

**Razão e coração na antropologia de Rousseau: uma
leitura do *Émile*.**

Maria Célia Veiga França



Dissertação defendida e Aprovada, com a nota 10,0 (Dez) pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:

Telma de Souza Birchall

Prof. Dra. Telma de Souza Birchall (Orientadora) - UFMG

Newton Bignotto

Prof. Dr. Newton Bignotto de Souza - UFMG

Maria das Graças de Souza

Prof. Dra. Maria das Graças de Souza - USP

Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte, 11 de abril de 2003.

**Este trabalho foi realizado com o apoio da
Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas
Gerais – FAPEMIG**

Dedico este trabalho a meus pais.

Agradecimentos

Aos professores do Departamento de Filosofia.

À Andréa e à Secretaria de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia.

Ao Prof. Paulo Margutti, que me possibilitou iniciar o caminho da pesquisa.

À minha orientadora, Profa. Telma Birchall, que esteve sempre presente, que me guiou e me orientou com tanto cuidado e dedicação.

Ào Alberto, meu companheiro.

Aos meus pais e à Marina.

Sumário

Introdução	1
Capítulo I	13
Da razão e do coração no desenvolvimento do <i>Émile</i>	13
Introdução	13
1. Do primeiro nascimento	14
A. Da primeira idade	15
B. Da segunda idade	21
C. Da terceira idade	30
2. Do segundo nascimento	36
A. Da quarta idade	37
B. Da quinta idade	55
Capítulo II	62
Da moral de Rousseau	62
Introdução	62
1. Da religião e da moralidade na <i>Profession de Foi</i>	69
2. Do racionalismo e do irracionalismo na <i>Professoion de Foi</i>	86
3. Do corpo e da alma na <i>Profession de Foi</i>	91
4. Da moral e do conhecimento de Deus	95
5. Da virtude e da bondade	98
6. Da felicidade	111
7. Do dualismo e da liberdade	117

Capítulo III	121
Do Emílio e do selvagem: duas figuras do homem da natureza	121
Introdução	121
1. Do selvagem e da criança	127
2. Da perfectibilidade	147
3. Do homem social segundo a natureza: Emílio.....	152
Conclusão	159
Bibliografia	164
Resumo	167

Introdução

Neste trabalho, pretendemos investigar a relação entre os conceitos de “razão” e de “coração” e o papel de cada um deles na antropologia de Rousseau, através de uma análise de sua obra *Émile*. Em outras palavras, pretendemos explicitar o que o autor do *Contrato Social* entende sob a idéia de “natureza humana”. Também constituem objetivos deste trabalho compreender o papel que a razão e o coração desempenham na constituição da moral em Rousseau e investigar a estrutura dualista que perpassa sua antropologia.

Na presente introdução pretendemos, em primeiro lugar, discorrer brevemente sobre as relações entre Rousseau e seu tempo, a era da Ilustração. Em seguida, apresentaremos uma justificativa de nossa escolha do *Émile* como o texto fundamental para este estudo. E, por fim, anunciaremos numa breve sinopse o conteúdo dos capítulos a seguir.

Para trabalhar com a relação entre razão e coração na obra de Rousseau, é pertinente partir da indagação sobre a questão da razão na filosofia Iluminista como um todo. Percebemos que os grandes sistemas metafísicos racionalistas já não têm lugar junto aos autores iluministas, se enfraquecem cada vez mais e são alvos de duras críticas por parte destes. No entanto, não podemos dizer que a idéia, mesma, de razão, de uma forma mais geral, venha sofrendo as mesmas acusações. Pelo contrário, neste contexto se fortalece e ganha autoridade uma tendência na qual o que poderíamos chamar hoje de "razão instrumental" é cada vez mais apontado como o melhor guia (e, freqüentemente, como o único legítimo) para a reflexão e a ação dos homens.

Cassirer - em *Filosofia de la Ilustración* - aborda esta concepção de razão vigente no iluminismo, apontando para uma diferença entre este conceito nos dois séculos - XVII e XVIII. Contrariamente ao século XVII - que acreditava na unidade e na invariabilidade da

razão, que, por sua vez, permitia aos pensadores desta época uma dedução, uma derivação e uma fundamentação sistemáticas -, o século XVIII abre espaço para uma razão que lhes permite recorrer à análise, tão valorizada neste momento. Rompendo com uma razão que é "a região das verdades eternas, verdades comuns ao espírito humano e ao divino", o iluminismo constrói uma razão que é energia, exercício e ação, um processo de aquisição de verdades cuja função primordial seria juntar e separar.

Unicamente esta razão que junta e separa, portanto, que analisa (uma razão extremamente crítica), seria capaz - de acordo com o pensamento deste século - de desconstruir e destruir os preconceitos e crenças errôneas impostos pela revelação, tradição e autoridades. Esta abriria espaço para a reconstrução e a criação de um pensamento e um saber novos que teriam, por sua vez, uma base e uma estrutura transparentes frente à razão humana.

Ao retomarem esta disposição, os filósofos do iluminismo fizeram desta razão uma bandeira que não só domina o pensamento da época, como, também, exerce grande influência na configuração da própria sociedade ocidental. Estes mesmos autores se definem enquanto promotores de uma ruptura com relação à tradição, na medida em que são os primeiros a radicalizar a importância da razão, denominando-se "iluministas", já que teriam feito a passagem das trevas - nas quais a razão era postergada - para as luzes - nas quais se impõe o império da racionalidade. Esta última exerce cada vez mais um papel de diretriz imprescindível na construção de um novo modelo de sociedade.

A maior conseqüência desta nova formulação do conceito de razão será a noção de progresso, tão importante para os autores iluministas de uma forma geral. A idéia que está por traz e permeia esta crença inabalável no progresso no tocante às mais diversas áreas é um dos motivos principais do confronto de Rousseau com os autores de sua época. A visão

um tanto quanto pessimista de Rousseau, no que diz respeito ao transcorrer da história, se mostra muito diferente, para não dizer oposta, à visão da história otimista dos iluministas¹. A forte presença da idéia de progresso faz com que se tenda a adotar, no iluminismo, uma noção linear da história, dentro da qual o “telos é a realização das potencialidades da razão humana” (Souza, 2001. p. 28). Isto porque, como lembra Souza, os iluministas acreditam em uma transformação positiva da humanidade.

Ou seja, a trajetória feita pelos homens ao longo da história seria acompanhada, segundo eles, por uma evolução do espírito humano, sendo que os progressos mais importantes teriam se dado nas esferas intelectual, cultural, artístico, social, científica... Mais ainda, eles acreditam que este progresso se estenderia ao “aperfeiçoamento moral” e à “conquista da felicidade” (Souza, 2001. p. 35).

Apesar de propor, assim como seus contemporâneos, uma visão linear da história, Rousseau rejeita este estado de espírito otimista ao sustentar não um melhora mas uma degeneração ao longo da história, tese esta demonstrada sobretudo em seu *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, mas também de certa forma em seu *Discours sur les sciences et les arts*.

“Estamos, pois, diante de uma concepção linear da história, herdada da tradição cristã, mas que se afasta dela do ponto de vista da direção do curso dos acontecimento: os homens caminham, sim, de um ponto de origem a um ponto de chegada. Mas este percurso não é o da salvação, e sim o da perdição. Em outras palavras, o percurso da história dos homens não pode ser entendido como progresso, se progresso for avanço em direção ao melhor”².

¹ Ver a este respeito, SOUZA, Maria das Graças. *Ilustração e História. O pensamento sobre a história no iluminismo francês*.

² Souza, 2001. p. 75.

Podemos ver então que a noção de história, em toda a obra de Rousseau, é sempre acompanhada pelo enfraquecimento e pela decadência. Daí seu pessimismo e sua crença de que a corrupção dos homens dificilmente poderia ser revertida. Neste sentido Rousseau se mostra muito pouco iluminista, já que ele certamente não denominaria o século XVIII o “Século das luzes e do progresso”, se atribuirmos ao progresso o mesmo sentido que os iluministas.

