensamento ser julgado por Rousseau como contrário à natureza. "Si elle nous a destinés à être sains, j'ose presque assurer, que l'état de réflexion est un état contre Nature, et que l'homme qui médite est un animal dépravé".³³⁴

No passo seguinte do escrito em questão, a liberdade, entendida primeiramente como o fator que enobrece o homem, é considerada como fonte de danos uma vez que, justo por seu intermédio, o homem aprende a desconsiderar a regra prescrita pela natureza e mergulha nos excessos: "la Bête ne peut s'écarter de la Règle qui lui est prescrite, même quand il lui seroit avantageux de le faire, et (...) l'homme s'en écarte souvent à son préjudice".³³⁵ Rousseau toma a liberdade como uma faca de dois gumes, dizendo que, dela dotado, o homem vive o risco de cair no desregramento e que isto acontece quando lhe falta habilidade para desfrutá-la adequadamente. Desta falta de discernimento pode resultar a sua perdição com o desencadeamento de doenças ou pela sua própria morte. No juízo de Rousseau, amiúde: "hommes dissolus se livrent à des excès, qui leur causent la fièvre et la mort; parce que l'Esprit déprave les sens, et que la volonté parle encore, quand la Nature se tait."³³⁶

O homem do ponto de vista biológico é passível de ser colocado abaixo dos bichos, no entanto, além de ser um agente livre, ele é um ser perfectível. Essa sua qualidade substancial, depois do poder de tomar consciência da liberdade, é o fator que estabelece o contraponto. Através desta faculdade, que não deixa espaço para contestação, enquanto elemento diferenciador, ele desenvolve efetivamente o sentimento de superioridade em relação aos animais.

³³⁴ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.138.

³³⁵ _____. op .cit. p.141.

³³⁶ Idem, ibidem.

No entender de Rousseau, a perfectibilidade é a potência responsável pelo desenvolvimento de todas as forças mentais do ser humano.³³⁷ Por seu intermédio, o homem termina engendrando uma verdadeira metamorfose em si mesmo e assume uma nova natureza. Por contraposição aos bichos, ao final de sua trajetória, ele torna-se uma criatura irreconhecível, se considerarmos a sua conformação original. Argumenta Rousseau: "un animal est, au bout de quelques mois, ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle étoit la première année de ces mille ans."³³⁸

O segundo *Discours* mostra que a perfectibilidade, embora sendo uma faculdade virtual, alcança seu efetivo desenvolvimento com a pressão contínua advinda do meio externo, pois não existe, no estado de natureza, uma causa natural que possa levá-la ao movimento. Goldschmidt, bem como Duchet³³⁹, a considera como um mecanismo de defesa que, antes de ser um instrumento voltado contra o próprio homem, é uma arma capaz de conduzi-lo à adaptação diante das novas situações.

Elle laisse les choses en état, elle n'en compromet pas la stabilité. Elle doit seulement permettre à l'homme quand cette stabilité sera rompue, pas des causes externes et sans qu'il y soit de son fait, de répondre à cette rupture. C'est donc une faculté de défense et de riposte, non d'initiative. Elle reste liée (et subordonnée) aux besoins.³⁴⁰

³³⁷ "S'opposant à l'instinct animal, la perfectibilité est plus vide de contenu que celui-ci. Elle n'est ni invention ni réflexion, elle n'est pas raison, pas plus qu'elle n'est liberté. Elle est seulement la condition préalable et formelle qui rend possibles toutes ces facultés"(Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique*, p.288).

³³⁸ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.142.

³³⁹ "Rousseau nomme 'perfectibilité' la faculté qui, 'à l'aide des circonstances', va développer 'successivement toutes les autres'. Cette faculté supplémentaire est ce qui rend possible tous les développements ultérieurs, mais en même temps elle subordonne les progrès de l'esprit à des circonstances extérieures qui auraient pu tout aussi bien ne pas se présenter (...). Pour que la perfectibilité cesse d'être une faculté virtuelle, pour que l'homme commence à user d'entendement, et acquière quelques 'lumières', il faut qu'une suite d'événements vienne l'arracher insensiblement à ce pur sentiment de l'existence, à ce repos narcissique, qui font le bonheur de l'homme sauvage et semblent éloigner de lui pour jamais 'la tentation et les moyens de cesser de l'être'"(Duchet, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, p.333-334)

³⁴⁰ Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique*. p.290.

A perfectibilidade, não obstante, guarda um terrível paradoxo visto que, por seu intermédio, o homem é conduzido a sentir o sabor do progresso e por este motivo ela é fonte de males. Goldschmidt diz que tal faculdade é marcada, efetivamente, por uma vocação antagônica:

on a vu que la santé, pour l'homme naturel, n'a pas d'état opposé. Les maladies ne prennent naissance qu'avec la civilisation. Mais la perfectibilité, qualité naturelle pourtant, est faculté des contraires: de «lumières» et d'«erreurs», de «vices» et de «vertus», de grandeur et de décadence, d'humanité et d'imbécillité.³⁴¹

Embora a perfectibilidade não seja responsável pela saída do homem de sua condição original, com seus dias tranquilos, mergulhado na sua mais perfeita inocência, ela contribui ou torna possível o avanço de suas operações mentais. Com ela, o homem presencia, paradoxalmente, o despertar de suas virtudes e observa o nascimento dos seus vícios e dos seus erros. A perfectibilidade, no final de seu percurso, ao mesmo tempo dignifica o ser humano e o torna um rival de si mesmo e da natureza.

No segundo *Discours*, Rousseau atribui o despertar da perfectibilidade, por uma parte, a circunstâncias externas que bem poderiam não ter se apresentado, mas, por outra parte, relaciona a sua ativação às paixões humanas que exigem, de modo inexorável, satisfação. Neste ponto, Rousseau se insurge contra a fria insensibilidade dos racionalistas, argumentando que as carências geram as paixões, as quais produzem conseqüentemente a razão e esta, por sua vez, estimula o robustecimento das paixões, cuja tendência é darem forma a novas necessidades: “les progrès de l'Esprit se sont précisément proportionnés aux besoins, que les Peuples avoient reçus de la Nature, ou auxquels les

³⁴¹ Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique*. p.292.

circonstâncias les avoient assujétis, et par consequent aux passions, qui les portoient à pouvoir à ces besoins".³⁴²

Para Rousseau, todavia, as carências que despertam a perfectibilidade, e possibilitam o desenvolvimento da razão e o progresso das luzes, são mais frutos das paixões de natureza fictícia, porque o selvagem está subordinado ao impulso da natureza, e por isso experimenta unicamente as paixões que dela advém. Ou seja, ele só tem familiaridade com as paixões, de cunho natural, as quais são movidas e impulsionadas simplesmente pelo seu desejo de conservação.

L'homme Sauvage, privé de toute sorte de lumières, n'éprouve que les Passions de cette dernière espèce; Ses desirs ne passent pas ses besoins Physiques; Les seuls biens qu'il connoisse dans l'Univers, sont la nourriture, une femelle, et le repos; les seuls maux qu'il craigne, sont la douleur, et la faim; Je dis la douleur, et non la mort; car jamais l'animal ne saura ce que c'est que mourir, et la connoissance de la mort, et de ses terreurs, est une des premières acquisitions que l'homme ait faites, en s'éloignant de la condition animale.³⁴³

Platão, no *Político*, afirma que o homem, durante o período em que está sob a proteção divina, dispensa qualquer arte ou indústria, pois o necessário para gerir a sua conservação lhe é posto nas mãos pela natureza, como dádiva. É exatamente da pressão que ele sofre para se preservar, quando passa a se encontrar em estado de abandono, que resulta as mudanças que conhecemos.

Nos primeiros tempos, não tiveram qualquer indústria ou arte, e foi desde este momento de grande abandono, em que seus alimentos deixaram de vir-lhes espontaneamente, e em que não sabiam ainda procurá-los, pois que nenhuma necessidade os havia, até então, obrigado a isso, que, segundo as antigas tradições, nos foram dadas, pelos

³⁴² Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.143 Por esta hipótese somos convidados a pensar na ativação das potências humanas a partir de um movimento interno e progressivo do próprio sujeito. Esta alternativa nos é sugerida pela afirmação de Michèle Duchet: "Toute conduite humaine creuse ainsi un écart entre instinct et volonté, entre les 'fonctions animales' et les 'opérations de l'âme'. L'homme primitif ressemble à un animal farouche, mais agissant librement, il use la faculté accordée à son espèce et invente à chaque instant son humanité"(Duchet, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, p.339).

³⁴³ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.143.

deuses, lições e ensinamentos indispensáveis: o fogo por Prometeu; as artes por Hefesto e sua companheira; as sementes e as plantas por outras divindades.³⁴⁴

Rousseau parece estar muito próximo de Platão neste ponto, pois como o grego, ele julga que o homem vive inicialmente num mundo paradisíaco e dele sai por um rompimento com a ordem natural e que isso ocorre, em virtude de uma falta sua, de um erro irreparável. Tal falta reside, em primeiro lugar, no abuso das suas faculdades que produzem o surgimento de necessidades artificiais. A esta alternativa colocada como causa do abandono da idade de ouro, que para Platão significa um mito enquanto para Rousseau é um dado hipotético, soma-se a força dos acontecimentos trágicos desencadeados no meio ambiente. Apesar desse último fator, os dois autores consideram que o alvo do homem não consiste em perpetuar-se com necessidades e paixões reduzidas, visto que faz parte de seu destino, assumir a perfectibilidade e atingir sua plena autonomia, guiado pelas forças de sua razão e de sua consciência.

Rousseau entende que o homem para chegar a seu estado presente, nos planos espirituais, precisou vencer intervalos muito grandes e que isso tornou-se possível, em termos efetivos, pelo concurso das forças externas, responsáveis pelo abalo e desequilíbrio da ordem subsistente no estado de natureza.

La perfectibilité, les vertus sociales, et les autres facultés que l'homme Naturel avoit reçues en puissance, ne pouvoient jamais se développer d'elles mêmes, qu'elles avoient besoin pour cela du concours fortuit de plusieurs causes étrangères qui pouvoient ne jamais naître, et sans lesquelles il fût demeuré éternellement dans sa constitution primitive.³⁴⁵

Quanto ao desenvolvimento da linguagem, Rousseau conjectura que no começo dos tempos, ela era um elemento desnecessário. No estado de natureza

³⁴⁴ Platão. *Le politique*. Oeuvres Complètes, Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1950, T.II. p.367. Tradução Brasileira de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. p.220.

³⁴⁵ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.162.

os homens não mantêm correspondência entre si³⁴⁶ e além disso, não existe propriedade, os homens se abrigam em lugares indeterminados e, geralmente, por um único dia ou noite. Machos e fêmeas encontram-se ao acaso e, saciado o desejo, separam-se facilmente sem que a palavra se faça necessária. "La vie errante et vagabonde - afirma Rousseau - ne laisse à aucun idiome le tems de prendre de la consistance".³⁴⁷

A linguagem mais primitiva do ser humano é associada por Rousseau ao grito da natureza. Tal forma de comunicação era usada pelos homens, por força do instinto, principalmente nas situações em que necessitavam de socorros, ou quando sentiam dores violentas, não sendo, portanto, de uso constante. Com o passar dos tempos, no entanto, as idéias produzidas deste modo, começaram a se ampliar e foi descoberto um número maior de sinais e uma língua mais extensa, à qual uniram-se gestos mais expressivos. Michèle Duchet diz que isso se deve tanto ao aberto desenvolvimento da perfectibilidade quanto à formação dos agrupamentos humanos e ao fortalecimento da interdependência mútua. Aos homens é facilitado o uso da palavra com a interferência daqueles fatores, reforçados pelos malefícios de ordem natural.

La langue des castors et celle des fourmis sont naturelles et non point acquises, «la langue de convention n'appartient qu'à l'homme». L'invention du langage n'est qu'un effet de la perfectibilité, cette faculté qui «à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres». Pourtant le Discours comparait le langage des hommes en troupe à celui des corneilles et des singes; et les progrès du langage y allaient de pair avec ceux de la socialité, selon un schéma mécaniste, le commerce établi entre les hommes rendait peu à peu le langage «plus nécessaire» et «diverses causes particulières» (inondations, tremblements de terre, révolutions du globe) pouvaient accélérer ces processus.³⁴⁸

³⁴⁶ "Ce premier besoin des langues (ou plutôt d'un langage) n'existe pas dans l'état de pure nature, où les hommes vivant 'épars (...) parmi les animaux' et n'ayant encore nul besoin les uns des autres, n'ont nul désir de 'communiquer'" (Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique*, p.346).

³⁴⁷ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.147.

³⁴⁸ Duchet, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. p.347.

Há um elo forte entre sociabilidade, desenvolvimento da comunicação, e plena ativação das forças mentais do ser humano. Num contexto mais complexo de relações sociais, a linguagem falada transforma-se numa necessidade. No termo de seu processo de desnaturação, o homem encontra-se apto a se comunicar pela fala, assim como tem a posse de todos os seus recursos mentais. Isto permite a Rousseau inferir na parte final do segundo *Discours*: "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 presque au terme de la perfection, dont il est susceptible".³⁴⁹

O segundo *Discours*, especialmente na primeira parte, indica que o homem das primeiras épocas, ignora o significado do convívio entre pessoas, não compreendendo o que sejam as obrigações mútuas. Impossibilitado de usar a razão, e sem abusar de suas faculdades, ele se deixa levar pela tranquilidade de suas paixões, seguindo desconhecedor do sentido do termo vício, e isto é suficiente para impedi-lo de mal proceder.

Il paroît d'abord que les hommes dans cet état n'ayant entre eux aucune sorte de relation morale, ni de devoirs connus, ne pouvoient être ni bons ni méchants, et n'avoient ni vices ni vertus, à moins que, prenant ces mots dans un sens physique, on n'appelle vices dans l'individu, les qualités qui peuvent nuire à sa propre conservation, et vertus celles qui peuvent y contribuer; auquel cas il faudroit appeller le plus vertueux, celui qui résisteroit le moins aux simples impulsions de la Nature.³⁵⁰

O homem originário sujeito a paixões muito restritas, preocupado em realizar sua defesa, não é propenso a envolver-se com disputas perigosas, tanto que se não fosse a incumbência que possui de buscar o seu alimento, e a

³⁴⁹ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.174. "Toute la vision anthropologique se trouve ainsi modifiée par ce regard porté au loin, au-delà de toute société, vers un animal farouche, solitaire, silencieux et nu, qui est peut-être l'homme des premiers temps. L'erreur des philosophes est d'avoir projeté sur 'l'homme sauvage' l'image déformante de l'homme vivant en société ou en troupe, d'avoir fait de la socialité et du langage des critères d'humanité, et d'avoir ainsi donné des 'bornes' à la nature. Pour tracer une frontière entre l'animalité et l'humanité, il ne faut retenir que 'ce qui est essentiel à l'espèce', en se gardant de privilégier une certaine façon d'être homme, devenue avec le temps une seconde nature. Avec Rousseau commence le grand vertige des origines, qui reste un des thèmes de méditation de l'anthropologie moderne"(Duchel, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, p.337-338).

³⁵⁰ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p. 152.

carência sexual que cobra pela sua satisfação, ele desconhecera qualquer elemento perturbador. Este seu primeiro desafio não chega a constituir-se num verdadeiro problema, mas trágico é o fervor natural que o impulsiona ao comércio com o sexo oposto, pois essa sua paixão latente, definida como amor, é voltada à conservação da espécie, mas pode até destruí-la, haja vista que ultrapassa de longe o furor da fome e é capaz de produzir grandes revoluções. Movido por ela, o homem absorve uma energia excepcional que o encaminha à perda total do medo e do temor.

Parmi les passions qui agitent le coeur de l'homme, il en est une ardente, impétueuse, qui rend un sexe nécessaire à l'autre, passion terrible qui brave tous les dangers, renverse tous les obstacles, et qui dans ses fureurs semble propre à détruire le Genre humain qu'elle est destinée à conserver.³⁵¹

Rousseau classifica o sentimento do amor em dois grupos naturalmente distintos. O primeiro é relacionado de forma estrita à necessidade física do indivíduo e neste caso, trata-se do desejo comum a todo o gênero animal, pelo qual o ser humano, em particular, é levado à união intersexual. O segundo é relativo ao sentimento moral. Este último gênero de sentimento, de sua parte, é revelado pelo interesse que uma pessoa manifesta por outra do sexo oposto.

O elemento moral no amor é visto por Rousseau como um artifício, porque representa uma invenção própria do homem civil. Criado pelo ser humano na vida em sociedade, este sentimento encontra nas mulheres um forte aliado. Rousseau considera que são elas que mais zelam pela sua preservação.

O homem dos primeiros tempos é incapaz de possuir noções de mérito ou beleza. O amor engendrado pelo sentimento moral é muito refinado, e não poderia obviamente prendê-lo, visto que ele é um ser incapaz de produzir idéias e de fazer comparações. Deste modo, sem realizar distinções, o homem segue o seu temperamento natural, e se satisfaz com qualquer mulher. Restrito ao aspecto físico do amor, ele isola inúmeras dificuldades conhecidas somente pelos homens civilizados. O simples fato de não entender no que consiste uma

³⁵¹ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.157.

preferência, neutraliza a chance de lutas intensas, capazes de produzir um quadro de grandes crueldades. A privação da faculdade de imaginar, também contribui para afastá-lo de muitos prejuízos.

Guiados pelo impulso da natureza, os homens das primeiras épocas são levados ao encontro do prazer e satisfazem as suas necessidades que se extinguem ao final da realização de todo o desejo.

C'est donc une chose incontestable que l'amour même, ainsi que toutes les autres passions, n'a acquis que dans la société cette ardeurs impétueuse qui le rend si souvent funeste aux hommes, et il est d'autant plus ridicule de représenter les Sauvages comme s'entrégorgeant sans cesse pour assouvir leur brutalité, que cette opinion est directement contraire à l'expérience.³⁵²

Para Rousseau, muitos confundem a realidade do homem da mais remota antigüidade com a realidade de outras espécies animais. Entre os bichos, de fato, é comum a ocorrência de acontecimentos muito peculiares: uns brigam entre si, em função da acentuada desproporcionalidade existente entre o número de machos e o número de fêmeas. Outros combatem em virtude dos intervalos nos quais a fêmea rejeita de forma visível a presença e a aproximação do macho.

Tais casos não são aplicáveis à espécie humana, pois o número de fêmeas geralmente ultrapassa o de machos, e nunca se observou em época alguma, por outra parte, que as mulheres tivessem um período no qual precisassem cessar o coito devido à necessidade de isolamento. É, pois, um equívoco, a defesa da tese de que o combate evidenciado entre certos animais, pela posse das fêmeas, aconteça de forma idêntica entre os homens dos primeiros tempos.

Com efeito, o homem selvagem, vítima de paixões limitadas e subsistindo numa condição de quase total auto-suficiência, não estabelece vínculos permanentes com o seu semelhante. Com os sentimentos e as luzes próprias de

³⁵² Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.158.

seu estado, ele, sem almejar prejudicar o outro, busca a sua conservação auxiliado estritamente por suas forças instintivas.

Impulsionado pela natureza, o selvagem persegue o seu alimento, que ela lhe fornece em abundância, e vai ao encontro do indivíduo do sexo oposto, com o propósito de satisfazer sua necessidade vital. Desse contato, promovido por esta tendência cega, não resultam laços de comprometimento mútuo e mesmo a prole, que resulta de tal comércio, não é o bastante para criar elos permanentes de afetividade e convivência. De acordo com Rousseau:

le premier sentiment de l'homme fut celui de son existence, son premier soin celui de sa conservation. Les productions de la Terre lui fournissoient tous les secours nécessaires, l'instinct le porta à en faire usage. La faim, d'autres appetits lui faisant éprouver tour à tour diverses manières d'exister, il y en eut une qui l'invita à perpétuer son espèce, et ce penchant aveugle, dépourvu de tout sentiment du coeur, ne produisoit qu'un acte purement animal. Le besoin satisfait, les deux sexes ne se reconnoissoient plus, et l'enfant même n'étoit plus rien à la Mère sitôt qu'il pouvoit se passer d'elle.³⁵³

As necessidades pelas quais o homem é acometido em seu estado de natureza, são insuficientes, portanto, para privá-lo de sua liberdade natural. Desta ele desfruta em sua plenitude, embora se mantenha, nesse seu estágio, como presa do instinto.

³⁵³ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.164.

III- O HOMEM NO ESTADO DE MORALIDADE: A IDADE DA RAZÃO

1- O PROCESSO DE CIVILIZAÇÃO E A INSTITUCIONALIZAÇÃO DO PODER POLÍTICO

Como assinala Norberto Bobbio, no *Discours sur l'inégalité*, Rousseau se ocupa, em um primeiro momento, em descrever o estado de pura natureza e a condição originária do ser humano. Através deste primeiro instante do texto, surge a auto-suficiência do homem e seu estado de pleno bem-estar em função da generosidade da natureza. Segundo o referido intérprete, no passo seguinte Rousseau volta a sua atenção para o rompimento definitivo da ordem prescrita pela natureza, e, neste ponto do trabalho em questão, indica as diferentes etapas por que passa o homem neste itinerário de afastamento do seu ponto de partida. No percurso, destaca-se o advento da propriedade privada, que influi decisivamente no despertar do amor-próprio. Tal empresa é precedida pela invenção da metalurgia e da agricultura. Este longo processo alcança o seu cume, com o desencadeamento do estado de guerra que torna imperativo o advento da sociedade política, alternativa adequada para tornar a vida possível no mundo civilizado. Nos termos de Bobbio:

No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1754), Rousseau descreve, num primeiro tempo, o estado de natureza, isto é, a condição do homem natural, que ainda não vive em sociedade por não lhe ser necessária, bastando-lhe a generosa natureza para a satisfação das necessidades essenciais, e é feliz com seu estado; num segundo tempo, descreve o estado de corrupção em que o homem cai após a instituição da propriedade privada, que estimula, agudiza e perverte os instintos egoístas, e após a invenção da agricultura e da metalurgia, hoje se diria de técnicas que multiplicam o poder do homem sobre a natureza e são transformados em instrumentos de domínio do homem sobre o homem por parte dos mais hábeis e dos mais fortes.³⁵⁴

Efetuar-se-á agora, uma rápida análise desta parte conclusiva do *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Rousseau reconhece a existência de males co-naturais

³⁵⁴ Bobbio, Norberto. *Estado, governo, sociedade; para uma teoria geral da política*. Tradução Brasileira de Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p.48. "Contra a opinião comum segundo a qual a civilização é progresso, Rousseau sustenta que em realidade a civilização traz a decadência do gênero humano; cada passo adiante leva consigo um fortalecimento da dependência, as desigualdades e a opressão (...). A segunda parte do segundo Discurso consiste em uma descrição com acentos fortemente negativos da perversão da natureza humana, considerada ao mesmo tempo junto com o processo de constituição das instituições sociais e políticas" (Santillán, José F. Fernández. *Hobbes y Rousseau; entre la autocracia y la democracia*. p.71-72).

ao homem, como é o caso da infância, da velhice, das doenças naturais, e da morte, no entanto, malgrado esse fato, o filósofo considera que os males, a que o ser humano é sujeitado na vida em sociedade, são produtos exclusivos dos seus próprios atos. Rousseau reivindica sobremaneira a obediência do ser humano às prescrições da natureza, pois em seu entender, disto resulta a vida feliz e a verdadeira sabedoria. No livro VIII das *Confessions* ele afirma: "insensé, qui vous plaignes sans cesse de la nature, aprenes que tous vos maux vous viennent de vous".³⁵⁵ Este trecho forma um bom par com o fragmento seguinte do *Émile*: "il faut en dépit de nous être en tout tems ce qu'il plait à la nature (...). Tout ce qui gêne et contraint la nature est de mauvais goût".³⁵⁶

Na parte inicial do segundo *Discours*, Rousseau afirmara que o paradisíaco mundo das primeiras épocas atingiu seu termo final quando o homem resolveu abandonar a vida determinada pela natureza: "la pluspart de nos maux sont notre propre ouvrage, et (...) nous les aurions presque tous évités, en conservant la manière de vivre simple, uniforme, et solitaire qui nous étoit prescrite par la Nature".³⁵⁷ O tempo e o lugar da unidade e da felicidade do ser humano tem a sua dissolução quando o homem se recusa a seguir os ditames da sabedoria eterna.

A força natural que encaminha o ser humano ao movimento é o instinto de autoconservação. A segunda parte do *Discours sur l'origine de l'inégalité* mostra que o homem, movido por essa energia coatora, é conduzido ao afastamento de sua condição primitiva.³⁵⁸ Diante da ameaça de perecer, devido às dificuldades emergentes em sua vida prática, ele é levado a desenvolver mecanismos para vencer os obstáculos e gerir a sua defesa. Victor Goldschmidt comenta que os

³⁵⁵ Rousseau, Jean Jacques. *Les confessions*. p. 389.

³⁵⁶ _____. *Émile ou de l'éducation*. p.706.

³⁵⁷ _____. *Discours sur l'inégalité*. p.138.