“Há, portanto, um antes e um antes e um depois: um estado de liberdade original, perdido, e um estado atual, o dos povos civilizados, no qual os homens estão acorrentados a ferros que eles mesmos se deram. O que caracteriza o estado atual? Rousseau não é avaro em seus argumentos: a contenção exterior não é a imagem das disposições do coração; a decência não significa virtude; as máximas não servem como regras de comportamento; a verdadeira filosofia não tem nada a ver com o título de filósofo. Ainda há mais: reina em nossos costumes uma uniformidade vil e enganosa, todos os espíritos parecem ter sido feitos no mesmo molde; ninguém ousa mais parecer o que é; vive-se num constrangimento perpétuo; não há amizades sinceras, nem estima real; sob o véu da polidez, escondem-se as desconfianças, os medos, a frieza, a reserva, o ódio, a traição. O que caracteriza o estado anterior? Novamente os argumentos são fartos: os costumes eram rústicos, mas naturais; a diferença dos procedimentos anunciava a diferença de caráter; os homens encontravam segurança na maneira pela qual se penetravam reciprocamente”³.

Mas Rousseau estabelece um outro confronto fundamental com a filosofia de então. Retomando o quadro inicial, poderíamos dizer que frente à razão crítica iluminista, abaladora de crenças e preconceitos já firmemente enraizados na sociedade, a esfera da intuição e dos sentimentos é desvalorizada. A partir daí nosso autor se manifesta abertamente contrário à tentativa destes filósofos de tomar esta razão como a principal e a melhor faculdade a reger os homens.

³ Souza, 2001, p. 70.

Contrariamente a estes autores, ele introduz com ênfase noções como intuição, sensações, percepções, emoções e sentimentos, pois acredita que estas são fundamentais para uma melhor compreensão do ser humano.

Isto fará de Rousseau um irracionalista? Pretendemos mostrar, em nosso trabalho, que não é bem assim. De acordo com nosso autor, é um conjunto de faculdades - e não apenas uma delas, a razão - que poderá guiar (da melhor forma possível) a conduta humana de acordo com a sua natureza.

Quando Rousseau menospreza a razão onipotente eleita por seus contemporâneos, ele não está rejeitando a razão como um todo, e estaríamos equivocados se acreditássemos que ele prega alguma forma de irracionalismo. Ele acredita, sim, que a razão tem muita importância e que deveria permear toda a conduta humana, e em função disto vai conceituá-la diferentemente, de maneira a torná-la coerente com sua visão de mundo. Sua oposição aos iluministas se dá somente na medida da superioridade que estes atribuem à razão face às outras faculdades: seu papel ordenador no funcionamento da sociedade, em todas as suas esferas.

Chamando a atenção para o composto de faculdades que formam o ser humano, Rousseau realça duas faculdades essenciais que, segundo ele, devem sempre estar em harmonia e exercer suas funções concomitantemente, que são a razão e o coração. Este último engloba basicamente a intuição, as emoções, as sensações, os sentimentos e a consciência, e teria como uma de suas principais funções exercer o papel de uma balança junto à razão, no que diz respeito à medida das ações humanas.

Por este motivo, Rousseau concede importância a ambos os conceitos - ou seja, tanto ao coração, quanto à razão -, já que qualquer um deles, atuando exclusivamente no homem, o levaria a excessos e a erros gravíssimos. O homem somente consegue se tornar

bom e justo se agir de acordo com seu coração sob a inspeção da razão, assim como de acordo com sua razão sob a inspeção do coração.

Pretendemos então, na dissertação, trabalhar com maior profundidade o significado do termo razão, tal como formulado por Rousseau, em sua relação complexa com a esfera do instinto, do sentimento e do coração, elementos estes também fundamentais. Desejamos também analisar em que medida a presença tão forte de um "outro" da razão leva-nos a repensar a própria razão.

O problema que se coloca aqui, ainda, e que torna necessária uma investigação mais detida, é a polissemia destes termos em Rousseau.

“Ao escrever, fiz cem vezes a reflexão de que é impossível numa obra longa dar sempre os mesmos sentidos às mesmas palavras. Não existe língua bastante rica para fornecer tantos termos, expressões e frases quantas são as modificações que nossas idéias podem ter. [...] Apesar disso, estou convencido de que podemos ser claros mesmo na pobreza de nossa língua, não dando sempre as mesmas acepções às mesmas palavras, mas, sim, agindo de tal sorte que, toda vez que se emprega uma palavra, a acepção que lhe damos esteja suficientemente determinada pelas idéias que se relacionam com ela, e que cada período em que essa palavra se encontre lhe sirva, por assim dizer, de definição”⁴.

Os conceitos não são, portanto, unívocos. Por exemplo: no caso da obra que nos interessa de perto, o *Émile*, em cada contexto, em cada fase do desenvolvimento da figura que dá nome ao livro, os termos "razão" ou "sentimento" podem designar experiências diferentes e serem diferentemente valorizados.

A princípio, poderíamos aproximar, por um lado, as funções conferidas por Rousseau à razão e à sociedade, e, por outro, aquelas conferidas ao coração e à natureza, e

⁴ *Émile*. Tradução brasileira p. 114. Edição Pléiade p. 345. Utilizaremos para as citações referentes à obra *Émile* a tradução brasileira e indicaremos em seguida sua correspondência na versão original da Edição Pléiade.

afirmar que os dois primeiros conceitos - a razão e a sociedade - são desvalorizados pelo pensador em casos bem específicos, mas não de uma forma geral.

Ou seja, se tanto a sociedade quanto a razão são veementemente criticadas por Rousseau em casos particulares, em outros momentos podemos encontrar uma forma "natural" de razão e de sociedade, que prolonga as boas disposições dos homens. Razão e natureza serão, através de um fino jogo conceitual, fundamentais para seu pensamento, e determinantes para a transformação dos homens em seres melhores.

Nosso intuito fundamental nesta pesquisa é buscar compreender melhor o dualismo existente entre razão e coração na obra de Rousseau, assim como sua função dentro da construção de seu pensamento. Acreditamos existir uma ambigüidade na apresentação destes conceitos por parte de Rousseau, já que estes foram - ao longo da história da filosofia após Rousseau - interpretados de formas tão diversas pelos filósofos, de um modo geral, mas, sobretudo, pelos próprios especialistas que estudaram este autor. Alguns apontaram para um irracionalismo que eleva em demasia o coração e rejeita absolutamente a razão, tal como Masson. Outros, como, por exemplo, Pierre Burgelin (1952), apontam para a presença de ambos (razão e coração), mas acreditam poder demonstrar a preponderância da razão sobre o coração nos momentos mais significativos, fazendo de Rousseau um racionalista.

Acreditamos que o texto de Rousseau aponta, antes, para a existência de dois elementos completamente distintos, mas não contraditórios ou excludentes, cuja harmonia é de fundamental importância para a possibilidade do pleno desenvolvimento do homem. Talvez possamos, aqui, nos apoiar no texto *Rousseau Solitude et Communauté* de Baczko, que também sugere uma relação harmônica entre tais elementos e que possibilita finalmente o alcance de uma comunidade ideal, na qual o homem pode atingir seu fim. Mas como

poderia se dar esta unificação, esta junção no ser humano? Qual seria o papel de cada um dentro deste todo, já que, sendo elementos tão diversos, certamente devem possuir funções diversas?

Buscaremos, então, compreender o caráter extremamente revolucionário e inovador do pensamento de Rousseau, que combate todo um sistema de pensamento que começava a se impor com força e rigor. Ele aponta para a corrupção, os costumes e hábitos viciosos, as desigualdades e injustiças de sua época percebendo, com grande sensibilidade, que os pilares sobre os quais estava ancorada a sociedade desmoronavam cada vez mais.

O alastramento da corrupção, apontada por ele, se explicaria fundamentalmente por duas razões. Uma primeira se resume ao fato de que os homens de sua época se deixam levar unicamente pela razão e não se submetem às regras ditadas por seus corações. Enquanto a razão exerce com tirania seu poder sobre o homem, este se afasta da bondade e da justiça: ele somente consegue pensar em si mesmo, não enxerga seu próximo e passa por cima de todos, se isto lhe for benéfico. Uma segunda ocorre na medida em que o coração dos homens de seu século já estaria totalmente corrompido e, se fosse solicitado, não guiaria o homem corretamente. Os homens apenas podem tornar-se justos e bons quando o coração participa da direção de suas vidas, desde que este seja sã.