³⁵⁸ "O princípio de causalidade que move o homem é a satisfação das necessidades e a primeira destas necessidades é a autoconservação, assim que não podendo garanti-la no enfrentamento com a natureza e as outras espécies, os primeiros contatos com os homens tiveram lugar sob o impulso da autoconservação"(Santillán, José F. Fernández. *Hobbes y Rousseau; entre la autocracia y la democracia*. p.73).

entraves que encaminham o homem a abandonar o estado de natureza, associam-se ao meio natural que lhe impede de extrair facilmente seu sustento; junte-se a isso, a dificuldade que ele encontra para manter-se vivendo de forma solitária:

les hommes quittent le premier stade de l'état de nature, quand des «difficultés» se présentent et que les «peines» se multiplient. Autrement dit, quand l'amour de soi ne trouve plus de quoi se satisfaire aisément et quand il est contrarié, non pas du fait des autres hommes, mais par suite de l'environnement naturel.³⁵⁹

Inicialmente, basta ao homem o recurso estrito aos dons que lhe foram concedidos pelo criador, como dádiva, para garantir a sua subsistência, mas depois ele precisa aprender, invariavelmente, a vencer os obstáculos impostos pela natureza, superar os animais ferozes que sentem fome, e ultrapassar os seus semelhantes que começam a tê-lo como um rival:

il falut apprendre à les vaincre: la hauteur des Arbres, qui l'empêchoit d'atteindre à leurs fruits, la concurrence des animaux qui cherchoient à s'en nourrir, la férocité de ceux qui en vouloient à sa propre vie, tout l'obligea de s'appliquer aux exercices du corps; il falut se rendre agile, vite à la course, vigoureux au combat. Les armes naturelles qui sont les branches d'arbres, et les pierres, se trouvèrent bientôt sous sa main. Il apprit à surmonter les obstacles de la Nature, à combattre au besoin les autres animaux, à disputer sa subsistance aux hommes mêmes, ou à se dédommager de ce qu'il faloit céder au plus fort.³⁶⁰

Rousseau afirma que o desenvolvimento da capacidade de se aperceber das coisas e de realizar comparações, trouxe ao homem o sentimento e a convicção da sua superioridade em relação aos animais. Inclinado naturalmente à sua auto-preservação e a manutenção de sua integridade e segurança, ele procurou tirar proveito disso adotando uma linha de conduta de acordo com a conveniência.

Il s'exerça à leur dresser des piéges, il leur donna le change en mille manières, et quoique plusieurs le surpassassent en force au combat, ou en vîtesse à la course; de ceux qui pouvoient lui servir ou lui nuire, il devint avec le tems le maître des uns, et le fleau des autres.³⁶¹

³⁵⁹ Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique*. p.413.

³⁶⁰ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.165.

³⁶¹ _____. op. cit. p.165-166.

Goldschmidt assinala que o homem, segundo Rousseau, percebe-se a si mesmo como superior, pelo ato de comparação, todavia, na ótica do intérprete, o mais relevante neste ponto é a tomada de consciência que o ser humano efetua quando se dá o desencadeamento do conflito.

C'est par le procédé de la comparaison, que l'homme finit par se juger supérieur aux animaux, et égal à ses semblables. Quant au premier point, la nouveauté, ici, et le progrès ne sont pas à proprement parler dans la comparaison même, mais dans la prise de conscience de la confrontation et de l'affrontement.³⁶²

Rousseau argumenta que o olhar do homem sobre os animais, pelo qual ele constata a sua supremacia, o encaminha a medir-se também com o seu semelhante. Em virtude do seu sentimento de superioridade em relação aos bichos, ele arroga-se o direito de se considerar o primeiro enquanto indivíduo. Tendo, no momento seguinte, como tônica de seus atos, o zelo de seus próprios interesses, e estando notadamente privado de sua ingenuidade e de sua inocência original, o homem passa a levar em conta, sobremaneira, as vantagens que pode ter no comércio com os outros homens.

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 avec 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 passager qui l'avoit formée. Dans le second chacun cherchoit à prendre ses avantages, soit à force ouverte, s'il croyoit le pouvoir; soit par adresse et subtilité, s'il se sentoit le plus foible.³⁶³

No entender de Rousseau, como produto dos crescentes progressos, tanto na esfera da indústria como no plano de suas forças espirituais, o homem foi conduzido, gradativamente, a abandonar a sua vida errante e a estabelecer os

³⁶² Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique*, p.411.

³⁶³ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*, p.166. "[Il y a] développement simultané d'une socialité positive et d'une socialité négative, d'une sorte de bienveillance, fondée sur 'l'intérêt commun', et d'une agressivité, née de la défiance. C'est parce que l'homme a conclu, en observant ses semblables, que 'leur manière de poser et de sentir était entièrement conforme à la sienne', que s'identifiant à l'autre, il se fait son allié ou son ennemi selon les circonstances qui leur dictent à tous deux les mêmes 'règles de conduite'"(Duchet, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle de lumières*, p.145).

núcleos familiares que se alicerçaram pouco a pouco nos sentimentos fraternais e paternais, brotados da convivência e da reunião mais prolongada dos seres humanos. Dadas as significativas modificações, ao termo surgem, nos diferentes lugares, nações particulares cuja unidade de caracteres é assegurada pela afinidade das pessoas no que diz respeito à concepção de vida, bem como pela influência dos fatores ambientais, pela alimentação, etc.

Les hommes errans jusqu'ici dans les Bois, ayant pris une assiette plus fixe, se rapprochent lentement, se réunissent en diverses troupes, et forment enfin dans chaque contrée une Nation particulière, unie de mœurs et de caractères, non par des Réglemens et des Loix, mais par le même genre de vie et d'alimens, et par l'influence commune du Climat.³⁶⁴

A seqüência do *Discours* sugere que o desenvolvimento e o progresso da indústria e das luzes do espírito, somado à reunião constante dos homens, fortaleceu seus laços de dependência mútua e que da convivência mais prolongada, e do costume do homem de estabelecer relações entre as coisas, brota uma certa noção de mérito e de beleza. Vivendo definitivamente fora de si mesmo, ele coloca o sentido de sua existência, em ser considerado pelos outros, guardando sempre a expectativa de receber aplausos e congratulações.³⁶⁵ Nesse estado de coisas se torna, no pensar de Rousseau, inadmissível ser objeto de desprezo, pois segundo o filósofo, um ato desta natureza fere profundamente a honra do ser humano e por isso, ele cobra constantemente a consideração ininterrupta de seus semelhantes. Do desprezo e dos afetos negativos, resulta o aberto desenvolvimento dos conflitos e o homem se transforma num ser vingativo e cruel, fortalecendo-se, notadamente, o seu sentimento de inveja, de ódio, e tomando corpo a sua vaidade, a sua artificialidade, etc.

Sitôt que les hommes eurent commencé à s'apprécier mutuellement et que l'idée de la considération fut formée dans leur esprit, chacun prétendit y avoir droit; et il ne fut plus possible d'en manquer impunément pour personne. De là sortirent les premiers devoirs de la civilité, même parmi les Sauvages, et delà tout tort volontaire devint un outrage, parce qu'avec le mal qui résultoit de l'injure, l'offensé y voyoit le mépris de sa personne souvent plus insupportable que le mal même. C'est ainsi que chacun punissant le mépris qu'on lui

³⁶⁴ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*, p.169.

³⁶⁵ "Quant à l'antithèse même d'une vie en soi et d'une vie hors de soi, on la commentera, plutôt que par des auteurs postérieurs et en vogue, par le stoïcisme de Sénèque où elle puisse, de toute évidence, son inspiration littéraire"(Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique*, p.767).

avoit témoigné d'une manière proportionnée au cas qu'il faisoit de lui-même, les vengeances devinrent terribles, et les hommes sanguinaires et cruels.³⁶⁶

Por intermédio deste processo, pelo qual é minada a tranquilidade e destruída a felicidade do ser humano, são rompidas a liberdade e a igualdade e expandem-se e se desenvolvem os vícios em geral. Ao final de tudo, o homem termina se tornando dependente não só dos seus semelhantes, como de suas necessidades artificiais. Em se tratando destas últimas, o paradoxo reside, como tinha definido preliminarmente o primeiro *Discours*, no fato de que os instrumentos criados pelo homem para gerar a sua preservação, acabam por desempenhar o papel de algozes, pois trazem comodidades que se transformam em coisas imprescindíveis. Construídos para permitirem ao homem uma vida mais fácil, tais utensílios, além de o fazerem uma criatura fisicamente desfibrada, estimulam a insatisfação e o descontentamento, posto que já não lhe basta mais o suprimento das necessidades restritas impostas pela natureza. Os referidos instrumentos, unidos ao luxo por eles engendrados, representam um bem se for considerado o assessoramento que eles prestam ao homem na sua vida prática, porém, sob outro ponto de vista, significam um mal que os seres humanos deixam como legado aos seus descendentes. O seu caráter funesto se manifesta pelo estímulo que concedem ao despertar de desejos e necessidades insaciáveis e, por esta via, eles trabalham decisivamente para o aprisionamento total da espécie.

Dans ce nouvel état, avec une vie simple et solitaire, des besoins très bornés, et les instruments qu'il avoient inventés pour y pourvoir, les hommes jouissant d'un fort grand loisir l'emploierent à se procurer plusieurs sortes de commodités inconnues à leurs Peres; et ce fut là le premier joug qu'ils s'imposèrent sans y songer, et la premiere source de maux qu'ils préparèrent à leurs Descendans; car outre qu'ils continuèrent ainsi à s'amolir le corps et l'esprit, ces commodités ayant par l'habitude perdu presque tout leur agrément, et étant en même tems dégénérées en de vrais besoins, la privatio en devint beaucoup plus cruelle que

³⁶⁶Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.170. "La comparaison. Ce procédé avait permis à l'homme de comprendre sa supériorité sur les autres animaux et les 'conformités' entre lui et ses semblables. Il sert, à présent, à mettre de la différence entre ses semblables, à les percevoir, non plus seulement comme des hommes, mais comme des individus et, par là, à faire passer à l'acte les inégalités naturelles. Il sert encore, en s'attachant, selon la formule constante de Rousseau, au mérite et à la beauté à produire des 'sentiments de préférence'. Enfin, il sert, par un retour sur soi, à réclamer d'autrui la préférence qu'on lui accorde et à mettre ainsi des différences, non plus seulement entre les semblables, mais entre eux et soi-même. Cette progression est naturelle, et avait été annoncée dès le départ. 'Se contemplant au premier (rang) par son espèce, il se préparait de loin à y prétendre par son individu'"(Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique*. p.444).

la possession n'en étoit douce, et l'on étoit malheureux de les perdre, sans être heureux de les posséder.³⁶⁷

Pela leitura da segunda parte do *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, compreende-se que o abandono da vida simples e moderada, e a conseqüente complexificação das relações humanas, bem como a adoção de um novo modo de julgar as coisas, é uma decorrência natural dos avanços e dos implementos crescentes da indústria que é acompanhado, lado a lado, pelo alargamento das luzes e do horizonte de compreensão do mundo, por parte do homem.

Uma atividade desenvolvida pelo ser humano, tem uma função importante no encadeamento de todos os progressos: o trabalho. Totalmente dispensável nas primeiras épocas, pois o homem supre as suas necessidades contando com a assistência gratuita da natureza, ele é transformado em algo necessário desde o momento em que o homem assume uma condição mais sedentária, e passa a viver comunitariamente. Em decorrência dessa nova condição, o ser humano se depara com entraves e dificuldades que prejudicam a busca de seu sustento e o empreendimento de sua conservação. Pressionado a encontrar a sua provisão, ao homem não sobra outra alternativa, senão a incorporação do trabalho à sua rotina diária.

Conforme o livro III do *Émile*, o vínculo e a interdependência dos homens estabelecidos na sociedade, tornam o trabalho uma atividade imprescindível:

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. Riche ou pauvre, puissant ou foible, tout citoyen oisif est un fripon.³⁶⁸

³⁶⁷ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.168.

³⁶⁸ _____. *Émile ou de l'éducation*. p.470.

Interpretando esta passagem do pensamento de Rousseau, Goldschmidt afirma que o trabalho é uma necessidade para o homem que vive em sociedade e que, tal atividade, dispensável nas primeiras épocas, no interior da ordem civil, faz do homem um ser integrado ao seu meio. Por seu intermédio, ele tem a possibilidade de alcançar a sua independência individual e fazer do objeto de seu trabalho ou do seu quinhão de terra cultivado um elemento de sua propriedade.

«Travailler est donc un devoir indispensable à l'homme social». Si bien, en fin de compte, qu'à suivre cette ligne de pensée (qui n'est pas, on vient de le voir, celle du contrat), c'est le travail qui, à la fois, assure l'indépendance individuelle et noue les rapports sociaux. En quoi il supplée, dans sa fonction et remplace dans son ambition médiatrice, la propriété qu'il était requis, au départ, de fonder en droit.³⁶⁹

Em um primeiro momento, o homem se lança à colheita dos frutos da terra que lhe são fornecidos em abundância. Esta conduta exploratória carrega consigo, desde o início, o risco do esgotamento da fartura. Devido às dificuldades encontradas para empreender tal extração, que visa ao empreendimento de sua subsistência, em conjunto com a referida ameaça, surge a fabricação de utensílios capazes de auxiliar o homem nesta empreitada e disto resulta, ao termo de seu itinerário, o advento da metalurgia. Esta arte revolucionária é seguida do desenvolvimento da agricultura que se faz necessária, porque os homens que forjam e transformam o ferro em instrumentos úteis para o trabalho, deixam de ter tempo disponível para encontrar o seu próprio sustento. Daí adveio a pressão para a descoberta da arte agrícola, cujos princípios já eram conhecidos do homem pelo menos teoricamente.

L'invention des autres arts fut donc nécessaire pour forcer le Genre-humain de s'appliquer à celui de l'agriculture. Dès qu'il falut des hommes pour nourrir ceux-là. Plus le nombre des ouvriers vint à se multiplier, moins il y eut de mains employées à fournir à la subsistance commune, sans qu'il y eût moins de bouches pour la consommer; et comme il falut aux uns des denrées en échange de leur fer, les autres trouvèrent enfin le secret d'employer le fer à la multiplication des denrées. De là naquirent d'un côté le Labourage et l'agriculture, et de

³⁶⁹ Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique*. p.535. "C'est cette transformation de l'homme en laboureur qui est le signe le plus sensible de la civilisation et de la socialisation: le partage des terres et l'établissement des 'premières règles de justice' en sont les conséquences nécessaires"(idem. p.484).

l'autre l'art de travailler les métaux, et d'en multiplier les usages.³⁷⁰

Victor Goldschmidt comenta que a metalurgia e a agricultura são responsáveis pelo que Rousseau considera a grande revolução e na concepção deste seu leitor, a agricultura dependeu do advento da metalurgia para tornar-se uma realidade efetiva. Sem esta última, tal arte não teria sido desenvolvida.

Métallurgie et agriculture sont les causes, conjointes et minimales, qui vont déclencher ce que Rousseau appelle la «grande révolution» (...). Bien que «le principe» de l'agriculture fût «connu longtemps avant que la pratique en fût établi», cet art n'aurait jamais pu naître sans la métallurgie.³⁷¹

Para Rousseau, não há verdadeiro ganho com a invenção da agricultura e da metalurgia, visto que por intermédio dessas artes, são consolidados, efetivamente, os laços de dependência entre os homens, pois eles deixam de bastar a si mesmos, e precisam contar com o auxílio alheio para realizar qualquer tarefa. Essas empresas impõem o imprescindível socorro alheio e com elas, é abandonada a construção dos instrumentos artesanais, que dispensam o concurso de várias mãos para serem feitos e é engendrada a mentalidade de que as coisas mais simples, e os instrumentos arcaicos, não têm utilidade, tornando-se objeto de apreço, por conseguinte, o que traz requinte e sofisticação, o que está na moda. É descoberto, por outra parte, que é interessante um homem contar com a provisão para dois e por este caminho, o ser humano é conduzido à sua ruína, tendo-se, ao final de tudo, a aniquilação definitiva da liberdade e da igualdade.

Dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre; dès qu'on s'aperçut qu'il étoit utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire, et les vastes forêts se changèrent en des Campagnes riantes qu'il

³⁷⁰ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.173. "Rousseau accorde plus d'importance aux deux révolutions techniques, qui, en introduisant des changements importants dans la manière de vivre des hommes, modifient sensiblement leurs rapports: la première forme 'l'établissement et la distinction des familles', la seconde, marquée par l'invention de la métallurgie et de l'agriculture, met fin à l'état sauvage. La première introduit 'une sorte de propriété', la seconde consacre le passage à l'état de propriété"(Duchet, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, p.341-342).

³⁷¹ Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique*. p.479.

faul arrosier de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons.³⁷²

Na sequência do pensamento desenvolvido por Rousseau no segundo *Discours*, são reveladoras suas considerações acerca da propriedade privada. Santillán comenta que esse é o momento crucial do processo civilizatório, porque com sua institucionalização, o estado de natureza encontra o seu último termo. Por força disso, Rousseau considera sua criação como o momento chave na trajetória do homem em sua inapelável derrocada. O intérprete infere:

o filósofo de Genebra indica como etapas significativas do processo de civilização o nascimento da divisão do trabalho, da agricultura e da metalurgia, mas a etapa mais importante de tal processo é o reconhecimento da propriedade. Esta é a etapa fundamental da sociedade civil «enquanto civilizada», mas todavia não política.³⁷³

A propriedade não é vista por Rousseau como passível de ser reverenciada. Conforme indica Goldschmidt, ela consolida a desigualdade e a ruptura da liberdade natural, e com o seu advento, o homem, na luta por sua sobrevivência, limita-se a se conduzir e em se pautar estritamente pelo seu amor-próprio.

La propriété n'est pas, comme chez les théoriciens, admise au départ comme une institution univoque et bienfaisante, qu'il s'agirait seulement de pourvoir d'un raisonnement de justification. Elle est, au contraire, mise en question comme la source «de misères et

³⁷² Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.171.

³⁷³ Santillán, José F. Fernández. *Hobbes y Rousseau; entre la autocracia y la democracia*, p.75. "No sistema de Rousseau a evolução histórica, como é descrita no segundo Discurso, é vista como um processo de civilização, o que não significa necessariamente formalização política. A institucionalização do poder político, com efeito, sobrevem somente, da mesma maneira que para todos os outros jusnaturalistas, com a estipulação do contrato social (...). A diferença entre o uso teórico e o uso histórico do par estado de natureza-sociedade civil reside no seguinte: com o uso teórico Rousseau indica um câmbio imediato e qualitativo; com o uso histórico descreve um câmbio gradual e quantitativo que, se bem importante desde o ponto de vista social e antropológico, não alcança a condição política sem a estipulação do contrato social. Portanto, na base da visão política de Rousseau permanece a exigência de que o passo do estado de natureza (não-político) a sociedade civil (político) não seja um processo gradual, senão um passo que represente uma nítida fratura, da mesma maneira que como sucede nos outros jusnaturalistas nos quais os dois termos são parte de um princípio oposicional, como elementos antitéticos. Para passar de um ao outro é indispensável o contrato social" (idem, p.69-70). Para Goldschmidt: "la thèse que soutient Rousseau, contre la tradition, c'est que le genre humain s'est civilisé avant de s'être politisé, autrement dit, que la civilisation est antérieure à l'état civil, et que c'est elle qui a perdu l'humanité (part où, rétroactivement, le Discours sur les sciences et les arts reçoit un éclairage nouveau et un approfondissement, aussi imprévu que cohérent avec les recherches présentes de l'auteur)" (Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique*, p.463).

d'horreurs», et il s'agit d'en découvrir, autant que le titre juridique, l'origine réelle, ce qui revient à la comprendre à la fois comme un droit et un fait.³⁷⁴

Os movimentos iniciais da segunda parte do *Discours sur l'inégalité* indicam que a propriedade inaugura o estado de civilização. Simultaneamente, tais passagens do texto mostram que a criação da propriedade é justificada pelo equívoco cometido por aquele que se obstinou a considerar como seu o que era um bem de todos: "le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire, *ceci est à moi*, et trouva des gens assés simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile".³⁷⁵ O homem que tomou esta iniciativa, no entender de Rousseau, abriu o caminho para muitos dos males que nos acometem, de maneira incessante, no tempo presente. De acordo com a célebre invectiva:

que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs, n'eût point épargnés au Genre-humain celui qui arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables. Gardez-vous d'écouter cet imposteur; Vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la Terre n'est à personne.³⁷⁶

Mais adiante, o *Discours* afirma que o homem das primeiras épocas não estava em condições de diferenciar o teu do meu. Nessa fase, ele vivia mergulhado no estado de pré-consciência, no amoralismo integral, e a noção de propriedade demorou, portanto, um tempo prolongado até encontrar sua formação na consciência individual. Rousseau afirma que no instante em que o homem articulou

³⁷⁴ Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique*. p.532.

³⁷⁵ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.164. "Le fait brut qui exprime le noyau d'irrationalité et de scandale de cette institution, c'est toujours la prise de possession et sa proclamation: 'ceci est à moi'. Aussi est-ce à ce noyau que s'attaque la solution du contrat. La communauté qui, après avoir dépouillé les particuliers de tous leurs biens, les leur rétrocède intégralement, en changeant l'usurpation en un véritable droit, légalise un fait et crée souverainement un droit: elle n'examine aucun titre, ne prend en considération, ni le travail, ni le besoin, elle n'a égard qu'à ce fait brut de l'occupation, et le convertit en droit"(Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique*. p.533)..

³⁷⁶ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.164. "A crítica de fundo que Rousseau lança contra a propriedade é que esta dá lugar a uma determinada forma de desigualdade, a desigualdade entre proprietários e não-proprietários, quer dizer entre ricos e pobres. A propriedade é o reconhecimento público das desigualdades e portanto do domínio que vai em detrimento da liberdade. Rousseau assinala que o reconhecimento do direito de propriedade e a conseqüente distinção entre ricos e pobres foi o primeiro termo da institucionalização das desigualdades"(Santillán, José F. Fernández. *Hobbes y Rousseau; entre la autocracia y la democracia*. p.75).

essa idéia e sua realidade tornou-se efetiva em termos práticos, é provável que a antiga ordem tenha chegado ao seu limite e não tivesse mais como se manter. "Mais il y a grande apparence, qu'alors les choses en étoient déjà venues au point de ne pouvoir plus durer comme elles étoient".³⁷⁷

No ponto do segundo *Discours*, onde o filósofo descreve o modo como se deu o desenvolvimento da agricultura, encontra-se outros argumentos que elucidam a questão do surgimento da propriedade. Neste passagem do texto, ele associa a criação da propriedade à própria relação interativa que o agricultor mantém com o quinhão de terra cultivada. O trabalho na terra, exige, em primeiro lugar, distribuir um pedaço de chão para quem nela labora pelo menos durante o período do cultivo. Do usufruto prolongado de um mesmo terreno, juntamente com o direito adquirido sobre o produto da colheita, resultou provavelmente a propriedade. Rousseau infere:

il est impossible de concevoir l'idée de la propriété naissante d'ailleurs que de la main d'oeuvre; car on ne voit pas ce que, pour s'approprier les choses qu'il n'a point faites, l'homme y peut mettre de plus que son travail. C'est le seul travail qui donnant droit au Cultivateur sur le produit de la terre qu'il a labourée, lui en donne par conséquent sur le fond, au moins jusqu'à la recolte, et ainsi d'année en année, ce qui faisant une possession continue, se transforme aisément en propriété.³⁷⁸

Tem-se aqui, de acordo com as palavras de Goldschmidt, duas explicações para a origem do direito de propriedade. Uma que indica para o ato de ocupação, e outra que define o seu surgimento pelo trabalho. Rousseau se aproximando de Locke, em um primeiro momento, se afina mais com a segunda alternativa.

L'origine du droit de propriété s'explique, comme on l'enseigne couramment, par deux théories qui s'affrontent: théorie de l'occupation ou théorie du travail. A partir de là, on voit clairement ce que signifie la thèse de Rousseau sur la «main-d'oeuvre», d'autant, peut-on ajouter, que Locke avait déjà formulé cette même idée.³⁷⁹

Goldschmidt salienta que a ocupação de um terreno não dá origem ao direito

³⁷⁷ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.164.

³⁷⁸ _____. op. cit. p.173

³⁷⁹ Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique*. p.498.

de propriedade no sentido estrito do termo³⁸⁰, pois requer-se definitivamente o reconhecimento da propriedade para tê-la como de direito. Sua regulamentação tem vez com o advento das regras de justiça que vêm proteger o primeiro ocupante, embora seu fortalecimento comece a se estabelecer pela posse permanente e também pelo trabalho contínuo na terra.³⁸¹ Contudo, de acordo com Goldschmidt, sua consolidação ocorre de fato, com o advento do pacto social que define o conjunto de leis civis positivas:

cette idée ne parviendra à maturité, et le droit qu'elle désigne ne sera proprement constitué qu'après le pacte, c'est-à-dire avec l'établissement de la loi civile. Nous n'en sommes, pour l'instant, qu'à la préfiguration du premier stade de l'état civil, celui qui se caractérisera par «l'établissement de la loi et du droit de propriété».³⁸²

No movimento seguinte do segundo *Discours*, Rousseau sintetiza os seus argumentos precedentes e destaca que, do advento da propriedade e da desigualdade nascente, bem como dos progressos e da expansão das luzes do homem e de sua utilização na esfera da vida prática, resultam o arrefecimento e a aniquilação da ordem natural. Avançando, o texto acrescenta que o ser humano,

³⁸⁰ "On peut donc dire qu'au début de l'état de nature, la propriété est une sorte de droit de premier occupant, qui a pour objet les fruit de la terre, puis les créatures inférieures (pêche et chasse). Ce droit n'a pas la permanence d'un droit réel (le problème du 'gaspillage', ni celui de la 'thésaurisation', n'a même pas à être envisagé), il n'a pour 'garantie' que l'abondance de la nature, et pour 'contrôle' que son auto-limitation sous l'empire de la pitié. Au deuxième niveau, ce même droit porte, moins sur le fonds même de la terre, que sur les constructions que l'homme y élève: le droit de premier occupant se consolide alors par une activité personnelle (que Rousseau n'appelle pas encore: 'travail') et prend une certaine permanence qu'il n'a voit pas d'abord. Il peut donner lieu à des querelles, mais ce n'est pas encore un droit exclusif (que l'abondance persistante des terres aurait rendu inutile)"(Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique*. p.510).

³⁸¹ "Cependant, le droit de premier occupant 'ne devient un vrai droit qu'après l'établissement de la propriété'. Or cet établissement (bien que Rousseau ne le dise pas explicitement), se fait, tout comme dans le *Discours*, en deux étapes, séparées par la conclusion du contrat. Dans un premier temps, le droit d'occupation, borné d'abord, par le besoin et le travail, à une parcelle de terre, va se limiter par rapport aux autres occupants, et la parcelle devient ainsi une part: 'l'acte positif' qui intervient alors, c'est ce que le *Discours* appelle le 'partage des terres', ('Sa part étant faite, il doit s'y borner'). On peut penser que cet acte confirme les possessions, plutôt qu'il ne les distribue. Il a essentiellement pour objet de coordonner les rapports, auparavant isolés et individuels entre tel occupant et tel terrain, et de les transformer en des rapports personnels entre les occupants mêmes. Il ajoute par là, au droit de possession, l'idée d'exclusivité, mais celle-ci, comme on l'a indiqué plus haut, s'entend moins contre des tiers que contre le possédant lui-même ('l'acte positif qui le rend propriétaire de quelque bien l'exclut de tous le reste')"(Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique*, p.531).

³⁸² _____. op. cit. p.510.

menos pela necessidade de promover a sua preservação do que pelo desejo de tirar vantagens e acumular um conjunto maior de bens materiais, passa a tomar o seu semelhante como adversário, como perfeito inimigo, e imbui-se da vontade irrevogável de vê-lo derrotado.

L'ambition dévorante, l'ardeur d'élever sa fortune relative, moins par un véritable besoin que pour se mettre au-dessus des autres, inspire à tous les hommes un noir penchant à se nuire mutuellement, une jalousie secrète d'autant plus dangereuse que, pour faire son coup plus en sûreté, elle prend souvent le masque de la bienveillance.³⁸³

O presente estado de coisas gera um quadro de extremada desordem, instituindo-se a guerra de todos contra todos, identificada por Hobbes no estado de pura natureza. Não obstante, para Rousseau, se trata, efetivamente, da última etapa deste estado, visto que na época mais remota do desenvolvimento da humanidade subsiste a paz. Este quadro presente, torna imperativo o contrato social, única alternativa para aniquilar a desordem que ameaça a vida.³⁸⁴ Conforme Derathé, essa é uma opinião comum sustentada por Hobbes e Rousseau, mas também por Locke e Pufendorf, muito embora estes dois últimos defendam que o estado de natureza seja um estado de paz.

Même ceux qui, comme Locke et Pufendorf, rejettent l'hypothèse initiale de Hobbes et font de l'état de nature un état de paix, sont obligés de reconnaître que, faute d'un juge commun pour arbitrer les conflits, et d'une autorité capable d'imposer à tous le respect de la loi naturelle, la paix de l'état de nature est mal assurée et que l'indépendance naturelle des hommes engendre inévitablement entre eux un état de guerre. C'est pour mettre fin à cet

³⁸³ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p. 175. "L'inégalité n'est pas dictée par la nature, mais engendrée par un long processus historique qui a fait peu à peu de 'l'homme naturel' 'l'homme policé' que nous connaissons. La source du mal social est en effet dans cette 'perfectibilité' qui distingue l'homme de l'animal: de là l'invention des arts et leurs progrès, le partage des terres et la division du travail, qui ont mis fin à l'indépendance et l'égalité primitives, jusqu'à aboutir à cet état d'aliénation dans lequel vit désormais 'l'homme sociable', prisonnier de passions aussi funestes qu'artificielles"(Ehrard, Jean. *L'idée de nature en France la première moitié du XVIIIe siècle*. p.534-535).

³⁸⁴ "Puisqu'avant de s'élire un Roi le peuple est un peuple, qu'est-ce qui l'a fait tel sinon le contract social? Le contract social est donc la base de toute société civile, et c'est dans la nature de cet acte qu'il faut chercher celle de la société qu'il forme"(Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*, p.839).

état de guerre que les sociétés civiles ont été créées.³⁸⁵

O estado de guerra torna necessária a construção da sociedade política. Segundo Derathé, os raciocínios de Rousseau desenvolvidos no segundo *Discours*, e também no *Contrat social*, deixam entender que os homens pereceriam caso não tivessem este artifício para atenuar os conflitos: "dès qu'ils vivent en société, leurs passions sont une source de conflits perpétuels et le genre humain aurait péri dans cette guerre générale, si les hommes n'avaient senti la nécessité de renoncer à leur indépendance naturelle et n'avaient imaginé un artifice pour vivre en paix".³⁸⁶

Naquele ambiente conturbado, o dano maior recaía sobre os ricos, pois eles não tinham a garantia da preservação de suas vidas e, sobretudo, mantinham na vulnerabilidade seus bens materiais e assim como destruíam os seus inimigos, também viviam expostos aos riscos de sua própria aniquilação. Expondo aos seus concidadãos a desvantagem de conservar-se tal estado de coisas, que não dava garantias a ninguém, eles propuseram a realização do pacto social pelo qual todos se subordinariam igualmente ao governo e às leis.

"Unissons-nous", leur dit-il, "pour garantir de l'oppression les foibles, contenir les ambitieux, et assurer à chacun la possession de ce qui lui appartient: Instituons des réglemens de Justice et de paix auxquels tous soient obligés de se conformer, qui ne fassent acception de personne, et qui réparent en quelque sorte les caprices de la fortune en soumettant également le puissant et le foible à des devoirs mutuels. En un mot, au lieu de tourner nos forces contre nous mêmes, rassemblons les en un pouvoir suprême qui nous gouverne selon sages Loix, qui protège et défende tous les membres de l'association, repousse les ennemis

³⁸⁵ Derathé, Robert. *Jean Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. p.174-175. "On voit par quel détour Rousseau finit par revenir à la position initiale de Hobbes, et affirme à son tour la guerre générale de chacun contre tous. Ce détour lui évite de tomber dans les contradictions de Pufendorf et de Locke. Ceux-ci en effet, après avoir soutenu que l'état de nature est 'un état de paix et d'assistance mutuelle', sont finalement amenés à en faire aussi un état de guerre"(Idem, p.176).

³⁸⁶ _____. op. cit. p.177. Conforme Salinas Fortes: "os homens não conseguem permanecer no 'justo meio'. O equilíbrio se rompe. A competição entre os indivíduos se intensifica ao mesmo tempo em que são feitas novas descobertas técnicas - a metalurgia e a agricultura - e em que se dão novas revoluções nos modos de vida. A perfectibilidade, diante da ação dos fatores desencadeantes, trabalha incessantemente...O resultado de todas estas transformações é o 'estado de guerra'. Como sair dele? A solução aparente é o 'estado civil', a vida em comum regulada por leis. Achemo-nos então diante do momento inaugural da vida política"(Fortes, Luiz Roberto Salinas. "Rousseau: o mundo político como vontade e representação". *Revista Filosofia Política*. p.90-91).

communs, et nous maintienne dans une concorde éternelle.³⁸⁷

Os pobres, no julgamento de Rousseau, foram facilmente convencidos dos ganhos resultantes da sociedade política e sem compreender a dimensão do prejuízo, renderam-se piamente à tal proposta, certos de estarem garantindo suas liberdades:

tous coururent au devant de leurs fers croyant assûrer leur liberté; car avec assés de raison pour sentir les avantages d'un établissement politique, ils n'avoient pas assés d'expérience pour en prévoir les dangers; les plus capables de pressentir les abus étoient précisément ceux qui comptoient d'en profiter.³⁸⁸

Embora o mencionado pacto encontre-se fundado no consentimento dos homens, ele é arbitrário e não constitui a sociedade de direito porque autoriza a desigualdade social e coloca a todos entre grades. Com ele, e o referido processo de civilização, é punido mesmo o que se torna senhor. A exemplo dos pobres, o rico desce ao estado de escravidão haja vista que necessita impreterivelmente do serviço dos desabonados. Em síntese: "riche, il a besoin de leurs services; pauvre, il

³⁸⁷ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p. 177. Para Santillán: "a estipulação do pacto social é necessária quando os antagonismos se voltam tão fortes que ameaçam com destruir a todos não importando se são ricos ou pobres. Isto sucede porque os ricos dominavam por meio da força, mas este domínio era incerto porque a força podiam recorrer também os pobres. Existia somente um direito precário apoiado sobre a força que por si mesma não era capaz de garantir permanentemente nem a propriedade nem a ordem. De tal maneira, o pacto que institui a 'sociedade civil (enquanto política)' é proposto pelos ricos pelos seguintes motivos: 1) os ricos não tinham razões válidas para justificar seu domínio, 2) não contavam com a força suficiente para exercer permanentemente tal domínio; 3) o rico sofria porque não lograva manter seguros seus privilégios na luta contra todos, 4) não tinha nem sequer a solidariedade dos outros ricos, porque estes estavam divididos por um selo recíproco (...). A este ponto os ricos propõem o pacto, apresentando-o como a solução dos antagonismos e como uma garantia de segurança para todos. Este pacto é, aparentemente, o reconhecimento da liberdade e da igualdade, mas na realidade é a institucionalização da opressão e da desigualdade. O pacto se volta necessário para poder legitimar o domínio dos ricos que só a força não pode justificar (...). Entre a via da força e a via da razão (aparente), os ricos, para poderem legitimar seu domínio, escolhem a segunda. Por isso Rousseau qualifica este pacto como uma 'razão aparente' e, em sentido estrito, ilegítimo porque sua aprovação se dá sobre bases não equitativas. As razões adotadas pelos ricos para convencer aos pobres residem em que a união produzida pelo pacto será para os débeis uma garantia contra a opressão; um freio contra os ambiciosos; a garantia do direito de propriedade, a instituição da justiça e da paz, um meio para tratar a todos como iguais; o instrumento que obriga à obediência geral, a convergência das forças particulares para criar a força suprema, a constituição do governo das leis, uma força de proteção interna e externa. Embora o pacto seja a legitimação da ordem civil é, em substância, ilegítimo porque na realidade é: um aprofundamento da debilidade dos não proprietários, uma nova força justificadora do domínio dos ricos; a destruição da liberdade natural; o reconhecimento geral da lei de propriedade e das desigualdades; a legitimação da usurpação; uma vantagem para os ambiciosos, em síntese, o pacto dos ricos é um engano" (Santillán, José F. Fernández. *Hobbes y Rousseau; entre la autocracia y la democracia*. p.76-77).

³⁸⁸ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.177-178.

a besoin de leurs secours, et la médiocrité ne le met point en état de se passer d'eux".³⁸⁹

Ehrard não interpreta o pacto de caráter ilegítimo, que põe fim à igualdade e a liberdade, como um acontecimento acidental, pois, em seu ponto de vista, ele é produto de uma evolução necessária cujo aspecto deplorável reside na legitimação do despotismo e da opressão:

l'État n'est pas un arbitre impartial entre les classes, mais l'instrument politique de l'oppression d'une classe par une autre: au nom de l'intérêt général, et en réalité parce qu'ils ont tout à perdre au désordre, ce sont les riches qui prennent l'initiative du contrat social. Aussi le despotisme n'a-t-il rien d'accidentel, il est le dernier degré d'une évolution nécessaire qui conduit de la propriété au pouvoir légitime, et de celui-ci au pouvoir arbitraire.³⁹⁰

Segundo Nascimento, a sugestão do pacto pelos ricos é parte integrante de um jogo político, cuja tônica consiste em conduzir os pobres a acreditarem que obtêm benefícios efetivos com a sua realização, quando na verdade, a vantagem recai em favor dos primeiros. Dada a astúcia que lhes é característica, eles conseguem enganar os desabonados, persuadindo-os facilmente a aceitar o seu domínio e a sua supremacia:

ao propor a criação de um poder supremo, o rico se coloca em posição de igualdade com os demais membros dessa associação, de uma igualdade jurídica, pois as leis garantem a cada um a posse de tudo o que lhe pertence. Ninguém pode, a partir de então, invadir o domínio alheio, sob pena de punição. Isto significa que, a partir do pacto, a desigualdade de riquezas

³⁸⁹ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.175. Nos termos de Goldschmidt, "solitaires, les hommes n'éprouvent pas de 'besoin réciproques'. Or la servitude, autant qu'elle suppose le besoin du maître, requiert celui de l'esclave: 'il est impossible d'asservir un homme sans l'avoir mis auparavant dans le cas de ne pouvoir se passer d'un autre'. Phrase géniale qui anticipe un développement de la deuxième partie, où Hegel a pu déchiffrer aisément sa dialectique du maître et du serviteur. Elle n'est pourtant que la formulation, la traduction plus exactement en termes physiques, du rapport juridique par lequel les théoriciens tentent de justifier l'esclavage naturel; elle en est, par là même, la réduction à l'absurde"(Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique*. p.381-382). Observe-se, pelo trecho posterior, a proximidade de Rousseau com o pensamento de Sêneca: "estamos todos ligados à fortuna: para uns a cadeia é de ouro e frouxa, para outros é apertada e grosseira; mas que importa? Todos os homens participam do mesmo cativeiro, e aqueles que encadeiam os outros não são menos algemados; pois tu não afirmarás suponho eu, que os ferros são menos pesados quando levados no braço esquerdo. As honras prendem este, a riqueza aquele outro; este leva o peso de sua nobreza, aquele o de sua obscuridade; um curva a cabeça sob a tirania de outrem, outro sob a própria tirania; a este sua permanência num lugar é imposta pelo exílio, àquele outro pelo sacerdócio. Toda a vida é uma escravidão"(Sêneca, L. A. *De la tranquillité de l'âme*. Paris: Éditions Gallimard, 1962. p. 677-678. Tradução Brasileira de Giulio Davide Leoni. São Paulo: Nova Cultural, 1988. p.206).

³⁹⁰ Ehrard, Jean. *L'idée de nature en France la première moitié du XVIIIe siècle*. p.535.

fica assegurada. Se, no estado de natureza, a situação de instabilidade não tornava possível a posse permanente de alguma coisa sem riscos, agora, tudo aquilo que se adquiriu, por todos os meios possíveis, se torna propriedade indiscutível. Doravante há uma instância superior que garante a posse de tudo aquilo que já se tinha antes. O maior beneficiário dessa nova situação é aquele que possuía mais bens, o rico. Por outro lado, o pobre, que já não possuía muita coisa, continuará na mesma situação. As leis fornecerão a todos a condição nova da igualdade jurídica apenas, e se constituirão no mascaramento da desigualdade de fato.³⁹¹

Para Rousseau, a legitimidade de toda a instituição está na salvaguarda da liberdade humana e por isso, a sociedade oriunda do pacto primitivo, promovido pelos ricos, expressa máxima negatividade. Não obstante, o filósofo é convicto de que a sociedade tomada em si mesma não se constitui num mal e que o verdadeiro contrato social não subordina um homem a outro homem. Cassirer nota, nos textos de Rousseau, que a emancipação humana não requer a recusa absoluta da sociedade. O filósofo coloca como desafio, a construção teórica de uma instituição política capaz de trazer como resultado a obediência do homem a si mesmo, porque nisto reside a legitimidade do convênio cuja realidade não se evidencia no panorama da sociedade advinda do pacto primitivo. Escreve Cassirer:

emancipar o indivíduo não significa, portanto, para Rousseau, arrancá-lo a toda e qualquer forma de sociedade, mas encontrar uma forma tal de sociedade que preserve a pessoa de todo indivíduo com a força solidária da associação política, de modo que o indivíduo, tendo concluído um pacto com todos os outros, somente obedece, não obstante, a si mesmo nesse acordo recíproco.³⁹²

2- A RETOMADA DA ORDEM PRIMITIVA COMO IMPERATIVO

Os parágrafos conclusivos do segundo *Discours*, contêm o enunciado de que a liberdade e a vida humana são bens essenciais da natureza do qual o homem não

³⁹¹ Nascimento, Milton Meira do. "O contrato social; entre a escala e o programa". *Discurso*, nº 02, 1984. p. 126-127. "C'est 'le riche' qui va prendre l'initiative de proposer un pacte qui mette fin à l'état de guerre. Ce riche, c'est bien, avec une affabulation renouvelée, et intégré dans la logique du récit, 'le premier qui ayant enclos un terrain (...)'. Les 'hommes grossiers, faciles à séduire', ce sont bien les 'gens assez simples pour le croire'. Enfin le développement, annoncé au début de la seconde Partie ('reprenons donc les choses de plus haut') se termine précisément ici, et c'est ici que s'achève la déduction de l'idée de propriété qui devait nous conduire 'à ce dernier terme de l'état de nature', à savoir à l'instant du contrat" (Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique*. p.567).

³⁹² Cassirer, Ernst. *La philosophie des lumières*. Paris: Fayard, 1970. p.262. Tradução Brasileira de Álvaro Cabral. 2ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1994. p.347.

pode, de modo algum, abster-se totalmente, ou ser destituído. Nas diretrizes preliminares de sua antropologia, esboçada na primeira parte do texto em questão, Rousseau argumentou que na liberdade reside a essência do ser humano e que nessa faculdade co-natural, o homem tem depositada toda a sua dignidade e dada a sua qualidade de agente livre, ele pode arrogar-se o direito de se ver acima dos bichos, eternos escravos dos instintos. Por conta disso, não é concebível que o ser humano seja privado da liberdade, assim como é uma transgressão a sua renúncia absoluta de seu gozo, pois um ato dessa natureza nega a humanidade do homem. Esta maneira de compreender as coisas, permitiu a Rousseau escrever o que segue nas páginas do *Discours sur l'inégalité*:

Je ne m'arrêterai point à rechercher si, la liberté étant la plus noble des facultés de l'homme, ce n'est pas dégrader sa Nature, se mettre au niveau des Bêtes esclaves de L'instinct, offenser même l'Auteur de son être, que de renoncer sans reserve au plus précieux de tous ses dons.³⁹³

No escrito em pauta, ao refletir acerca das instituições políticas, Rousseau contesta o ponto de vista de Pufendorf, devido ao fato deste teórico do direito natural ver o pacto social como um artifício que autoriza o despojamento da liberdade e da própria vida, da mesma forma como ele abdica da fortuna ou da propriedade. Na ótica de Rousseau, o direito de propriedade não passa de fruto de mera convenção e instituição dos homens, enquanto que a vida e a liberdade são bens essenciais da natureza, aos quais seria uma incongruência se renunciar totalmente: "en s'ôtant l'une on dégrade son être; en s'ôtant l'autre on l'anéantit autant qu'il est en soi; et comme nul bien temporel ne peut dédommager de l'une et de l'autre, ce seroit offenser à la fois la Nature et la raison que d'y renoncer à quelque prix que ce fût".³⁹⁴

³⁹³ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.183.

³⁹⁴ _____. op. cit. p.184. "Mais, ô bon Dieu! (...) quel vice, ou plutôt quel malheureux vice? Voir un nombre infini de personnes non pas obéir, mais servir; non pas être gouvernés, mais tyrannisés; n'ayant ni biens, ni parents, femmes ni enfants, ni leur vie même qui soit à eux!" (La Boétie, Étienne de. *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Flammarion, 1983. p.133-134).

O segundo *Discours* afirma que o sentido mesmo, da fundação dos governos por parte dos povos, está na expectativa que eles guardam de desfrutar com garantias de sua liberdade. Foi a astúcia dos ricos e a ingenuidade dos pobres que permitiram a estes últimos aceitar o aperto das correntes com a realização do pacto social, pois eles acreditavam, naquela ocasião, estar, em verdade, garantindo sua independência.

Il est donc incontestable, et c'est la maxime fondamentale de tout le Droit Politique, que les Peuples se sont donné des Chefs pour défendre leur liberté et non pour les asservir. Si nous avons un prince, disoit Pline à Trajan, c'est afin qu'il nous préserve d'avoir un Maître.³⁹⁵

Rousseau faz da liberdade um bem supremo, e no trecho a seguir, extraído do *Contrat social*, ele a toma simultaneamente como algo de direito e de dever inexorável do ser humano:

[tous] naissent hommes et libres; leur liberté leur appartient (...). Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédomagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme, et c'est ôter toute moralité à ses actions.³⁹⁶

No texto de 1754, Rousseau contesta a sociabilidade natural do homem, questiona a sua aventada tendência política, como o faz no início do livro I do *Contrat social*, e concebe a formação do Estado e o advento dos governos como resultado de um acordo efetuado entre os homens.³⁹⁷ Tal convenção, descrita no primeiro trabalho, diferentemente do articulado no *Contrat*, promove a recusa da

³⁹⁵ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. 181. "C'est la liberté, qui est toutefois un bien si grand et si plaisant, qu'elle perdue, tous les maux viennent à la file, et les biens même qui demeurent après elle perdent entièrement leur goût et saveur, corrompus par la servitude" (La Boétie, Étienne de. *Discours de la servitude volontaire*, p.138). "Mais certes tous les hommes, tant qu'ils ont quelque chose d'homme, devant qu'ils se laissent assujétir, il faut l'un des deux, qu'ils soient contraints ou déçus: contraints par des armes étrangères, comme Sparte ou Athènes par les forces d'Alexandre, ou par les factions, ainsi que la seigneurie d'Athènes était devant venue entre le mains de Pisistrate. Par tromperie perdent-ils souvent la liberté, et, en ce, ils ne sont pas si souvent séduits par autrui comme ils sont trompés par eux-mêmes" (idem, p.144).

³⁹⁶ Rousseau, Jean Jacques. *Du contrat social*. p.356.

³⁹⁷ Para Rousseau, segundo Cassirer: "é muito mais admissível que o homem tenha chegado ao estado social impelido por um destino inexorável, pela coerção física da natureza exterior e pela de suas emoções e paixões, do que tenha livremente decidido criar a sociedade" (Cassirer, Ernst. *La philosophie des lumières*. p.271. Tradução Brasileira de Álvaro Cabral. 2ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1994. p.360).

ordem natural e põe os homens entre grades. O efeito desse pacto primitivo reflete-se nas páginas desse segundo texto. Logo nos seus primeiros movimentos lê-se o seguinte: "l'homme est né libre, et par-tout il est dans les fers. Tel seroit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux".³⁹⁸

Lembre-se que para Rousseau, os homens são os únicos responsáveis por tal estado de coisas. A vigência atual da opressão e do caos na esfera da moralidade é resultado dos seus próprios atos. No entender do filósofo, mudar a forma do que foi engendrado pelo homem, conferindo-lhe uma impressão próxima ao modo como as coisas saem das mãos da natureza, apresenta-se como uma obrigação e um desafio para todos. O *Émile* revela que não é realmente afeito à transformação apenas o que é criado pela natureza: "tout ce qu'ont fait les hommes, les hommes peuvent le détruire: Il n'y a de caracteres inéfaçables que ceux qu'imprime la Nature, et la Nature ne fait ni princes, ni riches, ni grands Seigneurs".³⁹⁹

A resignação do ser humano frente ao tolhimento da liberdade é apreciada por Rousseau como uma insurgência aos ditames da natureza. O seu conformismo com as imposições oriundas do mundo externo, fere as leis da sabedoria eterna, na

³⁹⁸ Rousseau, Jean Jacques. *Du contrat social*. p.351. De acordo com Goldschmidt: "l'art politique imite la nature, et la constitution de l'Etat est l'ouvrage de l'art". Mais cet ouvrage, tout comme les ouvrages de la nature, est soumis à la génération et à la corruption. Après Montesquieu, Rousseau retrouve ici une vérité de la pensée antique, énoncée, en particulier, par Polybe. C'est à illustrer cette vérité que sert, avant tout, l'image du cercle"(Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique*. p.756). Muito embora a sociedade do segundo *Discours* seja construída a partir de uma hipótese de trabalho, ela não possui uma existência apenas ideal e corresponde a instituição de caráter histórico. Ela, em última análise, equivale provavelmente a França de seu tempo. Tendo-se em conta o comentário precedente de Goldschmidt e abrindo as páginas do *Émile*, vê-se Rousseau esboçar o pressentimento de que os regimes despóticos da Europa de sua época não poderiam se eternizar e estavam com os seus dias contados. Escreve o filósofo: "Vous vous fiez à l'ordre actuel de la société, sans songer que cet ordre est sujet à des révolutions inévitables, et qu'il vous est impossible de prévoir ni de prévenir celle qui peut regarder vos enfans. Le grand devient petit, le riche devient pauvre, le monarque devient sujet: les coups du sort sont-ils si rares que vous puissiez compter d'en être exempt?"(Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*. p.468). Por terem atingido já o seu ápice, as monarquias européias não poderiam perpetuar-se. Assim, na nota de pé de página relativa ao fragmento precedente, complementa Rousseau: "Je tiens pour impossible, que les grandes monarchies de l'Europe aient encore long-tems à durer; toutes ont brillé, et tout Etat qui brille est sur son déclin. J'ai de mon opinion des raisons plus particulières que cette maxime, mais il n'est pas à propos de les dire, et chacun ne les voit que trop"(idem, *ibidem*).