Leitor de Montaigne, Rousseau compartilha com ele da atribuição de um valor superior à natureza em relação à razão e ao artifício; leitor de Pascal, ele apresenta uma antropologia não essencialmente racionalista, que descobre o coração como instância fundamental do homem. Diferente dos dois, e em comum com a Ilustração, Rousseau retoma a idéia de uma perfectibilidade, de um desenvolvimento possível do homem como ser racional.

* * *

Esta pesquisa acerca da antropologia de Rousseau será fundamentada principalmente em sua obra *Émile*, pois acreditamos que as noções de maior relevância para este estudo - tais como os conceitos de razão, coração, moralidade e liberdade - são muito trabalhadas e melhor desenvolvidas pelo autor nesse texto.

Contrariamente às interpretações mais comumente aceitas, que se referem à obra *Émile* como um tratado acerca da educação, acreditamos que seria mais apropriado tomá-la enquanto um discurso acerca da natureza humana, aquela desenvolvida longe da corrupção da sociedade. O próprio autor define seu livro como um “romance da natureza humana”:

*"Se eu disse o que se deve fazer, disse o que devia dizer: pouco me importa ter escrito um romance. É um lindo romance o da natureza humana. Se ele não se encontra senão nestas páginas, será culpa minha? Esta deveria ser a história de minha espécie; vós que a depravais, sois vós que fazeis de meu livro um romance"*⁵.

Esta obra de maturidade nos parece ser de grande importância no âmbito do pensamento do autor como um todo. Ela apresenta um caráter abrangente e, como nos diz Vargas ⁶ - que a considera uma "suma filosófica" - toca em todos os temas abordados em sua filosofia. Ainda de acordo com este autor, este seria o único texto que nos oferece os princípios de sua filosofia. Por estas razões acreditamos ser relevante o desenvolvimento de uma pesquisa centrada nesta obra.

*"Ter-se-ia, porém, Rousseau iludido quando acreditou oferecer nesta a obra maior de sua maturidade, aquela que continha seu 'sistema', este tratado da bondade natural que mais lhe exigiu reflexão e pena, e que é necessário ler se queremos compreender seu pensamento?"*⁷.

⁵ *Émile*, p. 583 / 777.

⁶ *Introduction à l'Émile de Jean-Jacques Rousseau*, 1995.

⁷ Burgelin in Rousseau, O.C. vol. IV, p.LXXXIX.

O intuito maior de Rousseau, aqui, não é propor uma educação a ser seguida por pais ou educadores; ele tenta, antes, descrever o que o homem seria, se pudesse desenvolver-se naturalmente, sem ser afetado pelos males de sua época. Podemos dizer, com Burgelin em *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, que *Émile* é principalmente uma obra que o opõe à concepção de Hobbes, segundo a qual o homem é naturalmente mau (o homem é o lobo do homem), demonstrando a bondade inerente ao homem que consegue manter-se distante da corrupção. Poderíamos dizer que sua classificação como "tratado acerca da bondade original do homem" é mais adequada do que como tratado acerca da educação.

Rousseau faz, nesta obra, uma grande contraposição: por um lado ele aponta para os seus contemporâneos, mostrando quão corruptos são, quão longe estão da bondade e da doçura da natureza, e os chama de 'homem do homem'. Estes homens construíram uma realidade que o autor rejeita por completo, e deseja ardentemente ver superada. Em contraposição a este 'homem do homem' está o 'homem da natureza'.

Ele não assume aqui uma posição saudosista, pregando o retorno ao natural ou ao primitivo, como muitos contemporâneos pensaram. A idéia que ele apresenta sob este conceito é a de um homem que segue sua natureza e vive de acordo com ela. Ou seja, um homem bom, que realiza todas as suas potencialidades - das quais faz parte o desenvolvimento de dois elementos fundamentais, que são a racionalidade e a sociabilidade - em função da preservação e do bem estar, tanto de si próprio quanto de todos os outros homens.

Este homem da natureza será apresentado através do personagem Emílio, cujo crescimento e desenvolvimento podemos acompanhar ao longo de todo o livro de mesmo nome. Ele percorre o caminho do amadurecimento do homem, desde sua mais tenra

infância. Ao mesmo tempo, ele aponta também para todos os fatores prejudiciais para o pleno desenvolvimento deste homem da natureza, para todos os males que o desviam deste caminho, retomando sempre o homem do homem como um exemplo desta corrupção.

No entanto, sempre que necessário, recorreremos a outras obras de Rousseau. O *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* terá um lugar especial em nosso trabalho, dada sua relevância para o tema da natureza humana.

* * *

No primeiro capítulo, pretendemos apresentar de uma forma mais descritiva os cinco livros do *Émile*, destacando, a cada passo, os conceitos de razão e coração (assim como seus correlatos) e a relação entre eles.

Paralelamente a uma concepção “genética” da razão e do coração, temos no livro IV do *Émile*, na extensa passagem da *Profession de foi*, uma concepção que poderíamos chamar de “sistemática”. No referido texto, Rousseau apresenta sua antropologia de forma mais metafísica e, nela, as noções de alma, corpo, razão e coração recebem um tratamento metodologicamente diferente. Abordaremos, no segundo capítulo, a concepção de homem nitidamente dualista da antropologia do autor do *Émile* e o caráter de sua moral, ou seja, o papel desempenhado pela razão e pelo coração na ética de Rousseau.

Trataremos também, neste capítulo, as abordagens mais comumente feitas pelos comentadores, no que diz respeito à moral de Rousseau. Tentaremos apontar, por um lado, para aqueles que vêm nesta uma moral mais estritamente ligada à esfera da razão, portanto racional; e, por outro lado, para aqueles que, pelo contrário, vêm nesta, antes, elementos pertencentes ao coração, ou seja, uma moral sensitiva. Após uma abordagem mais cuidadosa destes textos, procuraremos indicar que perspectiva e também que autor se aproxima mais - a nosso ver - dos apontamentos feitos por Rousseau no próprio *Émile*.

No capítulo três trataremos especialmente do conceito de “natureza humana” em Rousseau. Para tanto, além do *Émile*, recorreremos também ao segundo *Discours*, no qual a figura do selvagem é identificada com a do homem natural. Pretendemos mostrar, porém, que não apenas o selvagem, mas também o Emílio pode ocupar este lugar, o que nos levará à afirmação de que o próprio conceito de “homem natural” não é unívoco em Rousseau; e a destacar o lugar da sociabilidade e das luzes em sua antropologia.

Capítulo I – Da razão e do coração no desenvolvimento do *Émile*

*“Nós conhecemos a verdade não somente pela razão,
mas também pelo coração” (Pascal)*

Introdução

Em sua obra *Émile*, Rousseau apresenta, através da figura central - o próprio Emílio, o desenvolvimento da natureza humana, em etapas que se estabelecem em função das diferentes fases da vida, nas quais as faculdades potenciais do homem surgem e se desenvolvem. Devemos acrescentar, aqui, que o que ele frisa é o desenvolvimento do “homem da natureza”, ou seja, do homem subtraído de todas as influências perversas da sociedade. Trata-se, naturalmente, de uma experiência educativa imaginada por Rousseau para dirigir Emílio.

No primeiro capítulo deste trabalho tem-se como principal objetivo, destacar o significado dos termos razão – assim como seus correlatos: entendimento, raciocínio, luzes -, e coração – e seus correlatos: instinto, sentimento, consciência -, em cada uma das cinco fases do desenvolvimento da figura de Emílio, da infância à vida adulta.

Neste capítulo não se visa nada mais que apresentar uma exposição detalhada desses dois termos, acompanhando seu surgimento e desenvolvimento, assim como as relações de uns com os outros. A intenção é recuperar os vários sentidos dos termos razão e coração, cuja função será então trabalhada com mais minúcia nos capítulos seguintes.