³⁹⁹ _____. op. cit. p.469.

medida em que promove o constrangimento e a arbitrariedade. As páginas de *La Nouvelle Héloïse* sugerem que assim como é incongruente a passividade humana diante da privação da liberdade, também configura-se numa insensatez o seu sofrimento com malefícios dos quais ele pode perfeitamente se eximir: "sans doute, il y a du courage à souffrir avec constance les maux qu'on ne peut éviter; mais il n'y a qu'un insensé qui souffre volontairement ceux dont il peut s'exempter sans mal faire, et c'est souvent un très grand mal d'endurer un mal sans nécessité".⁴⁰⁰

Rousseau repudia a negação da liberdade humana como o fazem seus contemporâneos, dentre os quais se pode destacar Voltaire. Direcionando-se a atenção, por um momento, ao verbete "égalité" do *Dictionnaire philosophique* de Voltaire vê-se que ele procura ressaltar o mal que representa a dependência mantida pelos homens na vida em sociedade, mas não demonstra qualquer constrangimento em justificar, por outro lado, a desigualdade social. Seu esforço e sua energia são dispendidos, unicamente, em nome do advento e da preservação da liberdade civil. Nos seus termos:

tout les hommes seraient donc né nécessairement égaux, s'ils étaient sans besoins; la misère attachée à notre espèce subordonne un homme à un autre homme: ce n'est pas l'inégalité qui est un malheur réel, c'est la dépendance. Il importe fort peu que tel homme s'appelle sa *hautesse*, tel autre sa *sainteté*; mais il est dur de servir l'un ou l'autre (...). Il est impossible dans notre malheureux globe que les hommes vivant en société ne soient pas divisés en deux classes: l'une, de riches qui commandent; l'autre, de pauvres qui servent (...). Tous les pauvres ne sont pas malheureux. La plupart sont nés dans cet état, et le travail continuel les empêche de trop sentir leur situation.⁴⁰¹

Rousseau, além de insurgir-se contra a recusa da liberdade humana, reivindica a igualdade moral e política. Ele evoca a retomada da ordem, cuja presença é evidente no panorama do estado de natureza, onde não é componente do cenário a desigualdade efetiva e a dependência mútua dos homens, como também não vigora, notadamente, a miséria social. No juízo do filósofo, portanto: "il

⁴⁰⁰ Rousseau, Jean Jacques. *La Nouvelle Héloïse*. p.382. "Reste donc la liberté être naturelle, et par même moyen, à mon avis, que nous ne sommes pas né seulement en possession de notre franchise, mais aussi avec affectation de la défendre"(La Boétie, Étienne de. *Discours de la servitude volontaire*, p.141).

⁴⁰¹ Voltaire. *Dictionnaire philosophique*. Oeuvres Complètes. Paris: Garnier Frères. p.475-476.

est manifestement contre la Loi de Nature, de quelque manière qu'on la définisse, qu'un enfant commande à un vieillard, qu'un imbécille conduise un homme sage, et qu'une poignée de gens regorge de superfluités, tandis que la multitude affamée manque du nécessaire".⁴⁰²

O pensamento de Rousseau, no tocante a este ponto, denuncia sua identificação com o estado social dos oprimidos da França de seu tempo. O genebrino é humilde em sua origem social, e, além disso, como testemunham vários de seus textos, sofreu concretamente o peso dessa condição ao longo de sua vida. As idéias de Voltaire, por sua vez, parecem assumir a forma de uma justificativa de sua condição e de sua procedência social. Ele apresenta-se como uma espécie de porta-voz das classes mais abastadas. Seu claro indiferentismo indica o caráter genuinamente burguês de sua posição ideológica. É isto que entende, como se pode notar, Galvano Della Volpe: "este indiferentismo e agnosticismo social é o reverso da bela medalha da sua efígie moral: da sua humanidade iluminada e tolerante, requintadamente burguesa".⁴⁰³

⁴⁰² Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.194.

⁴⁰³ Della Volpe, Galvano. *Rousseau e Marx: a liberdade igualitária*. p.104. Segundo Hauser: "não há em toda a história da cultura européia exemplo de uma correlação pessoal de significado simbólico mais profundo do que a que existe entre Voltaire e Rousseau. Contemporâneos, se não exatamente membros da mesma geração, a quem inúmeras ligações materiais e pessoais uniam mutuamente, com amigos comuns e comuns adeptos, ambos colaboradores de um empreendimento ideológico tão nitidamente definido no ponto de vista literário como o foi a Enciclopédia, e ambos considerados como os precursores da Revolução que maior influência exerceu em seu favor, ocupavam, no entanto, situações opostas, de um e outro lado, da enorme divisória que separava a moderna Europa, individualista e anárquica, de um mundo em que os elos da velha cultura formalista ainda não se haviam rompido inteiramente (...). Com Rousseau, as mais vastas camadas da sociedade, a burguesia inferior e a massa anônima do povo, os oprimidos e os sem-lei, encontraram, pela primeira vez, expressão na literatura. É verdade que já os 'filósofos' do iluminismo muitas vezes se punham do lado do povo, mas apresentavam-se apenas como seus intercessores e protetores. Rousseau é o primeiro que fala como sendo ele próprio um dos do povo e que fala por si, quando fala pelo povo; o primeiro que induz nos outros a rebelião, porque ele próprio é um revoltado. Os que o precederam eram reformadores, filantropos, queriam um mundo melhor: ele é o primeiro verdadeiro revolucionário"(Hauser, Arnold. *História social da literatura e da arte*. Tradução Brasileira de Walter H. Geenen. 4ª ed. São Paulo: Mestre Jou, 1984. p.722-724). A convicção de Rousseau diante dos direitos naturais do homem repercutiu no ponto de ser tomada como uma verdade aceita sem contestação por aqueles que o sucederam. No entender de Condorcet. "(...) Rousseau, avec plus de précision, d'étendue et de force, et il mérita la gloire de les placer au nombre de ces vérités qu'il n'est plus permis, ni d'oublier, ni de combattre"(Condorcet, Jean-Antônio. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. p.152). No *Émile* escreve Rousseau: "Vous pouvez me faire mourir de douleur, mais n'espérez pas me faire oublier les droits de l'humanité; ils me sont plus sacrés que les vôtres; je n'y renoncerais jamais pour vous"(Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*, p.812-813).

Rousseau demonstra, especialmente nos dois *Discours*, uma queda talvez maior para assinalar os males engendrados pela história, manifestando pouco otimismo quanto ao progresso e avanço das luzes, e se revelando, com maior facilidade, o anunciador das catástrofes que resultam dos vícios, dos jogos de interesses, e do amor-próprio. Entretanto, a sua obra não é reduzida à visão negativa da história e da civilização, pois ele conserva boa dose de esperança no homem. Mesmo não sendo um pregador da ação revolucionária, ele não deixa de idealizar as normas de uma sociedade política legítima.⁴⁰⁴

O *Émile ou de l'éducation* sustenta, com efeito, que a natureza moldou o homem com plenas condições de construir o seu próprio destino. Ela dotou-o de potências do espírito pelas quais ele pode escolher perfeitamente o que é melhor para si mesmo, sem precisar prejudicar o seu semelhante, e o autorizou a exercitar sua vocação racional e usufruir, inteiramente, de sua liberdade.

Ne nous est-il donc permis de changer l'état d'aucune chose, parce que tout ce qui est est comme il l'a voulu? Faut-il ne rien faire en ce monde de peur d'enfreindre ses loix, et quoi que nous fassions pouvons-nous jamais les enfreindre? Non Milord, la vocation de l'homme est plus grande et plus noble. Dieu ne l'a point animé pour rester immobile dans un quiétisme éternel. Mais il lui a donné la liberté pour faire le bien, la conscience pour le vouloir, et la raison pour le choisir. Il l'a constitué seul juge de ses propres actions. Il a écrit dans son coeur: fais ce qui t'est salutaire et n'est nuisible à personne.⁴⁰⁵

Com este fragmento, torna-se nítido, que a inércia e a acomodação diante dos acontecimentos do mundo não se enquadram na determinação original do homem, porque a natureza efetivamente o projetou para ser o senhor de si mesmo e o responsável absoluto pelo seu destino.

⁴⁰⁴ "Contrairement à Turgot et aux théoriciens du progrès, Rousseau n'est enclin à faire confiance à l'histoire et aux 'lumières'. Il ne s'attend pas à voir le bonheur public couronner l'effort de la philosophie. Il se fait plus volontiers l'annonceur des catastrophes, [pourtant] se résigne imparfaitement à l'échec de l'histoire, [et] ne renonce pas à formuler les normes d'une vie sociale conforme à la légitimité, même si d'abord ces normes ne sont assurées de trouver nulle part leur application" (Starobinski, Jean, 1789: *les emblèmes de la raison*, Paris: Flammarion, 1979, p.175-176).

⁴⁰⁵ Rousseau, Jean Jacques. *La Nouvelle Héloïse*. p.383-384.

3- DIRETRIZES DA LIBERDADE HUMANA NO PLANO COMUNITÁRIO

Em diversos textos, Rousseau expressa grande insatisfação por ver tolhida a liberdade do ser humano na ordem civil, e esta idéia assume, tanto em sua obra quanto em sua vida, o lugar de noção fundamental. O fragmento abaixo, extraído das *Confessions*, é talvez aquele que melhor revela o significado dessa para ele, pois vê-se a manifestação de seu anseio profundo de viver solto, sem compromissos e preocupações, sem o peso dos constrangimentos.

J'adore la liberté: j'abhorre la gêne, la peine, l'assujettissement (...). En toute chose la gêne et l'assujettissement me sont insupportables; ils me feroient prendre en haine le plaisir même (...). J'aime à marcher à mon aise, et m'arrêter quand il me plaît. La vie ambulante est celle qu'il me faut. Faire route à pied par un beau tems dans un beau pays sans être pressé, et avoir pour terme de ma course un objet agréable; voila de toutes les manières de vivre celle qui est le plus de mon goût.⁴⁰⁶

Rousseau se dedica, notadamente, em seus dois primeiros *Discours*, como destaca Kant nas *Conjecturas sobre o início da história humana*, a denunciar, de modo especial, o conflito estabelecido entre a natureza humana e a civilização. Porém, segundo Kant, ele almeja ver instaurada a liberdade na ordem civil e por isso não se limita a assinalar a existência do mencionado conflito. Assim, o *Émile* e o *Contrat social* põem-se a investigar uma solução para o problema, e nosso autor especula sobre as condições de possibilidade na implementação das luzes, sem que se dê o choque entre elas e a disposição natural que caracteriza efetivamente a espécie. Nas palavras de Kant, Rousseau almeja descobrir:

como há de progredir a civilização para desenvolver as disposições da humanidade conforme a seu destino enquanto espécie moral sem entrar em contradição com ela enquanto espécie natural. Contradição da qual (dado que o saber com relação a verdadeiros princípios de educação dirigidos simultaneamente ao homem e ao cidadão quem sabe não tendo começado todavia a aplicar de um modo conveniente) surgem quantos males afligem a vida humana, assim como todos os vícios que a desonram.⁴⁰⁷

⁴⁰⁶ Rousseau, Jean Jacques. *Les confessions*. p.38, 190 e 172.

⁴⁰⁷ Kant, Emmanuel. *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine*. Paris: Éditions Gonthier, 1947. p.119-120. "D'une manière générale, il ne convient pas de majorer le 'pessimisme' de Rousseau: son 'approche optimiste de l'homme' ne se borne pas à la pédagogie, d'autant moins que celle-ci, pour nous comme pour lui-même, ne se sépare pas de la politique. 'La force de l'*Émile*, c'est d'être un manifeste révolutionnaire'"(Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique*. p.763).

Veja-se a reconstrução dos argumentos de Rousseau que formam o eixo central do *Contrat*. Neste livro, o maior cuidado do filósofo consiste em viabilizar teoricamente a retomada da ordem natural. A ruptura com esta ordem, a partir do pacto promovido pelos ricos, acarretou para o homem a perda da felicidade, mas, em que pese a nostalgia, não existem meios para se restituir o estado originário em sua plenitude, e um projeto que vise hoje, nos remeter ao estado de pura natureza, no julgamento de Rousseau, reflete uma grande ilusão. A questão que se coloca para o ser humano no momento atual é eminentemente de direito político. Gérald Allard sugere que o fundamento do *Contrat social* consiste em trazer ao homem, pela alteração no seu modo de vida, os bens que lhe são de direito pela natureza, e tendo isto como o seu móvel, o livro não se exime de esclarecer que não estamos mais inseridos no paraíso das primeiras épocas.

Les hommes sont naturellement égaux et libres et (...) cette égalité et cette liberté trouvent leurs source et fondement dans leur nature, pour ne pas dire dans l'état de nature. Or à un moment donné de l'histoire d'un groupe, ces propriétés primordiales de l'homme sont menacées par les circonstances, elles deviennent physiquement, ou plus exactement biologiquement, impossibles. C'est pourquoi il faut trouver un nouveau mode de vie qui sache assurer autant que possible ces biens naturels de base.⁴⁰⁸

O sexto capítulo do livro I do *Contrat social* afirma que o resgate da ordem enunciada pela natureza, e o conseqüente advento da liberdade de caráter convencional, exigem uma espécie de convênio entre os homens, tendo como ponto fundamental a canalização e o vínculo das forças individuais no seu todo. Na impossibilidade de criar potências novas, o impasse no âmbito político é resolvido quando se encontra: "une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant?"⁴⁰⁹

Tal empresa de tipo ideal, que soluciona o problema do direito político, é sedimentada pelo pacto social, cuja subsistência se ampara no respeito às

⁴⁰⁸ Allard, Gérald. "Au-delà et en deçà de l'homme social". *Philosophiques*, Quebec, Vol. XIV, n° 02, 1987. p.271.

⁴⁰⁹ Rousseau, Jean Jacques. *Du contrat social*. p.360.

próprias fórmulas que têm como interesse o bem comum. Esse artifício, que dá vida à sociedade de direito, congrega suas cláusulas numa única, a qual açambarca mutuamente a totalidade das mesmas, definindo-se pela alienação completa da liberdade e da vontade dos indivíduos ao plano objetivo que unifica todas as vontades. Neste plano, ocorre a perda da liberdade natural, mas o homem surge enquanto ser autônomo, comprometido consigo mesmo.

Ces clauses bien entendues se réduisent toutes à une seule, savoir l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté: Car premierement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres.⁴¹⁰

Na sequência do texto, Rousseau afirma que o ato de alienação total, efetuado pelo homem, produz uma instituição altamente coesa, uma vez que, em primeiro lugar, os direitos individuais tornam-se um bem de toda a comunidade, e isto tende a isolar o eventual prejuízo de um particular. De outro ponto de vista, este ato, além de conceder garantia maior a todos os direitos, não propugna uma perda significativa que possa torná-lo injustificável, pois, como resultado final, surge o homem, enquanto ser autônomo. Este, definitivamente, abandona sua independência natural e passa a fazer parte do corpo político inaugurado pelo pacto social, mas, longe de entregar-se nas mãos de um senhor, se submete a si mesmo e aparece como emissário da vontade geral sob a qual repousa a ordem social vista anteriormente como um direito sagrado.

Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivans: chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous

⁴¹⁰ Rousseau, Jean Jacques. *Du contrat social*. p.360-361. "Os homens necessitam uns dos outros: eis o ponto de partida. Como uni-los mantendo-os ao mesmo tempo livres? Eis a aporia da vida coletiva, eis o grande paradoxo de toda política. Os valores que comandam toda a construção são, como se sabe, a liberdade e a igualdade. Suponhamos estes valores atuando plenamente na consciência de uma multiplicidade de indivíduos de boa vontade. Qual a solução da equação? Como conciliar igualmente a liberdade de todos com as necessidades da vida coletiva, com as vicissitudes da convivência tornada indispensável e inevitavelmente restritiva da independência natural? A genial solução teórica encontrada por Rousseau, numa antecipação da autonomia kantiana, está justamente na noção de soberania da vontade geral. Ou seja, na alienação total de cada associado com todos os seus direitos a toda a comunidade, segundo enuncia lapidamente a cláusula do pacto social. Por paradoxal que possa aparecer, o momento do pacto situa-se numa espécie de 'estado de natureza social'. Por outras palavras, achamo-nos aqui diante de um estado ideal da convivência entre os homens que talvez nunca tenha existido e que talvez nunca venha a existir"(Fortes, Luiz Roberto Salinas. "O mundo político como vontade e representação". *Revista Filosofia Política*. p.93).

la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.⁴¹¹

O ato de associação legítimo eleva o homem ao estatuto de soberano, e nesta posição, ele atua de acordo com a vontade geral, isto é, em conformidade com o seu interesse, não ameaçando a sua própria integridade. Com efeito, Rousseau aponta um problema: há uma grande diferença entre a vontade geral do indivíduo, enquanto cidadão, e a sua vontade enquanto homem particular, súdito do soberano. Frente a este impasse, a garantia da independência mútua entre os homens e a sorte mesma do corpo político exige de todos os contratantes a obediência inexorável à vontade geral. Nos termos do filósofo:

afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tous le corps: ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre; car telle est la condition qui donnant chaque Citoyen à la Patrie le garantit de toute dépendance personnelle; condition qui fait l'artifice et le jeu de la machine politique, et qui seule rend légitimes les engagements civils, lesquels sans cela seroient absurdes, tyranniques, et sujets aux plus énormes abus.⁴¹²

Os dois capítulos finais do livro I do *Contrat social* avaliam os ganhos resultantes do acordo legítimo realizado entre os homens. Rousseau afirma que o pacto social responde pela passagem do estado de natureza para a sociedade civil e conseqüentemente por uma transformação significativa na natureza do homem. No estado de natureza o ser humano é guiado por suas forças instintivas, mas após o

⁴¹¹ Rousseau, Jean Jacques. *Du contrat social*. p.361. "É verdade que os cidadãos renunciaram de uma vez por todas à independência natural (indépendance naturelle) que vigora no estado de natureza, mas trocaram-na por um outro bem mais precioso. Passaram agora a ser indivíduos na acepção mais elevada do termo, verdadeiros súditos voluntários, enquanto não passavam antes de um feixe de instintos e de apetites sensuais. Somente a adesão à vontade geral (volonté générale) constitui a personalidade autônoma. E Rousseau não hesita em colocar esse objetivo da ordem social estabelecido por contrato muito acima do estado de natureza, que ele parecia, inicialmente, glorificar mais do que tudo"(Cassirer, Ernst. *La philosophie des lumières*. p.262. Tradução Brasileira de Álvaro Cabral. 2ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1994. 347). "Pour que la société soit bien instituée, il faut que le peuple ne contracte qu'a avec lui-même, 'condition qui fait tout l'artifice et le jeu de la machine politique'. Condition sans laquelle l'acte d'association n'est qu'un acte de nécessité, et non 'de volonté'. Chacun se donnant à tous ne se donne à personne: il perd 'sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre'; mais il gagne 'la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède', à quoi s'ajoute la liberté morale 'qui seule rend l'homme vraiment maître de lui'. Par le pacte social ainsi formulé, tous deviennent égaux 'par convention et de droit'. Volonté et liberté sont en quelque sorte le fondement moral du nouvel ordre politique"(Duchet, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. p.370-371).

⁴¹² Rousseau, Jean Jacques. *Du contrat social*. p 364

convênio ele assume o estatuto de ser moral e passa a escutar a voz da razão que começa a reger os seus atos. Logo, ele deixa de operar segundo prescrições do mundo externo e conquista a verdadeira liberdade; considerando os ditames de sua consciência, o homem segue a lei estatuída por si mesmo e angaria, de forma invariável, a aludida condição. Conivente com as determinações da natureza, o ser humano adquire no estado civil: "la liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maître de lui; car l'impulsion du seul appetit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté".⁴¹³ Rousseau julga, como se pode notar, que toda lei verdadeira é liberdade.

Hegel é mais inclinado a criticar o contratualismo mesmo que não pretenda dispensá-lo e sim levá-lo à superação, porém, neste ponto concernente à liberdade, ele parece absorver ou pactuar com o pensamento de Rousseau. Em seu julgamento:

de fato, toda lei verdadeira é uma liberdade, pois ela contém uma determinação racional do espírito objetivo; portanto, um conteúdo da liberdade. Ao contrário, nada se tornou mais corrente do que a representação de que cada um deveria limitar sua liberdade em relação à liberdade dos outros; e de que o Estado seria a condição dessa limitação recíproca, e as leis seriam as limitações. Em tais representações, a liberdade só é apreendida como bel-prazer e arbitrio contingentes".⁴¹⁴

Na sua polêmica anti-contratualista, segundo Losurdo, não se enquadra a recusa dos direitos inalienáveis do homem. No caso da liberdade, a diferença é que ele a concebe enquanto produto final, enquanto resultado do processo histórico e da superação humana. Assim, a plenitude não pode estar no paraíso das primeiras épocas, visto que a liberdade efetiva advém da determinação do homem que persegue o seu ponto de excelência. Neste afã, ele contrói o Estado ao chegar ao seu patamar mais elevado. Domenico Losurdo argumenta:

a liberdade é, sim, um direito natural e inalienável, mas de uma natureza produzida pela história, de uma 'segunda natureza'. A liberdade e os direitos inalienáveis não estão atrás, mas são o resultado do progresso, da luta complexa e contraditória do homem para edificar

⁴¹³ Rousseau, Jean Jacques. *Du contrat social*. op. cit. p.365.

⁴¹⁴ Hegel, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. Tradução Brasileira de Paulo Menezes. São Paulo: Loyola, 1995. p.309.

um mundo no qual possa realizar-se e reconhecer-se. E é nessa 'segunda natureza' que o homem toma 'consciência da sua liberdade e racionalidade subjetiva'.⁴¹⁵

Tal liberdade se coloca longe da formal estabelecida pela doutrina contratualista que, no ponto de vista de Hegel, confunde o direito público e o privado, e formula uma noção privatista e abstrata do Estado e do direito.

Voltando novamente a Rousseau, vê-se que na sociedade, oriunda do pacto legítimo, segundo ele, o homem encontra o caminho para o desvelamento das suas forças espirituais que só existiam em potência. Em meio a este ambiente, ele amplia o seu horizonte de compreensão do mundo, suas idéias se estendem por força do exercício de sua inteligência, e sua sensibilidade também resulta aprimorada na medida em que sua alma se eleva: "si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradent souvent au dessous de celle dont il est sorti, il devoit bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme".⁴¹⁶

Rousseau apontou no *Discours sur l'inégalité* que os homens diferem naturalmente de seus semelhantes por seus talentos, seu vigor físico, pelas qualidades de sua alma, porém, essas diferenças eram inoperantes nas primeiras

⁴¹⁵ Losurdo, Domenico. *Hegel, Marx e a tradição liberal*. Tradução Brasileira de Carlo Alberto Fernando Nicola Dastoli. São Paulo: Editora da Unesp, 1988. p.94. "Hegel elabora uma idéia de progresso como superação da imediatez, como história (...). O Estado é a superação do estado de natureza e da violência e da prepotência que o caracterizam. 'Unicamente com o reconhecimento de que a idéia de liberdade é verdadeira apenas enquanto Estado' ocorre a superação da escravidão e, portanto, o reconhecimento recíproco"(idem, p.97).

⁴¹⁶ Rousseau, Jean Jacques. *Du contrat social*. p.364. "Les 'institutions politiques' représentent donc l'art en soi, parce que les entraves mêmes qu'elles donnent à liberté naturelle sont les conditions du 'progrès de nos plus excellentes facultés', lesquelles n'auraient pu se développer, en dépit de tous les progrès accomplis jusqu'ici, dans 'cette parfaite indépendance et cette liberté sans règle'"(Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique*. p.570).

épocas, posto que os homens não concorriam com os semelhantes, e isto não é o mesmo que acontece na sociedade surgida do pacto primitivo, pois nesta vigora acirrada competição. Contudo, pelo pacto legítimo, institui-se, além da verdadeira liberdade, a igualdade de caráter convencional. No juízo de Rousseau:

au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avoit pu mettre d'inégalité physique entre les hommes, et que, pouvant être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit.⁴¹⁷

O *Contrat social* desde o seu aparecimento no século XVIII, motiva a ira de muitos leitores e disto resultam inúmeras críticas contundentes. O argumento mais duro que lhe é dirigido congrega-se em torno da idéia de que Rousseau teria, realmente, a pretensão de promover a liberdade individual, mas acabou fornecendo materiais para uma forma extrema de coletivismo, sufocando o homem e o absorvendo no todo. Essa é a lógica dos regimes despóticos e totalitários com os quais Rousseau colaboraria a partir do *Contrat*. Tal é a opinião sustentada, por exemplo, por Benjamin Constant em *De la liberté des anciens comparée a celle des modernes*, onde o liberal ferrenho afirma que Rousseau anuncia uma forma de liberdade tal como os homens preservavam no mundo antigo. Parafraseando Condorcet, o autor infere que os antigos ignoravam a noção dos direitos individuais e assemelhavam-se a máquinas em que a lei regulava as molas e dirigia as engrenagens. Com base nisto, Constant se recusa a concordar com Rousseau em algum ponto, pois, segundo ele, o pensador genebrino preconiza uma intervenção na liberdade individual, ao considerar a verdadeira liberdade como fruto da soberania exercida pelo povo.

J.-J. Rousseau (...) transportant dans nos temps modernes une étendue de pouvoir social, de souveraineté collective qui appartenant à d'autres siècles, ce génie sublime qu'animait l'amour le plus pur de la liberté a fourni néanmoins de funestes prétextes à plus d'un genre

⁴¹⁷ Rousseau, Jean Jacques. *Du contrat social*. p.367.

de tyrannie.⁴¹⁸

Ao longo de uma conversa sobre o *Contrat social* com Dusaulx, um amigo, Rousseau diz reconhecer a debilidade deste seu livro, afirma a necessidade de refazê-lo, e lamenta, nesta ocasião, a impossibilidade de levar isso à cabo: "quant à mon *Contrat social*, ceux qui se vantent de l'entendre tout entier sont plus habiles que moi. C'est un livre à refaire, mais je n'en ai plus ni la force ni le temps".⁴¹⁹ Goldschmidt comenta que estas frases de Rousseau não inibem a discussão em torno dos paradoxos que permeiam o seu mencionado trabalho, e a busca do seu significado filosófico e a resolução de suas aporias, em seu entender, é possível, contanto que se debruce sobre o pensamento do autor e se investigue o seu sentido profundo. A respeito das palavras do genebrino a Dusaulx, argumenta o intérprete:

pris tel qu'il nous est rapporté, ce jugement ne peut guère se commenter que par de questions, ainsi que l'a fait Vaughan, avec autant de prudence que de tact. Sa signification psychologique nous échappe entièrement, puisque le seul qui aurait pu la révéler à Dusaulx, s'en est abtenu. Rapproche de cette vérité fondamentale qu'est la «contradiction manifeste» il pourrait se comprendre à partir de la pensée même de l'auteur, et découvrir sa signification philosophique.⁴²⁰

Nascimento afirma algo sobre o livro em questão que encaminha o equacionamento de algumas dificuldades. Ele diz que as teses de Rousseau situam-se precisamente na esfera do "dever ser" da política e não configuram um programa de ação. Avançando no seu raciocínio, o comentador afirma ser uma coisa distinta a aplicação dos princípios do *Contrat*, como faz o filósofo, da elaboração de um plano político, de um programa de ação. Preso no nível do direito, Rousseau cria o

⁴¹⁸ Constant, Benjamin. *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*. Paris: Librairie de Guillaumin, 1872. p.549. Conforme Jacques Juliard: " en 1819, Benjamin Constant prononça à l'Athénée royal de Paris une conférence qui fournissait la clé de sa philosophie politique et qui était destinée à passer à la postérité. En quelques pages aussi denses que pénétrantes, le grand parlementaire de la Restauration expliquait que la liberté, ce bien si précieux à tous les hommes, avait un sens différent, voire opposé, selon que l'on se plaçait dans l'Antiquité ou dans le monde moderne"(Juliard, Jacques. *La faute à Rousseau; essai sur les conséquences historiques de l'idée de souveraineté populaire*. Paris: Éditions du Seuil p.12-13)

⁴¹⁹ Dusaulx, Jean. *Des mes rapports avec Jean Jacques Rousseau*. Paris, 1798. p.102. citado por Juliard, Jacques. *La faute à Rousseau*, p.18.

⁴²⁰ Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique*. p.631.

instrumento para avaliar os fatos⁴²¹, porém, tal aparato conceitual que tem a forma de uma escala não se afigura, e não pode ser confundido, com um receituário prático-político.

Nas anotações à margem do "Contrato social", Voltaire deixará claro (...) que espera de Rousseau alguma coisa que vá modificar diretamente a vida política, um programa político, quando não considera a distinção fundamental que Rousseau faz entre soberania e governo (...). A partir daí, surgirá uma linha interpretativa do "Contrato social" sempre no sentido de tomá-lo como um programa para a ação política. Essa tradição é reforçada pelos revolucionários de 1789, reafirmada por Proudhon e muitos outros no século seguinte, e chega até os nossos dias.⁴²²

A despeito dessa tendência, o pensamento de Rousseau exposto logo no início do *Contrat* indica que não é acertado tomá-lo como um homem prático. Assumindo a condição de filósofo, ele faz questão de se diferenciar dos homens que põem as coisas em funcionamento: "on me demandera si je suis prince ou législateur pour écrire sur la Politique? Je répons que non, et que c'est pour cela que j'écris sur la Politique. Si j'étois prince ou législateur, je ne perdrois pas mon tems à dire ce qu'il faut faire; je le ferois, ou je me tairois".⁴²³

O fundamento do *Contrat social* é avaliado por Robert Derathé com a reconstrução da doutrina sobre a soberania popular. Este comentador, em artigo de 1978, reúne argumentos para refutar a interpretação de Vaughan, semelhante à de Benjamin Constant e, mais recentemente, de Émile Faguet, dentre outros tantos exegetas de Rousseau. Segundo Derathé, para Vaughan:

il y a divergence et même contradiction entre les hypothèses initiales de Rousseau et les conclusions de son livre. Rousseau est primitivement parti de l'individualisme de Locke pour aboutir finalement à une conception radicalement opposée, à «une forme extrême de collectivisme». Ce que s'est proposé Rousseau, c'est d'incorporer l'individu dans la cité et de l'absorber dans l'Etat à la manière de Platon.⁴²⁴

⁴²¹ "Avant d'observer, il faut se faire des règles pour ses observations; il faut se faire une échelle pour y rapporter les mesures qu'on prend. Nos principes de droit politique sont cette échelle. Nos mesures sont les loix politiques de chaque pays"(Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*. p.837).

⁴²² Nascimento, Milton Meira do. "O contrato social; entre a escala e o programa". *Revista Discurso*, nº 17, 1988. p.122-123.

⁴²³ Rousseau, Jean Jacques. *Du contrat social*. p.351.

⁴²⁴ Derathé, Robert. "Souveraineté et liberté dans la doctrine politique de Jean Jacques Rousseau". *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*. Neuchâtel, nº 02, 1978. p.113-114.

Na opinião de Derathé, a leitura de Vaughan não está de acordo com o verdadeiro pensamento de Rousseau em dois pontos essenciais. Atendo-se, inicialmente, ao postulado de que o pacto social almeja dar forma a um corpo moral e coletivo, Vaughan define o corpo político como estranho aos indivíduos que o compõem, e isto o encaminha a julgar Rousseau como responsável por uma concepção organicista de Estado, o que é incorreto. Esta concepção de fato, evoca a absorção do indivíduo pelo grupo do qual ele faz parte. Num segundo momento, Vaughan avalia a cláusula maior do pacto social que prescreve a alienação total de todos os contratantes, com todos os seus direitos em prol da comunidade como um todo. Devido a esta alienação ser seguida, na teoria de Rousseau, por uma restituição, ela representa ao cabo uma troca vantajosa. Derathé afirma que Vaughan, apesar de não mudar a sua tese acerca de Rousseau, é obrigado a reconhecer que o poder soberano contém seus limites. A teoria da vontade geral, na ótica de Vaughan: "du moins selon les intentions de l'auteur, about en somme à enfermer l'absolutisme de la communauté dans un réseau complet de limites, à restituer pratiquement à l'individu une grande partie des droits qu'il a théoriquement aliénés".⁴²⁵

Derathé para refutar os argumentos de Vaughan, toma por base o trecho posterior, retirado do *Émile*, na verdade um fragmento do *Contrat social*:

les particuliers n'étant soumis qu'au souverain et l'autorité souveraine n'étant autre chose que la volonté générale, nous verrons comment chaque homme obéissant au souverain n'obéit qu'à lui-même, et comment on est plus libre dans le pacte social que dans l'état de nature.⁴²⁶

Depreende-se que os alicerces do Estado têm sustentáculo numa força comum: a vontade geral que o dirige, e essa vontade, na medida em que é aplicada, consolida a soberania. Antes do pacto social, esta potência unitária em realidade se constitui de várias forças, mas, com o pacto social, tem-se o encontro das várias vontades que assumem o caráter de uma só a qual se chama, comumente, força

⁴²⁵ Vaughan, C. E. *The political writings of Jean Jacques Rousseau*, Vol I, p.70-71 citado por Derathé, Robert. "Souveraineté et liberté dans la doctrine politique de Jean Jacques Rousseau". *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*. p.114.

⁴²⁶ Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*. p.841.

pública. Na visão de Rousseau, a meta do convênio é concretizada e o estado de direito se estabelece desde o momento em que tal força, a vontade geral, o sustenta definitivamente. Diferente das outras vontades, esta tem por móvel, unicamente, o bem comum, e por isso, se faz imprescindível. O filósofo escreve:

Je crois pouvoir poser une maxime incontestable, que la volonté générale peut seule diriger les forces de l'Etat selon la fin de son institution, qui est le bien commun (...). Comme la volonté tend toujours au bien de l'être qui veut, que la volonté particulière a toujours pour objet l'intérêt privé, et la volonté générale l'intérêt commun, il s'ensuit que cette dernière est ou doit être seule le vrai mobile du corps social.⁴²⁷

Rousseau concebe a soberania como emergente do exercício político contínuo do povo. De acordo com Roberto Romano, reunido em assembléia, o povo a consolida, transformando-a em democracia, na medida em que expressa a vontade geral.⁴²⁸ Esta última neutraliza a possibilidade do soberano surgir enquanto indivíduo isolado ou na qualidade de monarca. Definidamente, a vontade geral é una, indivisível, e não se transfere a terceiros, pois se conforma na expressão da soberania, e essa não é suscetível de representação. Rousseau argumenta: "Je dis donc que la souveraineté n'étant que l'exercice de la volonté générale ne peut jamais s'aliéner, et que le souverain, qui n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même; le pouvoir peut bien se transmettre, mais non pas la volonté".⁴²⁹

O *Contrat social* apresenta a distinção introduzida por Rousseau entre governo e soberano. Conforme seus desenvolvimentos, o pacto delega ao povo o exercício do poder supremo, e assim ele assume a posição de legislador, enquanto o governo se define como agente oficial do poder executivo, e cabe a este, apenas o lugar de súdito do soberano. Os governantes, portanto, se constituem apenas em depositários do poder, ministros do soberano, e não surgem como senhores do povo. Roberto Romano argumenta:

⁴²⁷ Rousseau, Jean Jacques. *Première version du contrat social*. p.295.

⁴²⁸ Cf. Romano, Roberto. "Soberania popular: conceito realizado e abolido na Comuna de Paris". *Revista Panta Rei*, Londrina, vol. 02, n° 02, 1997. p.45.

⁴²⁹ Rousseau, Jean Jacques. *Du contrat social*. p.368.

sempre que o governante assume uma autoridade independente do soberano, ele viola o «traité social», dissolvendo o próprio Estado, constituindo um novo Estado só composto pelos próprios governantes, excluindo os cidadãos. Estes, a partir deste momento, retornam à liberdade natural, e não são obrigados, embora sejam constrangidos, a obedecer. «O soberano só pode ser representado por ele mesmo». Deste modo, deputados eleitos não podem ser «representantes», mas «comissários», ou «delegados». O que o Povo «en personne» não faz, não é lei; um povo «representado» não é povo, nem livre.⁴³⁰

Retome-se o artigo citado de Robert Derathé. Nele, o intérprete afirma que a independência tem sua garantia no traço equitativo evocado na vontade geral, que encontra o seu triunfo na lei, a sua expressão estrita e manifesta. Esta última é colocada acima dos homens, e eles são convidados a curvarem-se perante ela. O soberano não se constitui como tal enquanto não atende aos ditames da lei que abarca os objetos e as vontades comuns. Afirma Derathé:

la volonté générale ne peut se prononcer que sur un objet d'intérêt commun qui concerne également tous les citoyens et non sur un objet particulier qui ne se rapporte qu'à l'un ou à quelque-uns d'entre eux. La souveraineté est, dans son essence, la législation ou la puissance législative. Ce qui la caractérise, c'est qu'elle ne fait aucune distinction entre tous les citoyens et que les lois sont les mêmes pour tous. Elle ne peut avantager les uns aux dépens des autres, car la loi est égale pour tous.⁴³¹

Derathé indica que para Rousseau, a meta de todo sistema legislativo é a defesa da liberdade e da igualdade. O par liberdade-igualdade ocupa o lugar de bem supremo. Na concepção de Rousseau:

si l'on recherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout système de législation, on trouvera qu'il se réduit à ces deux objets principaux, la liberté, et l'égalité. La liberté, parce que toute dépendance particulier est autant de force ôtée au corps de l'Etat, l'égalité, parce que la liberté ne peut subsister sans elle.⁴³²

Este texto, no entender de Derathé, não tem sido apreciado como necessário; ele contém a chave de todo o pensamento político rousseauísta.

⁴³⁰ Romano, Roberto. "Soberania popular: conceito realizado e abolido na Comuna de Paris". *Revista Panta Rei*, Londrina, vol. 02, nº 02, 1997. p.45

⁴³¹ Derathé, Robert. "Souveraineté et liberté dans la doctrine politique de Jean-Jacques Rousseau". *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*. p.118-119.

⁴³² Rousseau, Jean Jacques. *Du contrat social*. p.391.

Na tradição filosófica, predomina a idéia de que a liberdade não pode ser alcançada com a igualdade. Hegel ⁴³³, como tantos outros autores, pensa desta forma, mas Rousseau, no *Contrat social*, sustenta que a igualdade é imprescindível para o advento da liberdade. Eis, finalmente, como se pronuncia Derathé:

alors qu'on affirme communément que l'égalité ne peut être maintenue qu'aux dépens de la liberté, Rousseau soutient, au contraire, que l'égalité est la condition sans laquelle ils ne pourraient être libres dans l'état civil. Aussi ne faut-il pas oublier que la volonté générale «tend par sa nature à l'égalité» et que, sans cela, elle ne saurait être toujours droite envers les particuliers.⁴³⁴

4- A LIBERDADE HUMANA NO PLANO MORAL

Volte-se, por fim, o olhar para os argumentos de Rousseau no *Émile ou de l'éducation*. Este, apresentado ao público após o lançamento do *Contrat social*, tem como núcleo a formação do homem natural, ou a desnaturação do homem dos primeiros tempos, sem o que não é possível consolidar o Estado tal qual é pensado nos desenvolvimentos do livro precedente. O *Émile* não se apresenta como um manual prático de educação, pois, da mesma forma que o *Contrat*, é extremamente teórico e serve mais como instrumento de reflexão. Ao longo de suas páginas,

⁴³³ "Com o Estado, entra em cena a desigualdade: a diferença entre poderes governantes e os governados, as autoridades, magistraturas, presidências, etc. O princípio conseqüente da igualdade rejeita todas diferenças, e assim não deixa subsistir nenhuma espécie de ordenamento estatal (...). Antes de tudo, no que toca à igualdade, a proposição corrente de que 'todos os homens são iguais por natureza' encerra o mal-entendido de confundir o natural com o conceito; deve-se dizer que por natureza os homens são, antes, somente desiguais"(Hegel, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. Tradução Brasileira de Paulo Menezes, São Paulo: Loyola, 1995. p.308). Segundo Roberto Romano: "se juntamos liberdade e igualdade, ao mesmo tempo, uma destrói a emergência concreta da outra (...). A igualdade levada ao infinito abole as diferenças individuais, *conditio sine qua non* da liberdade: 'se é lógico consigo mesmo, o princípio da igualdade rejeita todas as diferenças (Unterschiede) e não deixa subsistir nenhuma espécie de Estado' (...). Liberdade e igualdade, embora sejam as noções mais correntes na fala da burguesia adepta da Revolução Francesa, são 'as mais superficiais'. Ao par igualdade-liberdade, contrapõe Hegel um outro: liberdade e justiça (Gerechtigkeit). O filósofo desce mais fundo, quando explica sua rejeição do absoluto encarnado na igualdade. Segundo ele, a expressão 'todos os homens são naturalmente iguais' confunde o natural (visível, exterior, mecânico) com o conceito (invisível, interior, orgânico). Ou seja, toma como existência (Dasein) uma idéia, ou torna uma idéia como existente de imediato. Ora, para que a idéia se manifeste visivelmente nas instituições, é preciso a longa mediação do tempo, e a paciência do trabalho e do conceito"(Romano, Roberto. *Corpo e cristal; Marx romântico*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1985. p.31-32).

⁴³⁴ Derathé, Robert. "Souveraineté et liberté dans la doctrine politique de Jean Jacques Rousseau". *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*. p.119-120. "Dans *Du contrat social*, Rousseau faisait de l'égalité la clef de voûte de l'association politique et l'instrument de la liberté civile"(Kintzler, Catherine. *Condorcet; l'instruction publique et la naissance du citoyen*, p.174).

Rousseau, desempenhando seu papel de filósofo, expõe o conjunto de princípios que devem nortear toda ação pedagógica possível.

Importa aqui, sobremaneira, o referido ponto central do texto que encontra os seus alicerces no livro I. Juntamente com este ponto, tem-se interesse em analisar brevemente os argumentos de Rousseau, relativos às paixões disseminados no transcurso dos diversos momentos do citado trabalho. Passe-se ao primeiro tópico. Rousseau inicia destacando o papel da educação no processo formativo do homem natural, uma vez que, no seu entender, ela significa, para o ser humano, o que o cultivo representa para o crescimento dos vegetais:

On façonne les plantes par la culture, et les hommes par l'éducation (...). Nous naissons foibles, nous avons besoin de forces; nous naissons dépourvus de tout, nous avons besoin d'assistance; nous naissons stupides, nous avons besoin de jugement. Tout ce que nous n'avons pas à notre naissance et dont nous avons besoin étant grands nous est donné par l'éducation.⁴³⁵

Para Rousseau, se o homem vivesse, atualmente, no interior da natureza, ele poderia dar-se ao luxo de crescer, mantendo-se subordinado às suas próprias inclinações, mas como este não é o caso, visto que o homem está inserido na sociedade, é recomendável que ele conte com a presença de um mestre, de um instrutor, para conduzi-lo pelo bom caminho. Seu destino não há de ser muito promissor se permanecer abandonado a si mesmo, sem receber orientação no seu processo de crescimento.

Dans l'état où sont desormais les choses, un homme abandonné dès sa naissance à lui-même parmi les autres seroit le plus défiguré de tous. Les préjugés, l'autorité, la nécessité, l'exemple, toutes les institutions sociales dans lesquelles nous nous trouvons sumergés, étoufferoient en lui la nature, et ne mettroient rien à la place. Elle y seroit comme un arbrisseau que le hazard fait naître au milieu d'un chemin, et que les passans font bientôt périr en le heurtant de toutes parts et le pliant dans tous les sens.⁴³⁶

Conforme o livro I do *Émile*, a meta primordial do ato educativo deve ser tornar o homem perfeitamente apto a viver fora do estado de natureza, pois manter na ordem civil o ser humano das primeiras épocas significa, para Rousseau, produzir

⁴³⁵ Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*. p.246-147.

⁴³⁶ _____. op. cit. p.245.

ou mesmo conservar a ruptura e a contradição do homem consigo mesmo. Na sociedade, ele precisa ter ciência de seus deveres para cumprir o seu papel de cidadão, e por isso as melhores instituições sociais são justamente as que melhor sabem desnaturá-lo. Assistido por uma tal instituição, plena de credibilidade, o homem compreende que não é um ser isolado. Segundo Rousseau:

les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le moi dans l'unité commune; en sorte que chaque particulier ne se croie plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout.⁴³⁷

O *Émile* sustenta que a tarefa fundamental da educação, conivente com a natureza, consiste em fazer do homem um ser autônomo e independente diante de seus semelhantes e para tanto, cabe ao preceptor ou à instituição social, em primeiro lugar, encaminhá-lo para o lugar que lhe é reservado pela natureza: "dans l'ordre social, où toutes les places sont marquées, chacun doit être élevé pour la sienne. Si un particulier formé pour sa place en sort il n'est plus propre à rien".⁴³⁸ Este enunciado de Rousseau é estendido ao livro II do trabalho sobre educação e, nesta parte do texto, ele reforça que ao homem compete concordar com o seu lugar reservado na ordem do todo, pois não há sentido em revoltar-se contra a lei da necessidade.

ô homme! resserre ton existence au dedans de toi, et tu ne seras plus misérable. Reste à la place que la nature t'assigne dans la chaîne des êtres, rien ne t'en pourra faire sortir: ne regimbe point contre la dure loi de la nécessité, et n'épuise pas à vouloir lui résister des forces que le ciel ne t'a point données pour étendre ou prolonger ton existence, mais seulement pour la conserver comme il lui plaît et autant qu'il lui plaît. Ta liberté, ton pouvoir ne s'étendent qu'aussi loin que tes forces naturelles et pas au delà; tout le reste n'est qu'esclavage, illusion, prestige.⁴³⁹

A fim de isolar o homem do risco de danos desnecessários, a boa educação prescreve-lhe uma vida em conformidade máxima com a natureza. Cabe-lhe, assim, incitar o homem a absorver uma resistência que o torne capaz de suportar todos os

⁴³⁷ Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*. p.249.

⁴³⁸ _____. op. cit. p.251.

⁴³⁹ _____. op. cit. p.308. "Celui qui voit bien l'ordre du tout, voit la place où doit être chaque partie; celui qui voit bien une partie, et qui la connoît à fond, peut être un savant homme; l'autre est un homme judicieux, et vous vous souvenez que ce que nous nous proposons d'acquérir, est moins la science que le jugement"(Idem, p.466).

gêneros de contratempos e todos os golpes da sorte: "on ne songe qu'à conserver son enfant; ce n'est pas assés: on doit lui apprendre à se conserver étant homme, à supporter les coups du sort, à braver l'opulence et la misère, à vivre s'il le faut dans les glaces d'Islande ou sur le brulant rocher de Malthé".⁴⁴⁰

Rousseau entende que imbuir o homem, no início de seu crescimento, do saber necessário para o cumprimento de seus deveres, e dar-lhe condições de suportar qualquer dificuldade, é a forma de fazê-lo adequado ao exercício de sua autonomia tão logo atinja a fase adulta e possua vontade própria. O filósofo escreve: "préparez de loin le règne de sa liberté et l'usage de ses forces en laissant à son corps l'habitude naturelle, en le mettant en état d'être toujours maître de lui-même, et de faire en toute chose sa volonté, sitôt qu'il en aura une".⁴⁴¹ Aqui Rousseau recusa o hábito enquanto algo artificial, pois considera que ele favorece o surgimento de novas necessidades e impede a subsistência da liberdade. Em complementação ao seu raciocínio, ele argumenta na nota XXXVI do livro II do *Émile* que, no tocante ao hábito, cabe ao homem unicamente aprender a aceitar os apelos da razão: "la seule habitude utile aux enfans est de s'asservir sans peine à la nécessité des choses, et la seule habitude utile aux hommes est de s'asservir sans peine à la raison. Toute autre habitude est un vice".⁴⁴²

A obra em questão indica, mais adiante, que o bem-estar do ser humano na sociedade é resultado da adequação das habilidades e das paixões do homem à sua constituição natural. De acordo com Rousseau:

⁴⁴⁰ Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*. p.253.

⁴⁴¹ _____.op. cit. p.282.

⁴⁴² _____. op .cit. p.421. La Boétie não via o hábito com bons olhos: "l'on ne peut pas nier que la nature n'ait en nous bonne part, pour nous tirer là où elle veut et nous faire dire bien ou mal nés; mais si faut-il confesser qu'elle a en nous moins de pouvoir que la coutume: pour ce que le naturel, pour bon qu'il soit, se perd s'il n'est entretenu; et la nourriture nous fait toujours de sa façon, comment que ce soit, malgré la nature"(La Boétie, Étienne de. *Discours de la servitude volontaire*, p.145-146). "Disons donc ainsi, qu'à l'homme toutes choses lui sont comme naturelles, à quoi il se nourrit et accoutume; mais cela seulement lui est naïf, à quoi la nature simple et non altérée l'appelle: ainsi la première raison de la servitude volontaire, c'est la coutume: comme des plus braves courtauds, qui au commencement mordent le frein et puis s'en jouent, et là où naquère ruaient contre la selle, ils se parent maintenant dans les harnais et tout fiers se gorgiassent sous la barde"(idem, p.150).

il faut considérer l'homme dans l'homme, et l'enfant dans l'enfant. Assigner à chacun sa place et l'y fixer, ordonner les passions humaines selon la constitution de l'homme est tout ce que nous pouvons faire pour son bien-être. Le reste dépend de causes étrangères qui ne sont point en nôtre pouvoir.⁴⁴³

Rousseau afirma no livro II do *Émile* que a felicidade humana na Terra é medida pela proporção das penas e dos sofrimentos do homem, e, nesta altura do texto, a felicidade é vista enquanto estado negativo, já que o homem mais feliz é o que sente menos dor. O livro III enuncia que a tônica dos atos humanos consiste na busca da felicidade, e por esta parte da obra se percebe que aquela definição de felicidade serve bem mais ao homem dos primeiros tempos, pois a felicidade do civilizado supõe o desenvolvimento total de suas potencialidades. Nos termos de Rousseau:

tout homme veut être heureux, mais pour parvenir à l'être il faudroit commencer par savoir ce que c'est que bonheur. Le bonheur de l'homme naturel est aussi simple que sa vie; il consiste à ne pas souffrir: la santé, la liberté, le nécessaire le constituent. Le bonheur de l'homme moral est autre chose.⁴⁴⁴

O homem civil, já inserido na moralidade, e afastado do seu quadro extremo de limitações, possui necessidades diferentes das sentidas pelo ente humano dos primeiros tempos, porque incorporou novos gostos, novas vontades, seguindo o impulso de sua maneira sempre renovada de viver. Este processo de mudanças, que acarreta uma transformação em sua natureza, é julgado como algo previsto pelo autor de todas as coisas:

l'auteur des choses ne pourroit pas seulement aux besoins qu'il nous donne mais encore à ceux que nous nous donnons nous-mêmes, et c'est pour mettre toujours le desir à côté du besoin qu'il fait que nos goûts changent et s'altèrent avec nos manières de vivre. Plus nous nous éloignons de l'état de nature, plus nous perdons de nos goûts naturels; ou plutôt l'habitude nous fait une seconde nature que nous substituons tellement à la première que nul d'entre nous ne connoît plus celle-ci.⁴⁴⁵

⁴⁴³ Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*. p.303. "Changeons de goûts avec les années, ne déplaçons pas plus les âges que les saisons, il faut être soi dans tous les tems et ne point lutter contre la nature: ces vains efforts usent la vie, et nous empêchent d'en user"(idem, p.685)". "Il faut en dépit de nous être en tout tems ce qu'il plaît à la nature (...). Tout ce qui gêne et contraint la nature est de mauvais goût"(idem, p.706). "L'essenciel est d'être ce que nous fit la nature; on n'est toujours que trop ce que les hommes veulent que l'on soit"(idem, p.736).

⁴⁴⁴ ____ op. cit. p.444.