Este procedimento se justifica se lembrarmos a polissemia inerente ao emprego dos termos em Rousseau. No caso da razão, por exemplo, temos primeiramente uma razão sensitiva - na fase exposta pelo livro III – e, em seguida, uma razão metafísica - na fase

desenvolvida no livro IV. No tocante ao coração, veremos uma faculdade, que no livro I é o amor de si, tornar-se mais tarde - no livro IV – piedade e afeto.

O desenvolvimento do ser humano, em Rousseau, divide-se em dois grandes momentos, ou seja: existem dois nascimentos nos homens.

“Nascemos, por assim dizer, duas vezes: uma para existir, outra para viver; uma para a espécie, outra para o sexo”¹.

Esta grande divisão da vida do homem refere-se ao momento da puberdade, do aflorar da sexualidade, que se caracteriza por uma inquietação que não pode ser satisfeita imediatamente. O segundo nascimento ocorre no momento em que este ser é despertado para a sexualidade, para ele até então inexistente.

No primeiro nascimento, como veremos, estão presentes poucas faculdades e paixões simples, mas estas são a base necessária sem a qual as faculdades ainda potenciais não se podem desenvolver. De modo geral, razão e coração ainda não estão presentes nestas primeiras fases.

1. Do primeiro nascimento

O primeiro nascimento, que retrata a infância, é subdividido em três outras fases: a do recém-nascido, a da criança e a do pré-púbere (livros I, II e III respectivamente). Aqui o ser humano não é um homem, mas uma criança, quer dizer: Rousseau reconhece um estatuto próprio à infância, não trata a criança como um ser incompleto que deve alcançar sua finalidade ou plenitude alhures.

Conseqüentemente, a criança não deve ser educada para se tornar um adulto, mas simplesmente para atingir toda a plenitude de que é capaz, pois não é um ser para o futuro,

¹ *Émile*, p. 271 / 489.

mas para o presente imediato. Para que esta plenitude “infantil” seja atingida, deve-se propiciar um ambiente favorável ao surgimento e desenvolvimento de todas as faculdades próprias a esta fase.

“Cada idade, cada estado da vida, tem sua perfeição conveniente, o tipo de maturidade que lhe é própria”².

A. Da primeira idade.

Rousseau afirma logo no início que todos os homens nascem sensíveis, e esta é a característica fundamental do recém nascido, apresentado por ele no primeiro livro do *Émile*³. Suas primeiras sensações são puramente afecções, ele só conhece o prazer e a dor e por isso é centrado unicamente em si mesmo e não voltado para o mundo.

Quando as sensações lhes são agradáveis, os bebês permanecem em silêncio para melhor gozá-las e, pelo contrário, quanto estas lhes são penosas, utilizam a única forma de intervenção no mundo que possuem, que é também a expressão do mal estar que sentem: o choro e o grito.

Através destes o recém nascido demonstra um incômodo gerado por uma necessidade física que não foi satisfeita, da qual não tem consciência, mas cuja falta ele sente e tenta expressar para que seja resolvida, já que, em sua dependência, precisa que um outro o faça para ele. O choro é a única linguagem do bebê e cabe ao adulto interpretá-lo bem, para não corrompê-lo (p. 56).

² *Émile*. p. 192 / 418.

³ Esta primeira fase da infância, que diz respeito ao recém-nascido, define-se sobretudo pela ausência da fala e a passagem para a segunda fase da infância se dá justamente com a aquisição desta.

As necessidades advindas das sensações são demonstradas através de uma linguagem que se resume ao choro, ao grito e aos gestos corporais mas também faciais, sinais de uma idade na qual encontramos unicamente necessidades corporais. Seus olhos, por outro lado, ainda não são capazes de dizer nada, pois a linguagem do olhar é a expressão de sentimentos que, nesta idade, a criança ainda não possui.

O bebê nasce desprovido de forças e não desenvolveu ainda suas faculdades potenciais. Por isso, as únicas ações de que é capaz são o movimento e a extensão dos membros. Levando isso em conta, o autor rejeita por completo o constrangimento desta criança por meio de roupas e artefatos, o que contraria os hábitos de sua época. Ele afirma que este constrangimento, além de perverso, influi negativamente no humor e no temperamento presentes e, sobretudo, futuros. Roupas largas e espaço são fundamentais para o bom desenvolvimento dos membros infantis e, conseqüentemente, para seu fortalecimento.

Para tornar-se um ser humano são, a criança deve usufruir de toda a liberdade possível. Esta consiste, nesta fase, em uma liberdade de movimentação e na ausência de constrictões. A simplicidade desta fase não a destitui de importância, pois ela é fundamental para o bom desenvolvimento posterior desta criança e para a liberdade que deve experimentar o homem adulto. Ao pregar que se dê total liberdade a este recém nascido ele diz, ainda, negando as crenças de sua época, que este nasce tão desprovido de forças que, mesmo possuindo plena liberdade de movimentação, não seria capaz de se machucar ao usufruir dela.

“Longe de terem forças supérfluas, as crianças nem mesmo têm forças suficientes para tudo o que a natureza lhes exige. É preciso, portanto, facultar-lhes o emprego de todas as forças que ela lhes dá e de que não poderiam abusar”⁴.

⁴ *Émile*. p. 55 / 290.

Já nos referimos à fraqueza e à total dependência do recém nascido. Para sobreviver, ele precisa dos cuidados de um outro ser que será responsável por sua vida e bem estar. Do cuidado que recebe depende o bom ou mau desenvolvimento de seu corpo e de suas faculdades potenciais. Rousseau preconiza, então, o zelo, a paciência, a doçura, a limpeza, mas sobretudo o amor; não como elementos supérfluos, mas como tão essenciais quanto a própria alimentação. Esta, aliás, não deve ser qualquer uma, mas de preferência vegetal e láctea, na medida em que as carnes são prejudiciais para o bom desenvolvimento de seus sentimentos futuros.

O primeiro estado do homem é de fraqueza e miséria, ele é, no início, um ser totalmente dependente e não tem condições de suprir por si mesmo suas necessidades, as exigências da natureza. Não podendo satisfazê-las, ele está sempre à mercê de um outro, tendo como única possibilidade o pedido de socorro - através de uma linguagem que muitas vezes não é bem compreendida - que nem sempre é satisfeito. Devido à imperfeição de seus órgãos ele ainda não é capaz de distinguir as diversas impressões que o afetam e todo mal que sente ou ao qual é submetido forma nele uma única sensação de dor à qual responde pelos meios que possui nesta idade.

O recém nascido vem ao mundo com a alma e os órgãos imperfeitos e não possui o sentimento de sua própria existência. É provido unicamente de efeitos mecânicos - que são a movimentação e os gritos - e é desprovido, segundo o autor, de conhecimento ou vontade.

Apesar de afirmar que ele não tem sentimento de sua própria existência, Rousseau parece se contradizer ao afirmar logo em seguida que o bebê tem um sentimento inato de

justiça, que fica com “raiva e roxo” ao ser vítima de uma injustiça⁵. No entanto, essa aparente contradição não se sustenta se levarmos em conta que a base da experiência da injustiça está ligada unicamente ao corpóreo.

Apesar de nascer totalmente ignorante, ele carrega em si, desde o princípio, a capacidade de aprender, e a desenvolve desde seus primeiros dias. Rousseau afirma, então, que a educação de um homem começa com seu nascimento, mas que o extremo ao qual ele pode chegar nos é desconhecido. As poucas sensações a que está sujeito nesta idade são, segundo nosso autor, o primeiro material de seu conhecimento. Como vemos, Rousseau se aproxima bastante, neste primeiro livro do *Émile*, de Condillac e de Locke, na medida em que adota um sensualismo, uma base sensorial para o conhecimento, afirmando que todos os conhecimentos possíveis a esta fase derivam das sensações, notadamente a dor e o prazer. O recém-nascido é, deste modo, pura afecção. Podemos dizer que o sensualismo se apresenta em Rousseau como dado primeiro de sua teoria do conhecimento.