⁴⁴⁵ ____ op cit. p.407-408.

Nota-se pelos desenvolvimentos do *Émile* que o ser humano não é moldado para continuar sempre no seu primeiro estado, pois ele se encaminha para engendrar novas necessidades e assumir novas formas de viver. No entender de Rousseau, desde o instante em que abandona sua condição inicial e entra para a ordem civil, não é mais permitido ao indivíduo ver-se como um ser isolado, e cabe-lhe o entendimento de que sua vida está subordinada a um novo estado de coisas, e desconsiderar, principalmente, a existência da propriedade e da cadeia de inter-relações que lhe vincula aos outros homens é pôr em risco a sua conservação:

un homme qui voudroit se regarder comme un être isolé, ne tenant du tout à rien et se suffisant à lui-même, ne pourroit être que miserable. Il lui seroit même impossible de subsister; car trouvant la terre entière couverte du tien et du mien, et n'ayant rien à lui que son corps, d'où tireroit-il son nécessaire? En sortant de l'état de Nature, nous forçons nos semblables d'en sortir aussi; nul n'y peut demeurer malgré les autres, et ce seroit réellement en sortir, que d'y vouloir rester dans l'impossibilité d'y vivre. Car la première loi de la nature est le soin de se conserver.⁴⁴⁶

Ao projetar a formação do Emílio, Rousseau não evoca um retorno da roda do tempo. Ele possui de fato a tendência maior a julgar a civilização e a história negativamente, mas este personagem fictício, que ele assume o compromisso de educar conforme os ditames da natureza, não tem nada a ver com o selvagem jogado no meio da floresta, porque é modelado como uma criatura pronta para ficar integrada consigo mesma vivendo no meio social. Rousseau dota-lhe do sentimento pleno de si e de sua existência, concede-lhe a liberdade na plena acepção do termo e não o desenha, portanto, tal qual o homem das primeiras épocas. Para Rousseau:

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.⁴⁴⁷

Na sequência, Rousseau afirma que Emílio é inclinado a experimentar males reduzidos, visto que conquistou a autonomia, aprendendo a seguir sua razão em detrimento da autoridade advinda do mundo externo. Desta forma, fez-se firme e

⁴⁴⁶ Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*, p.467.

⁴⁴⁷ _____.op. cit. p.483-484.

resistente, assumindo, pois, enquanto regra dos seus atos, não transgredir a ordem eterna.

Emile est laborieux, tempérant, patient, ferme, plein de courage. Son imagination nullement allumée ne lui grossit jamais les dangers; il est sensible à peu de maux, et il sait souffrir avec constance, parce qu'il n'a point appris à disputer contre la destinée. A l'égard de la mort, il ne sait pas encore bien ce que c'est, mais accoutumé à subir sans résistance la loi de la nécessité, quand il faudra mourir, il mourra sans gemir et sans se débattre; c'est tout ce que la nature permet dans ce moment abhorré de tous. Vivre libre est peu tenir aux choses humaines est le meilleur moyen d'apprendre à mourir.⁴⁴⁸

O homem da natureza idealizado por Rousseau é uma criatura integrada consigo mesma. Ele se diferencia do selvagem, na medida em que é moldado para viver socialmente, e tem como desígnio cultivar os mais altos valores humanos. Embora sua liberdade não torne lícito o abuso de suas próprias faculdades, não é componente de sua constituição a bestialidade e a falta do poder de raciocínio que é uma característica sua nas fases mais remotas de seu desenvolvimento. No ponto de vista de Rousseau: "le même homme qui doit rester stupide dans les forêts doit devenir raisonnable et sensé dans les villes quand il y sera simple spectateur".⁴⁴⁹ O filósofo considera, portanto, que a formação do homem natural não pressupõe o aprisionamento do ser humano no seu estado de estupidez e de isolamento. Para ele, é ponto pacífico que o homem deve conquistar a autonomia e agir na sua idade adulta totalmente por vontade própria.

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 reléguer 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 coeur, qu' aucune autorité ne le gouverne hors celle de sa propre raison.⁴⁵⁰

Voltaire interpreta de modo peculiar esse traço da ética de Rousseau. Para ele, o genebrino sugere que o homem abandone todas as luzes e retorne a sua condição inicial no panorama das primeiras épocas. Este autor ao ler o *Discours sur*

⁴⁴⁸ Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*. p.487-488.

⁴⁴⁹ _____. op. cit. p.551.

⁴⁵⁰ _____. op. cit. p.550-551. "Il ne faut pas confondre ce qui est naturel à l'état sauvage et ce qui est naturel à l'état civil"(idem, p.764).

l'origine et les fondemens de l'inégalité, o qual recebeu das mãos do próprio Rousseau, reagiu ironicamente e seu juízo tornou-se conhecido em demasia:

J'ai reçu, monsieur, votre nouveau livre contre le genre humain; je vous en remercie (...). On n'a jamais employé tant d'esprit à vouloir nous rendre bêtes; il prend envie de marcher à quatre pattes, quand on lit votre ouvrage. Cependant, comme il y a plus de soixante ans que j'en ai perdu l'habitude, je sens malheureusement qu'il m'est impossible de la reprendre, et je laisse cette allure naturelle à ceux qui en sont plus dignes que vous et moi.⁴⁵¹

Voltaire permanece conservando a mesma idéia de que Rousseau quer nos transformar em animais, e depois de ler o *Contrat social* escreve a Bordes e a Damilaville com o mesmo tom de ironia da *Lettre* precedente:

Ah! Monsieur, vous voyez bien que Jean-Jacques ressemble à un philosophe comme un singe ressemble à l'homme; il me paraît que ses livres et lui ont été reconnus sous le masque.⁴⁵²

Voici, mon cher frère, la réponse de l'oracle d'Épidaure. Il me paraît qu'il a raison dans tout ce qu'il vous dit.

Vous serez de son avis sur Jean-Jacques. Il connaît mieux que personne la méchanceté de ce misérable, dont le cœur est aussi mal fait que l'esprit. C'est le chien de Diogène qui est attaqué de la rage.⁴⁵³

Essa leitura de Voltaire, que associa o pensamento de Rousseau ao dos cínicos, parece não ser muito correta como já se pôde ver pelos argumentos acima. Em Rodolfo Mondolfo, com efeito, encontra-se afirmações que reforçam a desconfiança diante do ponto de vista voltaireano. Mondolfo assinala que Rousseau e os cínicos diferem em um ponto essencial: no autor genebrino o conceito de natureza humana incorpora as forças potenciais do homem, e nos cínicos o homem é definido dentro do seu quadro extremo de limitações.

A natureza é sentida por Rousseau como um ideal de perfeição; pelos cínicos, como um limite dentro do qual os homens devem restringir-se; a liberdade para um é essencialmente desenvolvimento ativo da interioridade, no que o homem social não deve ser inferior ao selvagem; para os outros é ruptura violenta dos vínculos sociais de família e de nação,

⁴⁵¹ Voltaire. *Lettre à J.-J. Rousseau du 30 septembre 1755*. Oeuvres Complètes. Paris: Garnier Frères, 1880. p.446-447

⁴⁵² _____. *Lettre à Bordes*. Oeuvres Complètes. Paris: Garnier Frères, 1880. p.487.

⁴⁵³ _____. *Lettre à Damilaville*. Oeuvres Complètes. Paris: Garnier Frères, 1880. p.482

ensinada e praticada com a vacância mendicante; na natureza humana um busca a humanidade, os outros tendem a glorificar a animalidade.⁴⁵⁴

Rousseau tem uma noção perfeita do que distingue o homem atual do selvagem. O que admira neste último é seu caráter espontâneo e julga que é devido a esta qualidade que ele conserva a liberdade interior, possuindo um sentimento profundo de sua existência. Nas palavras do filósofo: "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."⁴⁵⁵ Mondolfo afirma que os cínicos se limitam a apreciar no selvagem, a suposta selvageria. Rousseau, em contraposição, adere à perspectiva que serve de antípoda ao desconhecimento dos valores humanos, o que permitia a Diógenes perseguir seu ideal de natureza em meio aos animais e aos antropófagos, e daí celebrar o banquete de Tiestes e o incesto de Édipo. Ele transita pela via que lhe permite alcançar a pureza do ideal moral. Sua fonte de inspiração, no entender de Mondolfo, está situada numa norma ética superior.

Goulet-Cazé não despreza a posição assumida, por exemplo, por Diógenes, pois sua atitude e seus princípios, no entender dessa comentadora, denunciam a presença de um filósofo profundo. Ele repudia as luzes e a civilização a fim de indicar o que seria o verdadeiro caminho da felicidade.⁴⁵⁶ Em seu juízo, se pode alcançá-la percorrendo um caminho mais curto o qual dispensa o estudo e a ventilação de conhecimentos. Para Diógenes, tal bem supremo resulta da paz interior, da abdicação das coisas materiais, da renúncia das artificialidades. De acordo com Goulet-Cazé:

⁴⁵⁴ Mondolfo, Rodolfo. *Rousseau y la consciencia moderna*. p.19-20.

⁴⁵⁵ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.193.

⁴⁵⁶ "On ne mène pas des années durant une vie de 'chien' uniquement pour satisfaire à un goût de la provocation ou pour transmettre un message philosophique qui se veut originel. Derrière la causticité de Diógenes, derrière sa volonté de choquer, nous percevons une attitude philosophique sérieuse, autant qu'avait pu l'être celle d'un Socrate. S'il s'est appliqué à faire tomber un à un les masques de la vie civilisée et à opposer à l'hypocrisie ambiante ses mœurs de 'chien', c'est parce qu'il pensait pouvoir proposer aux hommes une voie qui les conduirait au bonheur"(Goulet-Cazé, Marie-Odile. *L'ascèse cynique; un commentaire de Diogène Laërce*. Paris: Vrin, 1986. p.22).

Diôgêne montre, lui, qu'on peut atteindre beaucoup plus facilement le bonheur en limitant au maximum ses besoins. Parvenu à se débarrasser du *typhos*, le sage cynique est *aûtápxns* en ce qu'il n'a besoin ni des richesses, ni de la civilisation, ni des faveurs de la fortune. Comme il ne tient à rien de ce qui lui est extérieur, on ne peut rien lui ôter qui compromette son bonheur.⁴⁵⁷

Fundamentalmente a ética de Diôgenes, e do cinismo, afirma o retorno do homem para o estado de pura natureza, pois a perda da felicidade deve-se ao desenvolvimento das luzes, ao processo de intelectualização, à invenção das regras que restringem a liberdade. Diôgenes, ao contrário de Rousseau, persegue o retorno ao paraíso das primeiras épocas, identificado como estado de natureza e tomado no sentido histórico, visto que é avesso a atividade do espírito. Nas palavras de Goulet-Cazé:

dans le mode de vie que, personnellement il adopta. Diôgene s'est engagé sur la voie d'un retour à un état de nature originel que l'homme à ses yeux n'aurait jamais dû quitter.

Cette volonté d'un retour à la nature est profondément ancrée dans le cinisme. Diôgene a le sentiment, quand il s'en traîne à se libérer des contraintes sociales, et qu'il affronte les *ponoi kata phisin*, de renouer avec un paradis perdu: «Diôgene répétait à cor et à cri que la vie accordée aux hommes par les Dieux est une vie facile, mais que cette facilité leur est cachée, du fait qu'ils recherchent gâteaux de miel, parfums et autres raffinements du même genre».⁴⁵⁸

Rousseau, notadamente, não almeja ver o homem retornando ao estado de pura natureza, tal como vislumbram os cínicos. Conforme Santillán: "[Ele] não se opõe à civilização: opõe-se somente ao tipo de civilização que corrompe o homem em lugar de torná-lo melhor".⁴⁵⁹ Na nota de número IX do *Discours sur l'inégalité*, Rousseau critica os seus leitores que o tomam enquanto primitivista. Ele é categórico ao atribuir ao homem a responsabilidade pelos males que o acometem na época presente: "l'homme n'a guères de maux que ceux qu'il s'est donnés lui-même (...). La Nature nous fait payer cher le mépris que nous avons fait de ses leçons".⁴⁶⁰

⁴⁵⁷ Goulet-Cazé, Marie-Odile. *L'ascèse cynique*. p.38.

⁴⁵⁸ _____. op. cit. p.59.

⁴⁵⁹ Santillán, José F. Fernández. *Hobbes y Rousseau; entre la autocracia y la democracia*. p.60.

⁴⁶⁰ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.202 e 204. "C'est l'abus de nos facultés qui nous rend malheureux et méchants. Nos chagrins, nous soucis, nos peines nous viennent de nous. Le mal moral est incontestablement nôtre ouvrage, et le mal physique ne seroit rien sans nos vices qui nous l'ont rendu sensible"(Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*. p.587).

Gérald Allard comenta que não é correto confundir o «homem natural» idealizado por Rousseau no *Émile* com o «homem do estado de natureza», uma vez que se tratam de termos com um significado distinto na obra do filósofo. Enquanto o homem dos primeiros tempos é concebido como um ser limitado e preso aos seus instintos, o homem natural do *Émile* é moldado para ser o senhor de si mesmo.

L'objectif poursuivi dans l'*Émile* est de montrer comment éduquer ou former un homme naturel. Il ne faut pas confondre cette expression, «homme naturel», avec une autre du vocabulaire rousseauiste qui lui rassemble assez: «homme dans l'état de nature». L'homme dans l'état de nature est un être humain qui dépasse à peine l'état d'animalité. À l'opposé, l'homme naturel, *Émile*, n'est pas voué à vivre en sauvage solitaire au fond des forêts, ni même en illettré balourd dans une société sous-développée, au contraire, l'idéal que Rousseau vise pour lui est plus près de l'homme «autarcique» des Grecs.⁴⁶¹

De acordo com Rousseau, o homem deve, invariavelmente, refletir sobre a necessidade de avançar no tempo. Sua vocação consiste em assumir sua racionalidade e tomar irrevogavelmente as rédeas de sua vida. Dada esta sua profunda convicção, Rousseau endereça as palavras seguintes a Voltaire em resposta à sua crítica do segundo *Discours*:

Vous voyez que je n'aspire pas à nous rétablir dans notre bêtise, quoique je regrette beaucoup, pour ma part, le peu que j'en ai perdu. A votre égard, Monsieur, ce retour seroit un miracle, si grand à la fois et si nuisible, qu'il n'appartiendroit qu'à Dieu de le faire et qu'au Diable de le vouloir. Ne tentez donc pas de retomber à quatre pattes, personne au monde n'y réussiroit moins que vous. Vous nous redressez trop bien sur nos deux pieds pour cesser de vous tenir sur les vôtres.⁴⁶²

⁴⁶¹ Allard, Gérald. "Au-delà et en deçà de l'homme social; les pôles de la pensée de Rousseau". *Philosophiques*. p.280. "vivre avec' n'est pas 'vivre comme': *Émile* sera un homme pleinement développé: sensible, rationnel, civilisé, fait pour vivre dans une société, même s'il n'en fera pas vraiment partie, même s'il sentira et entretiendra toujours une distance morale entre eux et lui"(idem, ibidem).

⁴⁶² Rousseau, Jean Jacques. *Lettres à M. Voltaire du 10 octobre 1755*. Oeuvres Complètes, Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, T.III. p.226. "A despeito de toda a sua oposição, o 'bon sauvage' de Rousseau não se confunde com o primitivo, pois deve aceitar a cultura, embora submetendo-a a uma perspectiva nova, o sentimento da interioridade (...). A incompreensão que revelou Voltaire quando disse sobre Rousseau que, se devessemos seguir a doutrina deste, em pouco tempo estaríamos caminhando de quatro, como os animais, aplica-se muito mais ao *Sturm und Drang*, pois à mordacidade de Voltaire responde um jovem poeta, Seume, cansado da cultura: 'vê, nós selvagens somos melhores homens'"(Bornheim, Gerd. *Aspectos filosóficos do romantismo*. p.27-28).

Rousseau não efetua, portanto, uma negação do que é humano no homem. O filósofo toma suas faculdades distintivas como objeto de exaltação, e indica que pelo recurso a elas, ele tende a alcançar a liberdade e eximir-se da necessidade de se apoiar na razão dos seus semelhantes.

5- O DOMÍNIO DAS PAIXÕES

Desde o início do *Émile*, Rousseau defende a tese de que o homem deve aprender a equilibrar suas forças e seus desejos. No livro I, a propósito, a referência a isto é bem sucinta. Ali o filósofo afirma que o desenvolvimento da capacidade de conter os desejos que ultrapassam as forças naturais do homem deve ter o seu ponto de partida logo nas primeiras fases do seu crescimento.

Outros subsídios, a respeito do tema, são fornecidos por Rousseau no livro II do *Émile*. Nesta altura do texto, o filósofo deixa transparecer uma considerável preocupação em torno da autonomia futura do homem. De início, o ser humano, no entender de Rousseau, não é uma criatura suscetível de glória ou de miséria dado que não se constitui ainda num ser moral, e não possui consciência de si mesmo. No entanto, o recurso para seu êxito nos tempos vindouros é produzido com o cultivo paciente de suas forças o que vai tornar dispensável, de maneira gradativa, o socorro alheio: "un autre progrès rend aux enfans la plainte moins nécessaire, c'est celui de leurs forces. Pouvant plus par eux-mêmes, ils ont un besoin moins fréquent de recourir à autrui. Avec leur force se développe la connoissance qui les met en état de la diriger".⁴⁶³

Mais adiante, o texto mostra que o segredo da verdadeira felicidade não está em aniquilar os desejos e as paixões humanos. Conforme Rousseau, deve-se à existência de ambos o desenvolvimento pleno da humanidade. Numa passagem do livro III, o filósofo afirma: "il n'y a que la passion qui nous fasse agir".⁴⁶⁴ A real sabedoria também não consiste em elevar as forças espirituais do ser humano. Isto não deve ser posto como algo primazial, pois tal estratégia não guarda, no entender

⁴⁶³ Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*, p.301.

⁴⁶⁴ _____. op. cit. p.453.

de Rousseau, uma completa adequação com o movimento próprio da natureza. A alternativa certa consiste em pôr os desejos na mesma proporção das potencialidades do indivíduo. A ordem definidamente natural, pois, encontra-se na equitavidade das forças.

En quoi donc consiste la sagesse humaine ou la route du vrai bonheur? Ce n'est pas précisément à diminuer nos desirs; car s'ils étoient au dessous de nôtre puissance, une partie de nos facultés resteroit oisive, et nous ne jouirions pas de tout nôtre être. Ce n'est pas non plus à étendre nos facultés, car si nos desirs s'étendoient à la fois en plus grand rapport, nous n'en deviendrions que plus misérables: mais c'est à diminuer l'excès des desirs sur les facultés, et à mettre en égalité parfaite la puissance et la volonté. C'est alors seulement que toutes les forces étant en action l'ame cependant restera paisible, et que l'homme se trouvera bien ordonné.⁴⁶⁵

Para Rousseau, antes do ser humano tornar-se uma criatura racional, necessário se faz trabalhar no progresso de suas forças físicas, visto que, na sua ótica, é reverter a ordem, pressioná-lo a exercitar, desde cedo, o pensamento. Ao mestre compete atentar, de início, para as faculdades físicas do infante, pois o bom desenvolvimento físico garante o exercício sensato de sua inteligência nos tempos futuros. Quando o indivíduo alcança um poder que supera a dimensão de suas necessidades prementes, se desenvolve e se consolida a sua capacidade intelectual. Esta virtude surge, portanto, após a formação do excedente das forças orgânicas. Como é a capacidade mental que vai conduzi-lo na vida após atingir o ápice do seu crescimento, convém formá-lo de maneira adequada e fortalecê-lo fisicamente. Tal é a forma de possibilitar-lhe o sucesso posterior no recurso à sua inteligência.

A mesure que l'être sensitif devient actif, il acquiert un discernement proportionnel à ses forces et ce n'est qu'avec la force surabondante à celle dont il a besoin pour se conserver que se développe en lui la faculté spéculative propre à employer cet excès de force à d'autres usages. Voulez-vous donc cultiver l'intelligence de vôtre élève, cultivez les forces qu'elle doit gouverner. Exercez continuellement son corps, rendez-le robuste et sain pour le rendre sage et raisonnable; qu'il travaille, qu'il agisse, qu'il coure, qu'il crie, qu'il soit toujours en mouvement; qu'il soit homme par la vigueur et bientôt il sera par la raison.⁴⁶⁶

⁴⁶⁵ Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*. p.304.

⁴⁶⁶ _____. op. cit. p.359.

No livro III do *Émile*, Rousseau reitera que a fraqueza do ser humano se justifica pelo excesso das paixões. O homem revela-se um ser miserável quando as suas forças ficam abaixo dos seus desejos, de suas necessidades, e, segundo Rousseau, o segredo consiste no seu fortalecimento que é obtido com a redução daqueles excessos.

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 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 très fort.⁴⁶⁷

Na sequência do texto, o filósofo destaca que o momento mais precioso da vida humana, situa-se no período em que o indivíduo vê as suas forças crescerem mais depressa do que as suas necessidades, e isto acontece quando ele tem por volta dos doze ou treze anos de idade. Nesta fase de seu crescimento, cuja duração é muito curta, o homem pode dar-se ao luxo de bastar-se a si mesmo, visto que não possui necessidades fictícias, tem tudo que precisa para se manter, e não é vítima da opinião alheia.

Cet intervalle où l'individu peut plus qu'il ne desire, bien qu'il ne soit pas le tems de sa plus grande force absolue, est, comme je l'ai dit, celui de sa plus grande force relative. Il est le tems le plus précieux de la vie; tems qui ne vient qu'une seule fois; tems très court, et d'autant plus court comme on verra dans la suite, qu'il lui importe plus de le bien employer.⁴⁶⁸

⁴⁶⁷ Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*. p.426. "Rousseau est d'accord avec Descartes pour affirmer que l'homme peut et doit gouverner ses passions. Pour lui comme pour Descartes les passions ne sont bonnes qu'autant qu'on sait les maîtriser: 'Toutes sont bonnes, dit-il dans l'*Émile*, quand on en reste le maître; tout sont mauvaises quand on s'y laisse assujétir... Il ne dépend pas de nous d'avoir ou de n'avoir pas de passions, mais il dépend de nous de régner sur elles. Tous les sentiments que nous dominons son légitimes; tous ceux qui nous dominent sont criminels'(II, 417 cf dans le *Traité des Passions* de Descartes les articles 50, 211 et 212). Certes Rousseau conçoit tout autrement que Descartes les remèdes aux passions: il pense qu'il faut 'les vaincre par elles-mêmes' en les opposant l'une à l'autre; mais on sait que cette conception se trouve également chez Spinoza. Rousseau a toujours soutenu que l'esclavage de l'homme provient de l'empire qu'exercent sur lui ses passions et toute l'éducation morale d'*Émile* tend à le délivrer de ce joug"(Derathé, Robert. *Le rationalisme de Rousseau*. p.120).

⁴⁶⁸ Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*. p.427.

A autonomia humana encontra esteio aqui no seu vigor físico que lhe concede toda a força relativa possível. Sua maior força absoluta será alcançada quando a supremacia estiver ancorada nas luzes de sua razão.

Rousseau partilha a idéia de que a verdadeira liberdade se conquista dia após dia, e o homem pode alcançá-la, contanto que aceite privar-se de algumas coisas para isolar males indesejáveis. Nisto reside a lei da natureza, que nunca cessa de se manifestar, e o ser humano possui a alternativa de ouvi-la, ou não.

La loi de la nécessité toujours renaissante apprend de bonne heure à l'homme à faire ce qui ne lui plaît pas pour prévenir un mal qui lui déplairait davantage. Tel est l'usage de la prévoyance, et de cette prévoyance bien ou mal réglée, naît toute la sagesse ou toute la misère humaine.⁴⁶⁹

No livro IV do *Émile*, Rousseau repete ser o excesso das paixões fonte segura de danos, e complementa ressaltando que existem fatores na sociedade que estimulam e determinam a ampliação dos desejos e das necessidades do homem. Para que o equilíbrio natural entre as carências e as forças do indivíduo não se rompa, convém empreender-se uma ampliação no grau dos conhecimentos, numa proporção igual ao volume das paixões, a fim de que esses tenham condições de regrá-las.

Quand on n'est pas maître de modérer un développement trop rapide, il faut mener avec la même rapidité ceux qui doivent y correspondre, en sorte que l'ordre ne soit point interverti: que ce qui doit marcher ensemble ne soit point séparé, et que l'homme, tout entier à tous les momens de sa vie, ne sort pas à tel point par une de ses facultés et à tel autre point par les autres.⁴⁷⁰

Na sequência do livro em análise, Rousseau introduz elementos novos à sua teoria. Ele, primeiramente, apresenta uma definição de homem a partir da qual este deixa de ser simples e surge como uma criatura ambígua. De um lado, o homem é visto como sábio e amante do belo moral, e de outro, ele é pintado como uma criatura vil e escrava, que se entrega com facilidade às paixões desenfreadas. No primeiro caso, é ativo e obediente à voz de sua razão, e no segundo, é pacífico e

⁴⁶⁹ Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*. p.444.

⁴⁷⁰ _____.op. cit. p.557.

totalmente predisposto ao recuo diante das tentações descabidas. Rousseau alerta para o fato de que o ser humano é o único ser ativo por si mesmo. Considerando-o do ponto de vista físico, ver-se-á que não é passível de reverências, posto que, por este lado, revela-se uma presa fácil dos sentidos, das paixões, enfim, dos desejos imoderados, que são a sua verdadeira voz. Mas, a vontade não é subordinada estritamente à sensibilidade, pois tem como guia a sua consciência e por seu intermédio, o homem alcança a liberdade na medida em que triunfa sobre as suas paixões.

J'ai un corps sur lequel les autres agissent et qui agit sur eux; cette action réciproque n'est pas douteuse; mais ma volonté est indépendante de mes sens, je consens ou je résiste, je succombe ou je suis vainqueur, et je sens parfaitement en moi-même quand je fais ce que j'ai voulu faire, ou quand je ne fais que céder à mes passions. J'ai toujours la puissance de vouloir, non la force d'exécuter. Quand je me livre aux tentations j'agis selon l'impulsion des objets externes. Quand je me raproche cette foiblesse je n'écoute que ma volonté; je suis esclave par mes vices et libre par mes remords; le sentiment de ma liberté ne s'efface en moi que quand je me déprave et que j'empêche enfin la voix de l'ame de s'élever contre la loi du corps.⁴⁷¹

O *Émile* indica no seu ponto seguinte que o homem tem definida sua vontade pela ação de sua inteligência, de sua capacidade de julgar e correlacionar as coisas e que, movendo-se desta maneira, ele se revela um ser ativo, livre, e independente. É essa substância imaterial, no entender de Rousseau, que o anima, e sem a ação desta, ele permaneceria uma criatura sem expressão e perfeitamente limitada do ponto de vista de suas qualidades espirituais.

Je ne connois la volonté que par le sentiment de la mienne, et l'entendement ne m'est pas mieux connu. Quand on me demande quelle est la cause qui détermine ma volonté je demande à mon tour quelle est la cause qui détermine mon jugement: car il est clair que ces deux causes n'en font qu'une, et si l'on comprend bien que l'homme est actif dans ses jugemens, que son entendement n'est que le pouvoir de comparer et de juger, on verra que sa liberté n'est qu'un pouvoir semblable ou dérivé de celui-là; il choisit le bon comme il a jugé le vrai, s'il juge faux il choisit mal. Quelle est donc la cause qui détermine sa volonté? c'est son jugement. Et quelle est la cause qui détermine son jugement? c'est sa faculté intelligente, c'est sa puissance de juger: la cause déterminante est un lui-même. Passé cela, je n'entends plus rien.⁴⁷²

⁴⁷¹ Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*. p.585-586.

⁴⁷² _____. op. cit. p.586.

Para Rousseau, a natureza destinou o homem ao bem, dotando-o de suas faculdades específicas, imprimindo no seu âmago um princípio de bondade e de justiça, porém, ela quer que ele assuma a direção de sua vida, e por isso não o impede de usar as suas forças como ele achar melhor, pois uma disposição contrária acarretaria o tolhimento de sua liberdade. Enquanto agente livre, o homem pode desviar-se de sua rota e fazer o mal. No entanto, é ele quem arca com as consequências disto, já que sua perversidade não é capaz de perturbar a ordem revelada pelo sistema do mundo. Por isso, a sabedoria eterna estabeleceu sua moderação pela interferência das luzes de sua consciência. A transgressão de suas leis lhe traz, invariavelmente, o mal estar e a infelicidade.

Si l'homme est actif et libre, il agit de lui-même; tout ce qu'il fait librement n'entre point dans le système ordonné de la providence, et peut lui être imputé. Elle ne veut point le mal que fait l'homme en abusant de la liberté qu'elle lui donne, mais elle ne l'empêche pas de le faire; soit que de la part d'un être si foible ce mal soit nul à ses yeux; soit qu'elle ne pût l'empêcher sans gêner sa liberté, et faire un mal plus grand en dégradant sa nature. Elle l'a fait libre afin qu'il fit non le mal, mais le bien par choix; elle l'a mis en état de faire ce choix en usant bien des facultés dont elle l'a doué; mais elle a tellement borné ses forces que l'abus de la liberté qu'elle lui laisse ne peut troubler l'ordre général. Le mal que l'homme fait retombe sur lui, sans rien changer au système du monde, sans empêcher que l'espèce humaine elle-même ne se conserve malgré qu'elle en ait. Murmurer de ce que Dieu ne l'empêche pas de faire le mal, c'est murmurer de ce qu'il la fit d'une nature excellente, de ce qu'il mit à ses actions la moralité qui les ennoblit, de ce qu'il lui donna droit à la vertu. La suprême jouissance est dans le contentement de soi-même; c'est pour mériter ce contentement que nous sommes placés sur la terre et doués de la liberté, que nous sommes tentés par les passions et retenus par la conscience.⁴⁷³

O *Émile* afirma que para uma pessoa adulta é um dever moral o exercício da continência. O homem maduro possui a obrigação de seguir sua razão e sua consciência a fim de dominar seus apetites. Sua fraqueza, na verdade, é obra sua, pois recebe o assentimento da vontade, e, em que pese o fato do hábito fortalecer as vicissitudes, não é correto pensar, segundo Rousseau, que a vontade é impotente para combater o mal. A verdadeira vontade é capaz de fazer o ser humano lutar e desenvolver a virtude do mesmo modo que ele preserva sua vida.

Il n'est point vrai que le penchant au mal soit indomptable et qu'on ne soit pas maître de le vaincre avant d'avoir pris l'habitude d'y succomber (...). C'est la seule tiédeur de nôtre volonté qui fait toute nôtre faiblesse, et l'on est toujours fort pour faire ce qu'on veut fortement: *volenti nihil difficile*. Oh si nous détestions le vice autant que nous aimons la vie, nous nous

⁴⁷³ Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*. p.587.

abstiendrions aussi aisément d'un crime agréable que d'un poison mortel dans un mets délicieux.⁴⁷⁴

O último livro do *Émile ou de l'éducation* faz referência, inicialmente, ao fato de que o autor de todas as coisas moldou o homem para ser o primeiro na escala geral dos seres mortais. Assim, ao mesmo tempo que o dispôs a possuir desejos imoderados, concedeu-lhe a razão para efetuar a contenção desses desejos. Fazendo-o livre, a providência o impulsionou a adquirir o gosto de agir retamente dando-lhe a satisfação como recompensa.

L'Etre suprême a voulu faire en tout honneur à l'espèce humaine; en donnant à l'homme des penchans sans mesure il lui donne en même tems la loi qui les régle, afin qu'il soit libre et se commande à lui-même; en le livrant à des passions immodérées, il joint à ces passions la raison pour les gouverner; en livrant la femme à des desirs illimités, il joint à ces desirs la pudeur pour les contenir. Pour surcroit, il ajoute encore une récompense actuelle au bon usage de ses facultés, savoir le goût qu'on prend aux choses honnêtes lorsqu'on en fait la règle de ses actions.⁴⁷⁵

Os argumentos articulados por Rousseau, no momento seguinte do texto, deixam entender que o homem possui males reduzidos no início de seu crescimento. Eles se limitam às carências que afetam o seu corpo, como é o caso da fome, das doenças naturais, enfim, a falta de abrigo. O bom processo de formação não o torna imune ao assalto das paixões, e não o livra dos males da alma, dos quais é imperativo que aprenda a imiscuir-se ou mesmo administrá-los, tanto quanto lhe permite a natureza.

Quand tu es entré dans l'age de raison je t'ai garanti de l'opinion des hommes; quand ton coeur est devenu sensible, je t'ai préservé de l'empire des passions. (...) cher Emile, j'ai eu beau tremper ton ame dans le Stix, je n'ai pu la rendre par tout invulnérable; il s'élève un nouvel ennemi que tu n'as pas encore appris à vaincre et dont je ne puis plus te sauver. Cet

⁴⁷⁴ Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*, p.650-651. "Para Lucrécio a origem do mal não era tanto o progresso como tal, mas as intenções dos homens os quais se permitiam ser dominados por desejos insaciáveis que tinham a capacidade e o dever de controlar. Muito embora Rousseau, como Epicuro e os estóicos, tenha relacionado as necessidades e a expansão do conhecimento como fatos mutuamente determinantes, assim como eles, Rousseau não se dispôs a argüir que as necessidades eram por conseguinte determinadas socialmente, constituindo sua inelutável expansão algo sobre o qual não possuímos nenhum controle ou para o qual não temos nenhuma responsabilidade (...). Rousseau sustentou o papel da faculdade de julgamento admitindo a intervenção da vontade humana entre a sensação e o desejo"(Springborg, Patrícia. *Rousseau e Marx*. In.: Fitzgerald, Ross (org.) *Pensadores políticos comparados*. Tradução Brasileira de Antonio Patriota. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1983. p.210).

⁴⁷⁵ Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*, p.695.

ennemi c'est toi-même. La nature et la fortune t'avoient laissé libre. Tu pouvois endurer la misère; tu pouvois supporter les douleurs du corps, celles de l'âme t'étoient inconnues; tu ne tenois à rien qu'à la condition humaine, et maintenant tu tiens à tous les attachemens que tu t'es donnés; en apprenant à desirer tu t'es rendu l'esclave de tes desirs. Sans que rien change en toi, sans que rien t'offense, sans que rien touche à ton être, que de douleurs peuvent attaquer ton âme! Que de maux tu peux sentir sans être malade! Que de morts tu peux souffrir sans mourir! Un mensonge, une erreur, un doute peut te mettre au desespoir.⁴⁷⁶

Rousseau sustenta que a vida humana se transforma num fardo pesado, não pelas carências impostas ao homem pela natureza, mas porque ele cria demasiada afeição por seus desejos artificiais, e, à medida que tal afeição aumenta, maior é a sua inquietação diária. O filósofo sugere que o homem não estabeleça uma relação de dependência com os objetos do seu desejo, pois nada a que se liga há de se perpetuar à sua disposição. Antes de se pautar por seus desejos, o homem deve obedecer à lei do dever, a única capaz de dissolver as suas aflições.

Ainsi soumis à tes passions déréglées, que tu vas rester à plaindre! Toujours des privations, toujours de pertes, toujours des allarmes; tu ne jouiras pas même de ce qui te sera laissé. La crainte de tout perdre t'empêchera de rien posséder; pour n'avoir voulu suivre que tes passions jamais tu ne les pourras satisfaire. Tu chercheras toujours le repos, il fuira toujours devant toi, tu seras misérable et tu deviendras méchant; et comment pourrais-tu ne pas l'être, n'ayant de loi que tes desirs effrénés? Si tu ne peux supporter des privations involontaires, comment t'en imposeras-tu volontairement? Comment sauras-tu sacrifier le penchant au devoir et résister à ton cœur pour écouter ta raison?⁴⁷⁷

O livro V do *Émile* indica que a natureza previne e protege o homem dos males que ela lhe impõe, tornando-o geralmente apto a suportá-los, porém, não se pronuncia acerca dos males que ele produz para si. Segundo o texto em análise, as paixões costumam florescer mesmo que não seja da vontade humana, e o problema, na verdade, não reside nisto. Há perniciosidade quando o homem é impotente para mantê-las sob sua custódia, haja vista ser um dever seu dominá-las plenamente, pois representa uma incongruência o homem ceder às suas paixões desmesuradas, bem como é um erro almejar aquilo que foge do seu alcance.

C'est une erreur de distinguer les passions en permises et défendues pour se livrer aux premières et se refuser aux autres. Toutes sont bonnes quand on en reste le maître, toutes sont mauvaises quand on s'y laisse assujétir. Ce qui nous est défendu par la nature c'est

⁴⁷⁶ Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*. p.815-816.

⁴⁷⁷ _____. op. cit. p.817.

d'étendre nos attachemens plus loin que nos forces, ce qui nous est deffendu par la raison c'est de vouloir ce que nous ne pouvons obtenir, ce qui nous est deffendu par la conscience n'est pas d'être tentés, mais de nous laisser vaincre aux tentations. Il ne depend pas de nous d'avoir ou de n'avoir pas des passions; mais il dépend de nous de régner sur elles. Tous les sentimens que nous dominons sont légitimes, tous ceux qui nous dominent sont criminels. Un homme n'est pas coupable d'aimer la femme d'autrui, s'il tient cette passion malheureuse asservie à la loi du devoir; il est coupable d'aimer sa propre femme au point d'immoler tout à cet amour.⁴⁷⁸

Rousseau encerra o debate sobre as paixões no *Émile*, convidando o homem a seguir as leis ditadas pela natureza, pois estas, regrando os seus atos, o impedem de ser um perfeito miserável. No seu ponto de vista, o ideal de conduta encontra suas fórmulas registradas no fundo do coração, e todos os problemas decorrem da negligência do ser humano em relação a elas.

Des loix! où est-ce qu'il y en a, et où est-ce qu'elles sont respectées? Par tout tu n'as vu regner sous ce nom que l'intérêt particulier et les passions des hommes. Mais les loix éternelles de la nature et de l'ordre existent. Elles tiennent lieu de loi positive au sage; elles sont écrites au fond de son coeur par la conscience et par la raison; c'est à celles-là qu'il doit s'asservir pour être libre, et il n'y a d'esclave que celui qui fait mal, car il le fait toujours malgré lui. La liberté n'est dans aucune forme de gouvernement, elle est dans le couer de l'homme libre, il la porte par tout avec lui. L'homme vil porte par tout la servitude. L'un seroit esclave à Genève, et l'autre libre à Paris.⁴⁷⁹

A verdadeira sabedoria, da qual resulta a vida feliz e a liberdade efetiva, revela-se, em seu juízo, pela resignação do ser humano às leis do dever e pela compreensão do indivíduo sobre seus limites. Afeiçoar-se demais ao que é perecível e querer o que não se pode alcançar, é abrir espaço para a inquietude e o sofrimento.

⁴⁷⁸ Rousseau, Jean Jacques. *Émile ou de l'éducation*. p.819.

⁴⁷⁹ _____. op. cit. p.857-858. "Vouloir sortir de sa fonction c'est dépendre des autres, c'est se laisser entraîner par l'opinion, par le prestige (...). Etre libre consistera donc à obéir à la loi morale et civique qui nous donne une fonction: cette loi, nous semblons la recevoir du dehors, mais en fait elle nous vient de notre conscience, elle est inscrite au fond de notre coeur, c'est nous-même qui nous la prescrivons"(Château, Jean. *Jean Jacques Rousseau; sa philosophie de l'éducation*. p.192).

CONCLUSÃO

As análises precedentes permitem notar que o paradoxo é um elemento presente na filosofia de Rousseau e que o poder que ela possui de gerar polêmicas e produzir controvérsias, deve-se, em larga medida, a ele. Mas, além de empregá-lo na articulação dos seus conceitos, o filósofo não se rende, a exemplo dos demais autores de sua época, ao "esprit de système", realizando seus experimentos mentais, de modo particular, ao sabor dos sentimentos. Por outra parte, defende algumas teses inusitadas, que embora não sejam sempre originais, assumem, às vezes, uma aparência anacrônica. Esses elementos dificultam, de forma considerável, a compreensão do seu pensamento, porém, utilizando as palavras de Henri Bergson, proferidas recentemente, Rousseau é o autêntico filósofo sobre o qual todos acreditam ter um conhecimento prévio e estarem em condições de discutir, sem se dar ao trabalho de enfrentar seus escritos, o que se constitui num equívoco.

Rousseau já chegou, em várias ocasiões, a ser desqualificado enquanto filósofo, todavia, nunca foi colocada em dúvida a sua habilidade e o seu talento como escritor. No século XVIII, Sainte-Beuve, sem ressaltar o aspecto revolucionário de suas idéias, o enaltece pelos seus dotes poéticos e pela sua habilidade literária. Para Sainte-Beuve, de acordo com Roger Fayolle, ele é "le créateur de la rêverie, celui qui nous a inoculé le sentiment de la nature et le sens de la réalité, le père de la littérature intime et de la peinture intérieur".¹

Segundo Fayolle, Sainte-Beuve, como tantos outros leitores de Rousseau, não estava livre para reconhecer o valor de sua filosofia, pois ele era tido como um dos responsáveis pelos males que atingiam a humanidade em seu tempo. No trecho abaixo, ele diz que é possível estudar sua obra, contanto que se limite a tecer observações sobre o escritor, haja vista ser o panorama político muito complicado, e, sobretudo, adverso ao filósofo:

¹ Sainte-Beuve citado por Fayolle, Roger. *Sainte-Beuve et le XVIIIe siècle ou comment les révolutions arrivent*. Paris: Librairie Armand Colin, 1972. p.231.

Nous essaierons (d'étudier Rousseau) en nous bornant le plus que nous pourrons à la considération de l'écrivain, mais sans nous interdire les remarques sur les idées et le caractère de l'homme. Le moment présent n'est pas très favorable à Rousseau, à qui l'on impute d'avoir été l'auteur, le promoteur de bien des maux dont nous souffrons.²

Kant também destaca sua destreza na arte de escrever, mas ele vai além de Sainte-Beuve, e mesmo sem deixar de chamar atenção que Rousseau, às vezes, sustenta teses antagônicas, imprimindo um caráter dialético ao seu pensamento, procura mostrar que a sua filosofia não é composta de idéias desconexas, possuindo grande valor e substancialidade. O pensador alemão, grande arauto da filosofia ocidental, e, ao mesmo tempo, intérprete sério e confiável de Rousseau, ultrapassando as dificuldades que seus textos impõem, aprende-o, portanto, como um filósofo profundo e coerente.

O filósofo de Königsberg partilha a mesma opinião de um número restrito de filósofos que se põem, ao longo do século XVIII, em defesa das idéias de Rousseau, revelando expressamente admiração pelo autor genebrino, pois é mais comum, nesses tempos, identificar os que o fazem alvo de críticas contundentes. Seus adversários mais fervorosos, desde aquela época, desqualificam suas idéias definindo-as como essencialmente primitivistas e regressivistas, ou então irracionaisistas, pois Rousseau, em tal ótica, manifesta um considerável desprezo pela civilização e pelos seus progressos, e, além disso, ao invés de conservar a razão enquanto fundamento inelutável da moral, a relega para um segundo plano, enaltecendo sobremaneira os sentimentos e confiando a esse tal sustentáculo. Arnold Hauser, intérprete mais recente do filósofo, o considera elaborador das idéias românticas e irracionaisistas que se estenderam por toda Europa, fazendo forte oposição ao pensamento hegemônico na época das luzes. Este autor define Rousseau como um primitivista, porque, segundo ele, o pensador de Genebra, frente ao incômodo com os avanços da civilização e com o crescimento da desigualdade social, sugere o regresso do ser humano ao estado de natureza, definindo isso como alternativa para alcançar-se o triunfo definitivo. No entender de Hauser, ele é original uma vez que se rebela contra os progressos da civilização, objeto de reverência em sua época, e sustenta que as implementações do saber e os avanços

² Fayolle, Roger. *Sainte-Beuve et le XVIIIe siècle ou comment les révolutions arrivent*. Paris: Librairie Armand Colin, 1972. p.103.

da história, em verdade, alteram o curso natural da humanidade, representando entraves muito mais do que fontes de libertação. Nas palavras do comentador:

a verdadeira originalidade de Rousseau consistiu na sua tese – monstruosa relativamente ao humanismo do iluminismo – que afirmava que o homem culto é degenerado, e toda a história da civilização uma traição do destino original da humanidade, e que, por consequência, a doutrina fundamental do iluminismo, a crença no Progresso, vinham a revelar-se, quando profundamente analisadas uma superstição.³

Victor Goldschmidt comenta que Rousseau é o autor que inaugura o problema da civilização nos tempos modernos: "c'est Rousseau qui crée proprement, dans les temps modernes, le *problème de la civilisation*".⁴ De acordo com este intérprete, o filósofo ressalta o conflito estabelecido entre a natureza humana e as luzes do saber, e isso acontece já a partir do *Discours sur les sciences et les arts*, o que imprime ao texto o poder de causar impacto e de gerar escândalo, e esse seu *ethos*, na visão de Goldshmidt, é um elemento importante para se alcançar o entendimento sobre a sua origem e seu verdadeiro sentido.

C'est par sa puissance de 'scandale' (l'expression est de Rousseau) qu'a agi d'abord le *Discours sur les sciences et les arts*, et c'est elle qu'il faudrait pouvoir restituer, non seulement pour ressaisir l'événement historique que constitue sa publication, mais pour rétablir le *Discours* dans son sens même.⁵

A argumentação de Rousseau, neste texto, é voltada, como em seus trabalhos posteriores, a destacar os aspectos negativos, as falsidades, e o fetichismo gerado com o progresso das luzes, pois o pensador considera que a forma excessivamente otimista de apreciá-las impede o homem de avaliar seus excessos. No entender do filósofo, as ciências e as artes são, realmente, culpadas por muitos dos males que assaltam a humanidade em seu tempo, no entanto, sua crítica é dirigida muito mais a um gênero específico de civilização e a uma espécie determinada de homem, a saber, a que promove o robustecimento dos males sociais. Portanto, o referido *Discours* não visa detratar e rebaixar a instituição verdadeira, que abre o caminho do

³ Hauser, Arnold. *História social da literatura e da arte*. Tradução Brasileira de Walter H. Geenen. 4ªed. São Paulo: Mestre Jou, 1983. p.721

⁴ Goldschmidt, Victor. "Le problème de la civilisation chez Rousseau". *Manuscrito*, nº 02, 1980. p. 94.

⁵ Idem, *ibidem*.

bem e tenciona conservar o homem integrado consigo mesmo, e nem os homens virtuosos e dotados de verdadeiros talentos. Goldschmidt argumenta:

Le *Discours* ne s'en prend ni aux sciences ('la science est très bonne en soi, cela est évident; et il faudrait avoir renoncé au bon sens, pour dire le contraire'), ni à la philosophie (Bacon, Descartes, Newton sont cités pour leur 'vaste génie', comme 'précepteurs du genre humain', et recommandés aux rois pour être admis 'dans leurs conseils'), ni aux Beaux-Arts (le 'célèbre Arouet', Carle et Pierre Van Loo, Pigalle, 'hommes extraordinaires par leurs talents', loin d'être accusés de corrompre la morale, sont mis en garde contre l'influence néfaste que la dissolution des mœurs' et, à sa suite, la 'corruption du goût pourraient avoir sur leur art (...)). Le *Discours* ne vise pas la civilisation en tant que suscitée par les génies créateurs (...), mais en tant que dégradée et corrompue par ses usagers.⁶

Rousseau sustenta que as mudanças no plano da civilização e também na natureza do ser humano são quase inevitáveis, pois é impossível, em primeiro lugar, travar a roda do tempo, e, além disso, o homem não possui meios de recobrar sua condição de existência desfrutada em seu ponto de partida. O *Discours sur l'inégalité* revela que o estado de natureza, no qual o homem goza seus dias tranquilos, alcança o seu fim com os abalos desencadeados no mundo externo, sem os quais o homem permaneceria limitado sob o ponto de vista de sua condição espiritual.

La *perfectibilité*, les vertus sociales, et les autres facultés que l'homme Naturel avoit reçues en puissance, ne pouvoient jamais se développer d'elles mêmes, qu'elles avoient besoin pour cela du concours fortuit de plusieurs causes étrangères qui pouvoient ne jamais naître, et sans lesquelles il fût demeuré éternellement dans sa constitution primitive.⁷

Coagido pelo instinto de autopreservação, que é a força que o encaminha ao movimento, o homem, frente às primeiras dificuldades, é levado a aprender a vencê-las, e daí resultam os seus progressos. Todavia, no segundo *Discours*, ao tratar do advento da propriedade privada, este acontecimento capital que determina o fim do estado de natureza, Rousseau afirma que quando ela foi instituída, já se estava em um estágio em que as coisas não poderiam se manter de acordo com a ordem primitiva. No momento em que se deu a inauguração da propriedade, segundo Rousseau: "il y a grande apparence, qu'alors les choses en étoient déjà venues au point de ne pouvoir plus durer comme beaucoup d'idées antérieures".⁸

⁶ Goldschmidt, Victor. "Le problème de la civilisation chez Rousseau". *Manuscrito*. nº 02, 1980. p.234.

⁷ Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur l'inégalité*. p.162.

⁸ _____. op. cit. p.164.