Tanto a memória quanto a imaginação ainda estão inativas, e existem somente enquanto potencialidades a serem desenvolvidas futuramente, tanto é que o recém-nascido não só desconhece as relações de causa e efeito, como também ignora uma noção de futuro. Em outras palavras, dada a ausência de memória e imaginação, o recém-nascido só volta sua atenção para aquilo que afeta, no momento presente, seus sentidos. Por muito tempo, ainda, a criança viverá no presente absoluto.

⁵ “Jamais esquecerei ter visto um desses incômodos chorões apanhar da ama-de-leite. Calou-se de imediato; achei que ficara com medo. Dizia para mim mesmo: será uma alma servil de quem só se conseguirão as coisas através do rigor. Estava enganado: o infeliz sufocava de cólera, tinha perdido a respiração, vi-o tornar-se roxo. Logo em seguida vieram os gritos agudos. Todos os sinais do ressentimento, do furor, do desespero dessa idade estavam no tom em que chorava. Temi que morresse naquela agitação. Se eu tivesse dúvida de que o sentimento do justo e do injusto é inato no coração do homem, só esse exemplo já me teria convencido”. *Émile*. p. 51 / 286.

Veremos desenvolver ao final da fase de bebê, um princípio ativo que tende ao movimento e à vida. O bebê acredita possuir energia suficiente para animar tudo que está a seu redor e tem sempre o desejo de mudar o estado das coisas. Esse princípio faz com que tenda a destruir o que se encontra ao seu redor, na medida em que a ação que destrói é muito mais rápida que a ação que forma, e por isto o satisfaz mais plenamente. Segundo Rousseau, ainda que tenda a destruir, este princípio não pode ser dito nocivo, já que nesta idade a pequena força que ele possui não pode ser prejudicial.

Podemos dizer que este ser parece mau quando se encontra sob a influência deste princípio ativo, mas estaríamos equivocados ao fazer esta afirmação, pois ele ainda não é um ser moral e, portanto, sua ação ainda não pode ser dita boa ou má. Somente a razão ensina a conhecer e distinguir o que é bom do que é mau e, antes da idade da razão, não pode haver moralidade nas ações da criança: ela faz o bem e o mal sem sabê-lo.

À medida que o tempo passa, que este ser cresce e suas forças vão aumentando, a intensidade deste princípio diminui cada vez mais e a criança se torna aos poucos menos inquieta, agitada e turbulenta. Como afirma nosso autor, alma e corpo vão aos poucos se equilibrando e a natureza deste ser passa a exigir somente o movimento necessário à sua conservação.

Nesta primeira fase, o recém nascido permanece basicamente como era ao seu nascimento, no ventre de sua mãe. Ele é um ser fraco, dependente, possui sensações limitadas, não tem consciência de sua existência, não tem idéias e, ainda menos, sentimentos.

“Antes, não é nada mais do que aquilo que era no ventre da mãe; não tem nenhum sentimento, nenhuma idéia; mal tem sensações e nem mesmo percebe a sua própria existência”⁶.

A única faculdade já instalada desde o nascimento é o amor de si, que o leva a querer seu bem estar e conservação, ainda que não possuindo consciência desta. Apesar de atravessar toda a vida do homem, esse amor está no recém-nascido num estado natural, é pura sensibilidade e afecção. Em outras palavras, ele é uma disposição a preservar o prazer e a fugir da dor fundamental ao ser humano.

“A criança sente as suas necessidades e, não podendo satisfazê-las, implora o socorro de alguém através dos gritos: se tem fome ou sede, chora; se sente muito frio ou muito calor, chora; se precisa de movimento, mas a mantêm em repouso, chora; se quer dormir, mas a agitam, chora”⁷.

As faculdades que ele possui em potência ainda não afloraram e os desenvolvimentos mais significativos da infância não se dão exatamente nesta fase, mas mais expressivamente na terceira. Assim, nesta primeira fase, o amor de si é o todo do recém-nascido, que é pura sensibilidade e ausência de razão.

Não podemos, no entanto, tirar como conseqüência destas afirmações uma insignificância ou falta de importância da primeira idade. Apesar de vermos aqui a ausência das faculdades mais importantes para o homem, o bom andamento desta fase é necessário e fundamental para o desenvolvimento posterior de todas elas, assim como para a passagem adequada que o recém nascido fará por cada uma das etapas que o levarão, um dia, a se transformar em um adulto.

Mas o status do recém-nascido nos parece ambíguo. Por um lado, Rousseau afirma que ele é uma entidade fechada em si, para quem o choro é mera expressão

⁶ *Émile*. p. 64 / 298.

⁷ *Émile*. p. 50 / 286.

de um incômodo ou mal estar físico. Por outro lado, o choro parece manifestar uma intenção e ser aberto ao outro. O recém-nascido diz e pede, e Rousseau chega até mesmo a lhe atribuir idéias de “justo” e de “injusto”, além de “domínio” e “servidão”, que vêm da reação ao seu choro.

*“Os primeiros choros das crianças são pedidos; se não tomarmos cuidado, logo se tornarão ordens. Começam por se fazer ajudar e acabam por se fazer servir. Assim, de sua fraqueza, de onde provém inicialmente o sentimento de dependência, nasce a seguir a idéia de império e dominação”*⁸.

De qualquer forma, a intenção de Rousseau parece ser a de apresentar um ser que é puro instinto, puro desejo de conservação e de prazer, uma espécie de “grau zero” da razão; no qual as idéias de domínio, servidão e justiça – que parecem deslocadas em um ser que é pura sensibilidade e ausência de razão – surgem na forma de sensações ligadas unicamente ao corpo.

B. Da segunda idade.

No momento em que ocorre a passagem da primeira para a segunda idade da infância, inúmeros aprendizados acontecerão simultaneamente, tais como o iniciar a falar, a comer e a andar. Aqui o choro, linguagem universal e única a que tinha acesso o recém-nascido, dá lugar à linguagem articulada ou artificial. Apesar de ser dominante a partir desta fase, a linguagem artificial não elimina por completo a linguagem natural, que continua presente na criança como no homem.

*“Quando as crianças começam a falar, passam a chorar menos. Esse progresso é natural, uma linguagem é substituída pela outra”*⁹.

⁸ *Émile*. p. 52 / 287.

⁹ *Émile*. p. 65 / 299.

Na criança, caracterizada por Rousseau no segundo livro do *Émile*, além do amor de si estão presentes também os cinco sentidos. Estes favorecem sua presença em um mundo complexo, no qual já começa a se inserir. Diferentemente da primeira fase, agora a criança tem o conhecimento de uma primeira lei que rege o meio em que se encontra: a lei da necessidade, única a que esta criança ainda pouco desenvolvida tem acesso.

As primeiras faculdades que surgem e se formam nela são os sentidos, e por isso são as primeiras que devem ser aperfeiçoadas. Rousseau nos diz que, apesar de a criança não possuir a mesma força e a mesma razão que o homem, possui, sim, os mesmos sentidos que este. Por esse motivo ele reforça tanto a importância de se exercitarem estes sentidos, e entende por exercitar não somente seu uso, mas, sobretudo, o aprendizado do bem julgar e sentir através destes. Esta prática é também essencial para um melhor conhecimento do uso que ela faz de seus órgãos, pois somente conseguirá conhecer o uso destes quando os empregar.

Rousseau ressalta que a visão, a audição mas também o tato são sentidos muito bem desenvolvidos pelas crianças. Este último - apesar de oferecer um conhecimento ainda imperfeito - é, inclusive, apontado por ele como o mais seguro entre todos eles, pois é o que melhor instrui a criança a respeito da impressão que os corpos estranhos exercem sobre o seu, mas também o que oferece mais rapidamente o conhecimento útil e necessário à sua conservação. O paladar é um sentido menos desenvolvido que aqueles três primeiros, mas não deixa de estar presente nas crianças, e Rousseau chega a apontar a gula como a primeira paixão da infância. Por outro lado, o olfato é um sentido muito pouco desenvolvido e quase não está presente na infância, e isto se deve ao fato de este ser o sentido da imaginação, faculdade ainda não desenvolvida nesta idade.