Rousseau considera, efetivamente, que a vida supõe um fluxo permanente, e o destino do homem não é perpetuar-se no seu primeiro estado, pois ele não se tornaria ser humano no sentido estrito do termo. Dent, comentando a tendência que existe de tomar Rousseau como adepto de um retorno do homem aos primeiros tempos e partidário de um suposto primitivismo, destaca que ele reverencia a simplicidade de costumes, e diz que os povos regidos por hábitos menos sofisticados se encontram vivendo mais próximos do modo como prescreve a natureza. No entanto, Rousseau, segundo Dent, compreende que a condição do homem da mais remota antigüidade não é autenticamente humana, pois ele é limitado no que tange ao seu ângulo de compreensão do mundo, sendo suas faculdades existentes apenas enquanto forças potenciais. Ele vai tornar-se homem, realmente, apenas quando essas faculdades forem desenvolvidas. Nosso autor, como testemunha o segundo *Discours*, não enaltece o ente humano que se encontra no início dos tempos, mas o que já ascendeu ao estado de moralidade. Neste texto, ele não faz apologia da sociedade e nem do homem de sua época, pois tal ordem social não é legítima e o homem é degradado em virtude dos abusos de suas faculdades. Todavia, Rousseau não pensa, segundo Dent, que compete-lhe, impreterivelmente, projetar um retorno aos primeiros tempos, e que aquele estágio inicial da humanidade seja o ideal. Nos termos do comentador:

apesar de sua atitude obviamente favorável para com a disposição pacífica e a vida simples do 'bom selvagem', Rousseau não tinha dúvidas de que tal criatura e uma tal vida não são inteiramente humanas, uma vez que a gama total de capacidades e potencialidades humanas não está desenvolvida. (...) apesar de sua evidente nostalgia, em algumas de suas referências ao homem natural e ao bom selvagem, de um paraíso perdido, é claro que ele não pensa que tal estado seja viável para o homem moderno. Entretanto, a crença, nutrida há tanto tempo, de que Rousseau alimentava uma nostalgia incondicional favorável à reversão a algum primitivismo idealizado, tem sido lenta em dissipar-se.⁹

Do ponto de vista do conhecimento, Rousseau sustenta que o mal advém das buscas vãs em que não se enquadra, de modo algum, o conhecimento de si. O filósofo reconhece a existência desse saber que não é nocivo, pois, em seu entender, a certificação do homem sobre sua própria natureza, no sentido mais profundo, é a via para o restabelecimento da harmonia e da ordem prescrita pela

⁹ Dent, N.J.H. *Dicionário Rousseau*. Tradução Brasileira de Álvaro Cabral. p.47-48.

natureza. Em função desta convicção, Rousseau evoca Sócrates inicialmente enquanto modelo, no primeiro *Discours*. Não importa muito a consistência histórica da imagem do filósofo grego por ele construída, já que o empresta, de fato, palavras fictícias ao afirmar que realiza a apologia da ignorância. O relevante aqui, é a investida do sábio grego contra o falso saber dos sofistas. Henri Gouhier indica que Rousseau inicia sua trajetória se inspirando no preceito socrático que alerta para o valor da humildade face o fenômeno do conhecimento, assentindo, depois, que o "conhece-te a ti mesmo", preceito enunciado pelo oráculo de Delfos, contém o que há de mais substancial, porque nesta esfera se associam "saber" e "virtude", que não são, efetivamente, coisas incompatíveis. Sobre esse ponto, anota Gouhier:

(...) très spontanément, le jeune réformateur s'est identifié à Socrate. Dans le premier *Discours*, son "je sais que je ne sais rien" ouvre la critique des sciences et des arts. Dans le second, son "connai-toi" ouvre l'enquête sur la nature de l'homme et son histoire. Les deux leçons, d'ailleurs, sont complémentaires: savoir que je ne sais rien, c'est déjà me connaître et, d'autre part, il faut bien découvrir la vanité des sciences pour comprendre que la plus utile et la plus urgente est celle de l'homme".¹⁰

Rodolfo Mondolfo destaca que a derrocada dos costumes, para Rousseau, é devida, unicamente, ao aperfeiçoamento do saber que aliena o homem, levando-o a perder a consciência de si mesmo. Segundo o intérprete, este é o grande mal que há para combater, pois ele impulsiona o ser humano a seguir os ditames da moda, a não se mostrar como realmente é, e a desconsiderar o valor de perseguir a satisfação de sua consciência.

Eis aqui o mal, eis aqui o inimigo por combater: a perda da consciência, a que é conduzido o homem pelo culto dos refinamentos, das mentiras convencionais, da ostentação da inteligência e do saber, nos quais se busca a admiração do próximo bem mais que a satisfação da própria inteligência.¹¹

Mondolfo registra que a luta de Rousseau é travada contra os abusos da civilização que sufoca o homem e tolhe sua liberdade, impedindo-o de integrar-se consigo mesmo. Interessado só em combater os excessos, o filósofo tem em mente como finalidade última permitir ao homem alcançar sua interioridade para ele aportar como um ser verdadeiramente livre. Assim, não pensa em pôr obstáculos no seu

¹⁰ Gouhier, Henri. *Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*. p.189.

¹¹ Mondolfo, Rodolfo. *Rousseau y la conciencia moderna*. p.25.

caminho em direção ao cultivo dos mais altos valores humanos, porque compreende que é por meio destes que atinge o auge de sua maturidade intelectual e moral e conquista o saber que realmente o interessa. Portanto:

a luta que há empreendido é dirigida contra a cultura embaraçosa, que permanece exterior ao espírito e o sufoca, porém não contra o desenvolvimento ativo do espírito, cuja liberdade e dignidade quer bem mais reintegrar: é a reivindicação da interioridade, não a negação da *humanitas*.¹²

Rousseau reivindica o retorno à natureza que é realizado pela atenção individual aos apelos da consciência, do sentimento interior, questionando, assim, a via intelectualista usada para atingir essa meta, pois a verdade é manifestada no movimento remissivo efetuado pelo homem, acompanhado da neutralização das paixões. Tem-se aqui a transferência do fundamento da moral da razão para a consciência, porque o homem, para se certificar de seus deveres e da natureza mais profunda de sua alma e viver tranquilo e em harmonia consigo mesmo, não depende do trabalho intelectual, mas apenas precisa voltar-se a si mesmo e escutar o seu sentimento interior. Desta forma, o ser humano aprende os preceitos definidores do ideal de conduta e fica habilitado a conduzir-se retamente. Pela consulta à sua voz interior, ele se subordina, unicamente, a si mesmo, destruindo todas as determinações do mundo externo. O sentimento interior, pois, torna-o autônomo, inspirando a moralidade dos seus atos. Derathé afirma que Rousseau torna-se original ao ressaltar o valor dos sentimentos para a vida moral. Enquanto os racionalistas produzem o estreitamento do ser humano e o sacrifício dos seus sentimentos, ele compreende que o seu triunfo pleno requer o recurso, em primeiro lugar, à consciência, ao sentimento interior, que é sua dimensão profunda e mais arraigada no seu âmago. Eis o argumento de Derathé, relativo a esse ponto:

Ce qui fait l'originalité de Rousseau, c'est bien d'avoir réhabilité le sentiment et montré qu'il était indispensable à la vie morale, alors que la plupart des philosophes faisaient dépendre uniquement des 'lumières de la raison'. Pour Rousseau, ce n'est pas à la raison seule que les hommes doivent de s'élever à la justice et à la vertu, S'ils sont des êtres sensibles, sensibles sans doute aux maux d'autrui, mais surtout sensibles à la beauté du bien mais surtout sensibles à la beauté du bien moral et à l'attrait de la vertu.¹³

¹² Mondolfo, Rodolfo. *Rousseau y la consciencia moderna*. p.22-23.

¹³ Derathé, Robert. *Le rationalisme de Rousseau*. p.106-107.

Apesar de Rousseau se insurgir contra a tese hegemônica, não é correto tomá-lo como irracionalista ou primitivista em termos absolutos. Ele sugere que o homem retorne à natureza, pois essa é a forma de ele se tornar integrado consigo mesmo, mas tal retorno não supõe o abandono da sociedade e nem a recusa das forças espirituais subjetivas e do saber em geral. Seu imperativo da volta do homem a si mesmo, funda-se na crença de que, em contato com sua natureza mais íntima, ele recobra o seu bom caminho e readquire o gosto pelo belo moral. A atenção à sua voz interior, a obediência a lei do dever, o coloca em condições de funcionar retamente. Não há, portanto, em seus argumentos, uma renúncia da lei, quando fala em retorno à interioridade. Cassirer, em resumo, afirma ser: "um contrasenso absoluto, no plano histórico, interpretar, como o fez na Alemanha o período do 'Sturm und Drang', o evangelho da natureza como se significasse que era necessário eliminar o reino da lei para retornar a natureza".¹⁴

Os "philosophes", autores vinculados ao círculo da *Encyclopédie*, revelam-se entusiasmados com os poderes da razão e o desenvolvimento das ciências e das artes. Eles acreditam que a retomada do curso próprio da natureza na ordem civil deve resultar inexoravelmente do saber e da ampliação progressiva do entendimento humano, pois, em seu entender, os males que afetam o homem têm suas fontes assentadas na superstição, na ignorância, e na falta de conhecimentos. Rousseau rompe com essa perspectiva de pensamento, embora não julgue que o homem deve se perpetuar no seu primeiro estado. Preocupa-lhe, na verdade, essa tendência que anuncia uma recusa da ordem da natureza por meio de um processo implementativo que tende a fugir do controle humano. Ademais, ele considera dogmática essa atitude que cogita a possibilidade de satisfação somente pelo acúmulo intermitente de novos conhecimentos. Em seu julgamento, todavia, esses pensadores deveriam se interrogar em relação aos limites da razão e sobre a sua notável falibilidade. Segundo Rousseau, essa faculdade é impotente para elucidar as perplexidades, cujos fundamentos estejam assentados no infinito, sendo capaz apenas de auxiliar o homem na resolução dos problemas relacionados ao âmbito de sua vida prática. Além disso, é por seu intermédio que o ser humano vislumbra o caminho do bem e

¹⁴ Cassirer, Ernst. *La philosophie des lumières*. p.263. Tradução Brasileira de Álvaro Cabral. 2ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1994. p.348.

assume o estado de moralidade. Rousseau, notadamente, partilha um racionalismo de caráter moderado, não professando, de forma alguma, uma recusa da razão, pois, em seu juízo, ela, enquanto algo saído das mãos da natureza, é uma faculdade absolutamente sã e irrepreensível. Derathé comenta que seu grande alvo é salientar a concretude de suas limitações, que, aliás, não representam um defeito, mas uma dádiva da natureza, visto que é imprudente querer ter a ciência de tudo, assim como há coisas que não merecem uma efetiva atenção.

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.¹⁵

Rousseau destina à razão uma posição secundária na medida em que defende que o homem é comandado por seu sentimento interior, pela sua consciência. Entretanto, o *Émile*, especialmente, afirma que o ser humano só atinge a condição de ser moral e alcança a verdadeira liberdade, triunfando sobre suas paixões, com o seu auxílio. Para ele, conforme Derathé, a liberdade moral é bastante superior a liberdade natural, e essa é alcançada com o recurso individual à consciência e à razão.

Pour Rousseau, la liberté ne se conçoit pas sans la raison. C'est la raison qui rend l'homme libre en lui permettant de dominer ses passions. Il ne faut pas confondre en effet 'la liberté naturelle' du sauvage avec 'la liberté morale' de l'homme vivant en société. La première, sans rapport avec la moralité, est l'indépendance, tandis que la seconde est la soumission progressive de la volonté individuelle à la conscience et à la raison. En outre la liberté morale est bien supérieure à l'indépendance naturelle et Rousseau n'hésite pas à soutenir dans *Émile* qu'on est plus libre dans le pacte social que dans l'état de nature.¹⁶

O filósofo frisa que as forças racionais não dominam a vontade humana, embora lhe apontem o caminho do bem. Elas requerem, sobretudo, o auxílio da consciência para não se extraviarem, posto que, esta última, de certa forma, a preserva ilesa e a ilumina. Porém, sem a razão o homem não abandona seu amoralismo integral, o que significa, em suma, que as duas faculdades não são

¹⁵ Derathé, Robert. *Le rationalisme de Rousseau*. p.176.

¹⁶ _____. op. cit. 112-113.

potências rivais. Conforme Derathé: "elles sont inséparables, car si la conscience ne peut se développer chez l'homme sans les lumières de la raison, en revanche celle-ci ne peut se maintenir saine que par la présence en nous de la conscience".¹⁷

Portanto, Rousseau, em última análise, não negligencia as qualidades distintivas do ser humano e as faz objeto de reverência, pois considera que são elas que possibilitam ao homem atingir sua perfeita autonomia. Recorrendo à razão e ao seu sentimento interior e consultando seus apelos, ele alcança o seu fim autêntico, e é dispensado da necessidade de apoiar-se nas forças de seus semelhantes, encaminhando-se a funcionar tal como exige a ordem estabelecida pela natureza.

¹⁷ Derathé, Robert. *Le rationalisme de Rousseau*. p.134.

Referências Bibliográficas:

Obras de Rousseau:

Rousseau, Jean Jacques. *Les confessions; Rousseau juge de Jean- Jacques; Les Réveries du promeneur solitaire; Fragments autobiographiques; Ébauches des Confessions; Mon portrait; Lettres à Malesherbes*. Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959, T. I.

_____. *La Nouvelle Héloïse; Narcisse ou l'amant de lui-même*. Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, T. II.

_____. *Discours sur les sciences et les arts; Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes; Première version du contrat social; Du contrat social ou principes du droit politique; Fragments politiques; Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre; Lettres écrites de la montagne; Réponse à Voltaire du 10 septembre 1755; Réponse à Stanislas; Réponse à Bordes; Parallèle de Socrate et Caton*. Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, T. III.

_____. *Émile ou de l'éducation; Fragments pour Émile; Lettre à Christophe de Beaumont; Lettre à Voltaire du 18 août 1756; Lettres morales*. Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1969, T. IV.

_____. *Lettre à d'Alembert sur les spectacles; Essai sur l'origine des langues*. Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1995, T.V.

_____. *Lettres philosophiques*, ed. Henri Gouhier. Paris: Vrin, 1974.

Livros Sobre Rousseau:

Bensoussam, D. *L'unité chez Jean- Jacques Rousseau: une quête de l'impossible*. Paris: A.G. Nizet, 1977.

Burgelin, Pierre. *La philosophie de l'existence de Jean- Jacques Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 1956.

Cassirer, Ernst. *Le problème J.-J Rousseau*. Paris: Hachette, 1987.

Château, Jean. *Jean- Jacques Rousseau; sa philosophie de l'éducation*. Paris: Vrin, 1962.

Della Volpe, Galvano. *Rousseau e Marx; a liberdade igualitária*. Lisboa: Edições Setenta, 1982.

Derathé, Robert. *Le rationalisme de J.-J Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.

_____. *J.-J Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: Vrin, 1979.

Derrida, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Éditions Minuit, 1967.

Fortes, Luiz Roberto Salinas. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.

Goldschmidt, Victor. *Antropologie et politique; les principes du système de J.-J Rousseau*. Paris: Vrin, 1974.

Gouhier, Henri. *Les méditations métaphysiques de J.-J Rousseau*. Paris: Vrin, 1984.

_____. *Rousseau et Voltaire; portraits dans deux miroirs*. Paris: Vrin, 1983.

Grenier, Jean. *Introduction aux Rêveries du promeneur solitaire de J.-J. Rousseau*. Paris: Éditions Gallimard et Librairie Générale Française, 1965.

Hartle, Ann. *El sujeto moderno en las confesiones de Rousseau; una respuesta a San Agustín*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

Imbert, Francis. *Contradiction et altération chez J.-J. Rousseau*. Paris: Éditions L' Harmattan, 1997.

Julliard, Jacques. *La faute à Rousseau*. Paris: Éditions Du Seuil, 1985.

Launay, Michel. *Jean-Jacques Rousseau et son temps*. Paris: Librairie A.G. Nizet, 1969.

_____. *Jean Jacques Rousseau: Ecrivain politique*. Grenoble: A.C.E.R. 1966.

Lecercle, Jean-Louis. *Émile dans l'histoire*. In.: Rousseau, J.-J. *Émile ou de l'éducation*. Paris: Éditions Sociales, 1958.

_____. *Rousseau et l'art du roman*. Paris: Librairie Armand Colin, 1967.

Lévi-Strauss, Claude y otros. *Presencia de Rousseau*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1972.

_____. *J.-J. Rousseau fondateur des sciences de l'homme*. Neuchâtel: Éditions de la Baconnière, 1962.

Machado, Lourival Gomes. *Homem e sociedade na teoria política de J.-J Rousseau*. São Paulo: Martins Editora/ Edusp, 1968.

Matos, Olgária. *Rousseau; uma arqueologia da desigualdade*. São Paulo: M.G. Editores, 1978.

- Millet, Louis. *La pensée de Rousseau*. Paris: Bordas, 1966.
- Mondolfo, Rodolfo. *Rousseau y la consciencia moderna*. Buenos Aires: Eudeba Editorial, 1962.
- Munteano, Basil. *Solitude et contradiction de Jean Jacques Rousseau*. Paris: A.G Nizet, 1975.
- Namer, Gérard. *Rousseau sociologue de la connaissance*. Paris: Klincksieck, 1978.
- N.J.H, Dent. *Dicionário Rousseau*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1996.
- Proal, Louis. *La psychologie de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Félix Alcan, 1930.
- Santillán, J. F. *Hobbes y Rousseau; entre la autocracia y la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Schinz, Albert. *La pensée de Jean-Jacques Rousseau; essai d'interprétation nouvelle*. Paris: Librairie Felix Alcan, 1929.
- Starobinski, Jean. *J.-J Rousseau; la transparence et l'obstacle*. Paris: Éditions Gallimard, 1971.
- Wallon, Henri. *Introduction à Émile ou de l'éducation de J.-J. Rousseau*. Paris: Éditions Sociales, 1958.

Artigos Sobre Rousseau:

- Allard, Gérald. "Au-delà et en deçà de l'homme social; les pôles de la pensée de Rousseau". *Philosophiques*, Quebec, Vol. XIV, nº 2, 1987.
- Beaulavon, Georges. "La philosophie de J.-J. Rousseau et l'esprit cartésien". *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris: Librairie Armand Colin, 1937.
- Besse, G. "Le sage et le citoyen selon J.-J Rousseau". *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 01, 1973.
- Boutroux, E. "Remarque sur la philosophie de Rousseau". *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris: Librairie Armand Colin, 1912.
- Delbos, Victor. "Rousseau et Kant". *Revue de Métaphysique et de Morale*, T.XX, nº 01, 1912.
- Derathé, Robert. "Souveraineté et liberté dans la doctrine politique de Jean-Jacques Rousseau". *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*, nº 02, 1978.

Fortes, Luiz Roberto Salinas. "O engano do povo inglês". *Discurso*, São Paulo, nº 08, 1978.

_____. "Dos jogos de teatro no pensamento pedagógico e político de Rousseau". *Discurso*, São Paulo, nº 08, 1979.

_____. "Rousseau; o mundo político como vontade e representação". *Revista Filosofia Política* 2. Porto Alegre: L&PM, 1985.

Goldschmidt, Victor. "Le problème de la civilisation chez Rousseau". *Manuscrito*, Vol. III, nº 02, 1980.

Gouhier, Henri. "Rousseau et l'expérience romantique". *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, XXX, 1943-1945.

Guillemin, Henri. "L'homme selon Rousseau". *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, XXX, 1943-1945.

Hoffmann, Paul. "La liberté de l'âme heureuse". *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 02, 1986.

Knee, Philip. "Agir sur les coeurs: spectacle et duplicité chez Rousseau". *Philosophiques*, Québec, Vol. XIV, nº 2, Automne, 1987.

Kuntz, Rolf. "Observação e imaginação na teoria de Rousseau". *Discurso*, São Paulo, nº 03, 1972.

Lanson, Gustave. "L'unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau". *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, VIII, 1912.

Lebrun, Gérard. "Contrat social ou marché de Dupes?" *Manuscrito*. Vol III, nº 2, Abril de 1980.

Marshall, T. "Art d'écrire et pratique politique de J.-J Rousseau". *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 02, 1984.

Nascimento, Milton Meira do. "O Contrato social; entre a escala e o programa". *Discurso*, São Paulo, nº 17, 1988.

Nguyen, Vinh - De. "Du Discours sur l'inégalité à l'Émile; le parcours anthropologique de Rousseau". *Philosophiques*, Québec. Vol XV, nº 2, automne 1988.

_____. "La critique des anthropologies et le Discours sur l'inégalité de J.-J. Rousseau". *Philosophiques*, Québec. Vol. XIII, nº 2, automne 1986.

Philonenko, A. "Essai sur la signification des «Confessions» de J.-J Rousseau". *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 01, 1974.

Pire, George. "De l'influence de Sénèque sur les théories pédagogiques de J.-J. Rousseau". *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, XXXIII, 1953-1955.

Prado Jr., Bento. "Lecture de Rousseau". *Discurso*, São Paulo, nº 03, 1972.

Rieu, A.-M. "La nature de J.-J. Rousseau". *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 04, 1980.

Wahl, Jean. "La bipolarité de Rousseau". *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, XXXIII, 1953-1955.

Obras Gerais e Sobre o Iluminismo:

Alembert, Jean Leron d'. *Discours préliminaire de l'encyclopédie*. Paris: Vrin, 1984.

_____. *Carta a Jean-Jacques Rousseau*. Campinas: Editora da Unicamp, 1983.

_____. *Essai sur les élémens de philosophie, ou sur les principes des connaissances humaines*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1986.

Aristóteles. *La política*. Bibliothèque des Textes Philosophiques. Paris: Vrin, 1982.

Bobbio, Norberto. *Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil, estado*. 2ª ed. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista/ Brasiliense, 1995.

_____. *Estado, governo, sociedade; para uma teoria geral da política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

Cassirer, Ernst. *Essai sur l'homme*. Paris: Éditions Minuit, 1975.

_____. *O mito do Estado*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

_____. *La philosophie des lumières*. Paris: Fayard, 1970.

_____. *Kant, vida y doctrina*. 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1968.

Chevallier, Jean Jacques. *Les grandes oeuvres politique; de Machiavel à nos jours*. Paris: Armand Colin Éditeurs, 1970.

Condorcet, Jean. Antonio-Nicolas. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris: Vrin, 1970.

Constant, Benjamin. *De la liberté des anciens comparée a celle des modernes*. Paris: Librairie de Guillaumin, 1872.

Descartes, René. *Oeuvres et lettres*. Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953.

Diderot, Denis.; Alembert, Jean Leron d'. *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et de métiers*. Paris: Garnier, 2 Vols. 1986.

_____. *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et de métiers*. New York: Pergamon, 1969. Fac.símile da edição de 1751, em 35 tomos.

Duchet, Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris: Albin Michel, 1995.

Ehrard, Jean. *L'idée de nature en France la première moitié du XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1994.

Fayolle, Roger. *Sainte-Beuve et le XVIIIe siècle ou comment les révolutions arrivent*. Paris: Librairie Armand Colin, 1971.

Fitzgerald, Ross (org.) *Pensadores políticos comparados*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1983.

Fabre, Jean. *Lumières et romantisme; energie et nostalgie de Rousseau a Mickiewics*. Paris: Éditions Klincksieck, 1980.

Fontenelle, Bernard de Bovier de. *Entretiens sur la pluralité des mondes habités*. Oeuvres Complètes. Paris: Librairie Arthème- Fayard, 1991. T.II.

Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura*. 3ª ed. Obras Completas. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

Goulet-Cazé, Marie-Odile. *L'ascèse cynique*. Paris: Vrin, 1986.

Hauser, Arnold. *História social da literatura e da arte*. 4ª ed. São Paulo: Mestre Jou, 1983-1984, 2 Vols.

Hazard, Paul. *O pensamento europeu no século XVIII*. 3ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

Hegel, G.W.F. *Leciones sobre filosofia de la história universal*. 3ª ed. Madrid: Revista de Occidente, 1959.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. São Paulo: Loyola, 1995, vol.III.

Hobbes, Thomas. *Léviathan, traité de la matière de la forme et du pouvoir de la republique ecclésiastique et civile*. Paris: Éditions Sirey, 1971.

- Kant, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- _____. *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine*. Paris: Éditions Gonthier, 1947.
- _____. *Qu'est-ce que les lumières*. Paris: Flammarion, 1991.
- _____. *Remarques touchant les Observations sur les sentiment du beau et du sublime*. Paris: Vrin, 1994.
- Kintzler, Catherine. *Condorcet; l'instruction publique et la naissance du citoyen*. Paris: Folio, 1987.
- Kropotkine, Pedro. *La grand Revolucion*. México: Ed. Nacional, 1967.
- Lanson, Gustave. *Histoire de la littérature française*. Paris: Hachette, 1966.
- Lebrun, Gérard. *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- La Boétie, Étienne de. *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Flammarion, 1983.
- Locke, John. *Deuxième traité du gouvernement civil*. Paris: Vrin, 1967.
- Lorenz, Konrad. *Os oito pecados mortais do homem civilizado*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- Losurdo, Domenico. *Hegel, Marx e a tradição liberal*. São Paulo: Editora da Unesp, 1988.
- Mauzi, Robert. *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1994.
- Marx, K. *Crítica ao programa de Gotha*. In.: Marx, K & Engels, F. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Alfa-Omega, s/d. Vol. II
- Nascimento, Milton Meira do. *Opinião pública e Revolução*. São Paulo: Nova Stella/Edusp, 1989.
- Platão. *Oeuvres Complètes*. Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade 1950, 2 Vols.
- Plutarco. *Vidas paralelas*. Buenos Aires: Ediciones Anaconda, 3 Vols. s/d.
- _____. *Oeuvres Morales*. Paris: Chez Lefèvre/ Chez Charpentier Éditeur, 5 vols, 1844.
- _____. *Du bavardage; De la curiosité*. In.: *Oeuvres Morales*. Paris: Les Belles Lettres,

Tome VII, 1975.

Ribeiro dos Santos, Leonel. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

Romano, Roberto. *Corpo e cristal; Marx romântico*. Rio de Janeiro: Guanabara Dois, 1985.

_____. *Silêncio e ruído: a sátira em Denis Diderot*. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

_____. "Voltaire e a sátira". *Transformação*. São Paulo, nº 20, 1997.

_____. "Universidade; entre as luzes e nossos dias". In.: Doria, Francisco Antônio (coord.). *A crise da universidade*. Rio de Janeiro: Revan, 1988.

_____. A crise dos paradigmas e a emergência da reflexão ética, hoje. 1988. (texto a ser publicado).

Sénèque, L. A. *De la tranquillité de l'âme*. Paris: Éditions Gallimard, 1962.

_____. *De la vie heureuse*. Paris: Les Belles Lettres, 1994.

_____. *Lettres à Lucilius*. Paris: Les Belles Lettres, 1995.

Santillán, José F. Fernández. *Locke y Kant; ensaios de filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

Starobinski, Jean. *L'oeil vivant II; la relation critique*. Paris: Éditions Gallimard, 1970.

_____. *Le remède dans le mal; critique et légimation de l'artifice à l'âge des lumières*. Paris: Éditions Gallimard, 1989.

_____. *1789: les emblèmes de la raison*. Paris: Flammarion, 1979.

Torres Filho, Rubens Rodrigues. *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

Voltaire. *Oeuvres complètes*. Paris: Garnier Frères. 1880.

Wahl, Jean. *Tableau de la philosophie française*. Paris: Éditions de la Revue Fontaine, 1946.