A dependência da criança sofre, neste momento, uma transformação. Na etapa anterior, ela era caracterizada pela insatisfação e reclamação, já que, desprovida de forças, era totalmente dependente de um outro para satisfazer suas necessidades e muitas vezes tinha dificuldade em expressá-las, o que acarretava uma certa demora para conseguir o que precisava.

Neste segundo momento, ela já adquire mais força e sua dependência começa a diminuir, porque tem menos necessidade de recorrer aos outros, e maior facilidade em pedir o que lhe é necessário. O progresso de suas forças torna então a reclamação menos necessária a esta criança. A relação força/necessidade é uma constante na abordagem que Rousseau faz das fases por que passa a criança. Cada etapa de sua vida se define fundamentalmente pela equação desses dois conceitos.

Juntamente com uma primeira independência que desponta, o progresso gradual de suas forças possibilita o surgimento de um conhecimento que lhe permite não somente ter consciência dessa força, mas, também, governá-la e dirigi-la. A criança age sobre o mundo e as suas ações têm agora conseqüências ou reações sobre ela, levando-a, a partir do conhecimento desta conseqüência, a saber o que lhe é útil ou nocivo. Podemos dizer que está é a única “moral” existente na criança. Ela finalmente toma consciência de si mesma e somente então podemos dizer que tem início a vida do indivíduo.

Rousseau acredita ser esta a idade da alegria, mas, apesar de ser considerada tal, ela não pode ser dita a idade da felicidade, pois esta consiste no uso da liberdade, que neste momento ainda é imperfeita. A liberdade, neste momento, se funda não mais em uma movimentação dos membros, como na etapa anterior, mas em uma liberdade de locomoção. A locomoção e a movimentação são elementos necessários e colaboram para sua boa constituição. A criança, ainda fraca e dependente do outro, pode ser dita alegre, na medida

em que possui esta liberdade de locomoção. No entanto, não tem como adquirir a felicidade que um homem poderia atingir, já que esta somente é possível através do desvencilhamento, da independência e da auto-suficiência.

Apesar disso, um estado feliz não é vetado à criança, pois o fato de sentir sua fraqueza e sua dependência e ter que pedir ajuda para obter aquilo que não consegue por si só não lhe traz infelicidade, desde que o outro não oponha resistência em socorrê-la. Faz parte da natureza desta criança - um ser mais fraco, miserável, à mercê de tudo que está a seu redor, que tem tamanha carência de piedade, cuidado e proteção – ser socorrida em suas necessidades. Mas não podemos esquecer que também faz parte de sua natureza ser amada por aqueles que têm a responsabilidade por este cuidado, e, desde que receba este amor juntamente com o cuidado de que precisa, ela não será uma criança infeliz em sua dependência.

Ainda que sendo mais forte que na fase anterior, esta criança só é tocada pelas coisas sensíveis, e só percebe em volta dela o mundo físico. Rousseau afirma que nesta idade ela não têm idéias, já que estas implicam relações, determinando as noções dos objetos que a criança ainda não constrói. Mas ela pode receber imagens, que são “pinturas absolutas dos objetos sensíveis” (p. 113), estas, sim, acessíveis. A totalidade do saber adequado a esta idade está centrado na sensação e a criança ainda não alcançou o entendimento.

“Todo o seu saber está na sensação, nada passou para o entendimento”¹⁰.

Rousseau refere-se a esta fase como a idade em que o coração nada sente, e diz ainda que a “infância é o sono da razão”(p.113). Mas nem por isso ela é totalmente desprovida de

¹⁰ *Émile*. p. 114 / 345.

raciocínio, e demonstra fazer uso de uma razão mais simples que se adequa a sua idade e capacidade.

“Estou muito distante de achar que as crianças não tenham nenhuma espécie de raciocínio. Pelo contrário, vejo que raciocinam muito bem em tudo o que conhecem e que se relacione com seu interesse presente e sensível”¹¹.

Devemos aqui ressaltar a distinção feita por Rousseau entre a razão - faculdade inata mas potencial, que não se desenvolve naturalmente mas simultaneamente com a sociabilidade e que, portanto, não diz respeito à criança mas somente ao jovem - e o raciocínio, faculdade também inata que se desenvolve naturalmente e portanto está presente na criança, e também no selvagem.

“A arte de raciocinar não é a razão, com freqüência ela é o abuso dela. A razão é a faculdade de ordenar todas as faculdades de nossa alma convenientemente à natureza das coisas e à sua relação conosco. O raciocínio é a arte de comparar as verdades conhecidas para compor outras verdades que ignorávamos e que esta arte nos fez descobrir. Mas ele não nos ensina a conhecer estas verdades primitivas que servem de elemento às outras, e quando em seu lugar colocamos nossas opiniões, nossas paixões, nossos preconceitos, longe de nos esclarecer ele nos cega, e não eleva a alma, ele a enerva e corrompe o julgamento que ele deveria aperfeiçoar”¹².

O julgamento implica o saber relacionar as idéias entre si. Como a criança ainda não é capaz de fazê-lo, ela ainda é desprovida do saber julgar, que só surge na terceira fase da infância. Devido ao fato de não terem ainda um julgamento, conseqüentemente, elas também não têm verdadeira memória, já que, apesar de serem diferentes, eles necessitam um do outro para se desenvolver.

Baseando-se nestas afirmações, ele defende que não existem estudos próprios para esta fase. A criança só consegue aprender aquilo de cuja vantagem atual e presente ela veja a

¹¹Émile. p. 114 / 345.

utilidade, e este aprendizado se mostra bastante simples, já que nesta idade ela precisa de muito pouco.

Na medida em que suas forças vão aumentando, ela deixa de ser puramente sensitiva para se tornar um ser ativo e adquire um discernimento proporcional a suas forças. Quando estas ultrapassam a porção necessária para sua conservação, a abundância proporciona o desenvolvimento de uma faculdade especulativa que tem como uma de suas propriedades fazer com que a criança empregue este excesso de forças para outros usos.

A partir deste momento, tanto o corpo quanto o espírito devem ser exercitados. Ainda sempre em movimento, a criança passa a observar com intensidade o que está a seu redor, a conhecer efeitos, a tomar lições da natureza e a adquirir cada vez mais experiência. Com isso, ela adquire conhecimentos sem ter a intenção de adquiri-los, e a instrução simultânea do corpo e do espírito fazem com que ocorra uma união no que diz respeito à força destes dois elementos.

A criança é um ser sensível e não só não conhece a moralidade como, também, não é capaz de agir moralmente, pois, como veremos, o conhecimento do bem e do mal só são possíveis na idade de razão. No entanto, Rousseau aponta para esta criança como um ser que, apesar de amoral, não prejudica os outros, pois os primeiros movimentos da natureza são sempre retos e não há perversidade original no coração humano.

Nesta idade, que é anterior à da razão, a criança ainda não tem idéia dos seres ou das relações morais, e também não possui o conhecimento das relações sociais. Isto acontece mais tarde, pois, como afirma Rousseau, conhecer o bem e o mal, mas também a razão dos

¹² *Lettres morales*. O.C. vol. IV, p. 1090.

deveres dos homens, não é acessível às crianças e só é possível com a racionalidade. Tal idéia se comprova no seguinte diálogo:

o mestre
Não se deve fazer isso.
a criança
E por que não se deve fazer isso?
o mestre
Porque é ruim.
a criança
Ruim. O que é ruim?
o mestre
O que lhe proibem.
a criança
Que mal existe em fazer o que me proibem?
o mestre
Punem você por ter desobedecido.
a criança
Eu faço as coisas de um jeito que ninguém fica sabendo.
o mestre
Vão espioná-lo.
a criança
Eu me esconderei [...]”¹³.

A criança não pode ter a noção do “dever”, ela conhece apenas a recompensa e o castigo. A racionalidade, de todas as faculdades potencialmente presentes no homem, é a que se desenvolve mais tarde e com maior dificuldade. Ela funciona como um freio para a força que o homem possui, mas a criança, que possui uma força ainda insignificante, não tem necessidade deste.

Tanto a razão quanto o coração ainda são potencialidades, nesta fase podemos falar apenas de raciocínio e sensação. A criança ainda mantém sua alma ociosa e só desenvolve e exerce seu corpo, seus órgãos, seus sentidos e sua força. Existem, todavia, sentimentos primitivos que, neste momento, voltam a criança para ela mesma. Seus movimentos naturais se relacionam sempre com sua conservação e bem estar, o que faz com que ela

¹³ *Émile*. p. 85 / 317.

ainda seja, como o recém nascido, um ser ‘egoísta’, voltado unicamente para si, apesar de já possuir um maior acesso ao mundo em que está inserida.

Sua limitação a impossibilita também de ter uma visão que vá além do presente, pois sua imaginação ainda é uma potencialidade não desenvolvida. A relação com o outro faz-se ainda através da necessidade e do reconhecimento de alguém mais forte do que ela. Faz parte da razão que está prestes a surgir reconhecer a necessidade, na natureza e na relação entre os homens. A palavra-chave aqui é necessidade, e é a necessidade das coisas que a razão sensitiva reconhece.

“Se lhe concederdes o que pede, não vo-lo agradecerá, mas sentirá que contraiu uma dívida. Se lho recusardes, não se queixará, não insistirá, sabendo que é inútil. Não dirá a si mesmo: recusaram-mo; mas sim: aquilo não podia ser. E, como já disse, não nos revoltamos contra a necessidade reconhecida”¹⁴.

Esta criança entra finalmente no mundo, se abre e se volta para este e não permanece mais em repouso, mas em contínuo movimento, examinando e conhecendo cada coisa à sua volta, medindo tudo que encontra e experimentando, em cada um dos objetos que descobre, as qualidades sensíveis que possam se relacionar com ela. Este constitui o primeiro estudo de que a criança é capaz.

Ela começa então a se tornar mestre de sua própria vontade, e toma como nova ocupação a tentativa de tirar, de tudo que se encontra à sua volta, o partido mais vantajoso possível para seu bem estar presente. No entanto, ela ainda não descobriu o “outro”, seu “semelhante”, e se relaciona com os homens instrumentalmente, como coisas.

A própria natureza, segundo Rousseau, leva o corpo a se exercitar e fortificar de tal forma que seja possibilitado o desenvolvimento do espírito. Neste momento desponta então

¹⁴ *Émile*. p. 197 / 422.

uma primeira forma de razão, única de que esta idade é capaz, mas que nem por isso deve ser subestimada, já que é a mais necessária em todas as idades. Como nesta fase tudo o que entra no entendimento humano vem pelos sentidos, esta primeira razão é uma razão sensitiva e serve de base para a razão intelectual, que surgirá em uma etapa posterior do desenvolvimento humano, e funciona como um meio que lhe possibilita atingir suas necessidades e desejos.

Em síntese, Rousseau diferencia a razão ou raciocínio infantil, que consiste em formar idéias simples ou imagens a partir das sensações, da razão intelectual ou humana, que consiste em formar idéias complexas com o auxílio de várias idéias simples (p.192). As primeiras noções morais têm, ao modo da razão infantil, um caráter imediato e relacionado a seu bem estar. O mal, nesta fase, só pode ser compreendido sob a experiência do nocivo.

“Nela encontrais umas poucas noções morais que se relacionam com sua condição atual, mas nenhuma sobre a condição relativa dos homens”¹⁵.

Encontramos, ao longo do texto, uma idéia muito perseguida por Rousseau, na qual parece acreditar com muita segurança e à qual confere grande importância: a crença de que cada idade, cada etapa da vida de um homem possui a perfeição que lhe convém, um tipo de maturidade que lhe é própria.

Neste momento da infância, a plenitude se dá justamente na medida em que a criança não é levada a buscar uma razão que não lhe é própria, mas se empenha em desenvolver ao máximo aquela que convém à sua idade, isto é, a razão sensitiva.

Chegamos finalmente à maturidade da infância, momento em que, segundo Rousseau, a criança já é vigorosa, viva, ainda não foi tomada por preocupações, está inteira a seu ser atual e goza de uma certa independência e de uma plenitude de vida que parece se estender

¹⁵ *Émile*. p. 196 / 421.

para fora dela. Ela usufrui da liberdade que sua idade lhe permite, é sensível e fraca, mas não se incomoda em pedir ajuda a qualquer um, quando dela precisa.

Suas idéias são ainda limitadas, mas sempre claras, já sabe inúmeras coisas graças à experiência, consegue ler no livro da natureza e já demonstra fazer uso de certo julgamento, apesar de ainda não possuir grande memória. Dentro dos limites impostos por sua condição, ela consegue julgar, raciocinar e prever.

Nesta fase, então, a razão é apenas um raciocínio ligado ao interesse presente da criança, voltado para a solução de problemas imediatos, e o “coração”, que ainda não nasceu, anuncia-se através de sentimentos de conservação e bem estar. O raciocínio atua ligado a este sentimento, e não há, a rigor, nenhuma dualidade nesta fase entre razão e coração. A razão é, portanto, ligada aos cinco sentidos que se desenvolvem e podemos dizer que a dualidade se apresenta antes entre sensação e idéia. A criança é tocada pelo que sente e pensa a partir das sensações. Percebemos que já está presente, neste momento, uma certa consciência de si e do mundo.

C. Da terceira idade.

A terceira idade - a da pré-puberdade, exposta no terceiro livro do *Émile* -, apesar de não poder ser dita mais importante, é, certamente, mais complexa que as duas anteriores. Nela emerge e se fortifica a razão sensitiva, que deu seus primeiros sinais no final da segunda idade e que poderíamos também nomear razão instrumental, através da qual se dão as primeiras construções mentais. Através do surgimento da razão sensitiva, a criança entra em contato com um mundo cuja lei já não é mais a da necessidade, mas, sim, a da utilidade. E a noção de utilidade difere aqui da de necessidade por implicar as noções de futuro e de

previsão ausentes naquela. Ela tem, a partir desta fase - e graças à razão -, a capacidade de perceber aquilo que lhe é útil, distinguindo-o daquilo que não o é.

“No começo, nosso aluno só tinha sensações, e agora tem idéias; ele apenas sentia, agora julga. [...] Na sensação, o juízo é meramente passivo, ele afirma que se sente o que se sente. Na percepção ou idéia, o juízo é ativo; ele aproxima, compara, determina relações que o sentido não determina”¹⁶.

Nesta terceira etapa, não só a força física infantil aumenta; a força e a capacidade do espírito sofrem também um grande avanço. Durante toda a infância, a vida é um tempo de fraqueza e de dependência, pois as forças são sempre menores que as necessidades. Quando chegamos à pré-puberdade, percebemos o ápice de um movimento que havia começado no final da infância.

O aumento e o progresso das forças desta criança ultrapassam o progresso de suas necessidades, a força de que goza atualmente é mais que suficiente para provê-la de tudo aquilo de que precisa para sua conservação, permitindo, ainda, que possa contar consigo mesma. Surge um excedente no que diz respeito a estas forças, e este será guardado pela criança como provisão para o futuro, provisão esta que ficará alojada em seus braços, sua cabeça e em seu corpo como um todo.

Na medida em que não possui necessidades imaginárias, é um ser auto-suficiente e tem mais força do que precisa. Rousseau acredita que a fraqueza venha da desigualdade entre a força e os desejos. Partindo deste princípio, ele afirma que a criança natural tem grande força e vigor nesta etapa de sua vida, já que possui mais força que necessidades, seus desejos são restritos e o supérfluo não lhe faz falta.

No que diz respeito à razão, este excedente manifesta-se como curiosidade, móbil que a leva a buscar uma satisfação para sua inquietação. À inquietação de um corpo que busca se

desenvolver - através das atividades físicas -, sucede a curiosidade de um espírito que busca se instruir através de atividades não somente corporais como também espirituais. Esta é a idade da curiosidade, instrumento natural que se dirige a tudo o que puder interessar de perto ou de longe o seu bem estar. Segundo Rousseau, esta curiosidade é um princípio natural ao coração do homem. No entanto, ela não se desenvolve espontaneamente, mas unicamente quando as paixões e as luzes começam a se desenvolver.

Contrariamente ao estado de fraqueza e de insuficiência no qual o cuidado com a conservação concentra a criança nela mesma, no estado de força e de potência surge nela um desejo de estender seu ser, que exerce nela uma abertura e a impulsiona para além dela mesma. A razão e o julgamento vão, nesta idade, se desenvolvendo lentamente, ao mesmo tempo que as sensações vão se transformando em idéias. Apesar de se voltar para o mundo que a cerca, esta criança ainda não desenvolveu a maior parte de suas faculdades, e ainda desconhece o mundo moral e intelectual.

Isto implica, segundo Rousseau, que seu pensamento só alcança, ainda, o que seus olhos podem ver e seu entendimento só se estende dentro do espaço que ela pode medir. Aos poucos ela consegue aproveitar a abundância de sua força para, ao sair fora dela mesma, voltar-se para o céu, medir a terra e recolher as leis da natureza, sempre na medida de suas capacidades.

A observação - impulsionada pela curiosidade - que passa a ser uma de suas principais atividades, serve para converter para seu uso tudo aquilo de que pode se apropriar para seu bem estar. A criança se torna cada vez mais engenhosa para encontrar relações, ligar idéias, inventar instrumentos...

¹⁶*Émile*, p. 262 / 481.

No entanto, apesar deste grande avanço, ela não é ainda capaz de estudos e conhecimentos puramente especulativos. Somente os estudos práticos são próprios a esta idade, ou seja, os naturais, físicos, a geografia, as figuras da geometria, os signos da álgebra (p. 269)... Também as leituras não são apropriadas para esta idade em que as noções de história, filosofia ou moral ainda não são conhecidas. Rousseau sugere então que um único livro, Robinson Crusoé, deve ser oferecido à criança, já que aborda as questões práticas e úteis aproveitáveis para esta idade.

“Robinson Crusoé em sua ilha, sozinho, sem o amparo de seus semelhantes e dos instrumentos de todas as artes, provendo porém à sua subsistência, à sua conservação e conseguindo até uma espécie de bem estar, eis um tema interessante para qualquer idade”¹⁷.

Neste momento da vida começa a surgir uma noção e um uso da previdência, a criança passa a prever suas necessidades antes mesmo de senti-las. Neste ponto, sua inteligência já se desenvolveu o suficiente a ponto de lhe permitir conhecer o tempo. A noção de futuro surge intimamente ligada à idéia de que não apenas tenho necessidades hoje (o que a criança da fase anterior já sabia), mas as terei amanhã. Segundo Rousseau, esta é uma feliz idade, pois as únicas coisas de que se precisa para sua plenitude são a liberdade e o necessário à sua conservação.

A um conceito de liberdade claro, simples e bem delimitado nas duas primeiras fases, sucede-se um outro mais elaborado, relativo a um ser que já se insere e atua no mundo de uma forma bem mais complexa que anteriormente. A liberdade da terceira idade se relaciona, antes, com a independência e a auto-suficiência que a criança atinge nesta fase. É

¹⁷ *Émile*. p. 233 / 455.

nesta independência adquirida - até então inexistente na criança – que se manifesta a nova formulação da liberdade delineada pelo autor.

As relações que a criança mantém com sua espécie ainda não lhe permitem qualquer julgamento, pois ela ainda desconhece a humanidade. Até então ela só conhece um ser humano, e este ser é ela mesma. Ainda assim, este conhecimento está longe de ser adequado, por isso também experimenta ou arrisca poucos julgamentos acerca de sua pessoa. Assim como não conhece as pessoas (pois os outros homens são para ela como “coisas” no mundo), também não conhece bem as coisas, e só possui alguma noção destas no que diz respeito àquilo que tem uma relação sensível com sua segurança, conservação e bem estar, ou possui alguma utilidade para estes. Ela ainda ignora o lugar dos outros, mas, apesar de não conhecer perfeitamente o seu, já o sente.

Rousseau sugere que esta é a idade do trabalho, da instrução e dos estudos, acreditando que agora, sim, existe um pequeno número de conhecimentos que contribuem para o bem estar desta criança, e que por isso são dignos de busca, e os resume por “saber o que é útil”. Aqui está, na verdade, a origem das ciências, que, para Rousseau devem sempre estar ligadas à utilidade.

Na idade do trabalho, esta criança que ainda não conhece as relações sociais começa a ter as primeiras noções destas, já que se torna aos poucos um membro ativo da sociedade. Ela deixa de ser alguém que só sentia, para se tornar um ser que age, julga e pensa. Ao exercício do corpo e dos sentidos ela acrescenta o exercício do espírito e do julgamento e acrescenta ao uso de seus membros o uso de suas faculdades.

Segundo Rousseau, para se tornar um homem, só lhe falta aperfeiçoar sua razão pelo sentimento - que ainda não despontou nela -, só lhe falta se tornar um ser que ame e seja sensível. O sentimento, aqui, ainda é o “instinto de sobrevivência”, ampliado para o futuro.

Devemos acrescentar que o conhecimento, para Rousseau, deve ser essencialmente ligado à utilidade e se dar a partir de uma relação natural dos homens com as coisas. O conhecimento, nesta fase, tende a ser justo, na medida em que se baseia essencialmente nas idéias simples, que, por sua vez, se remetem às sensações. Como bom sensualista, nosso autor afirma que não são as sensações que enganam o homem, mas o julgamento acerca delas. Como a criança se submete mais às sensações que ao julgamento, podemos dizer que seu conhecimento não acolhe muitos erros.

Vimos que no primeiro livro do *Émile* Rousseau adota claramente um sensualismo, ao afirmar que as sensações são o dado primeiro do conhecimento, no que se aproxima de Locke. No livro II, mas sobretudo no III, percebemos que sua teoria do conhecimento está ainda mais em conformidade com a de Locke, e que ele passa a acolher antes um empirismo que o sensualismo propriamente dito. Isto porque, nesta fase em que a razão sensitiva se desenvolve e a criança passa a ter acesso às idéias, o entendimento também se torna responsável pelo conhecimento que esta criança venha a adquirir. Relembremos Locke:

“Todas as idéias derivam da sensação ou da reflexão. Suponhamos, pois, que a mente é, como dissemos, um papel branco, desprovido de todos os caracteres, sem quaisquer idéias; como ela será suprida? De onde lhe provém este vasto estoque, que a ativa e que a ilimitada fantasia do homem pintou nela com uma variedade quase infinita? De onde apreende todos os materiais da razão e do conhecimento? A isso respondo, numa palavra, da experiência. Todo o nosso conhecimento está nela fundado, e dela deriva fundamentalmente o próprio conhecimento. Empregada tanto nos objetos sensíveis externos como nas operações internas de nossas mentes, que são por nós mesmos percebidas e refletidas, nossa observação supre nossos entendimentos com todos

*os materiais do pensamento. Dessas duas fontes de conhecimento jorram todas as nossas idéias, ou as que possivelmente teremos*¹⁸.

Cada sensação, aqui, se torna uma idéia conforme à verdade. Segundo Rousseau, o conhecimento que a criança alcança graças às sensações é o grande avanço que ela adquiriu nesta terceira idade. Ela conhece as relações essenciais que os homens têm com as coisas, mas ainda é ignorante no que diz respeito às relações dos homens com os homens, assim como no que diz respeito às generalizações das idéias e às abstrações. Estas só serão alcançadas com a chegada da razão intelectual e do coração, que fazem parte de uma etapa posterior de sua vida.

Nesta fase, então, o raciocínio se amplia, torna-se faculdade de unir idéias e de prever. Portanto, está ligado à utilidade, ao sentido do futuro, às necessidades que ainda hão de vir. A razão continua ligada ao instinto de sobrevivência. Já as paixões inatas ou o amor de si - que ocupam aqui o lugar que mais tarde se transformará em esfera do coração - são os elementos que levam a criança a agir. Não há, a rigor, dualidade entre sentimento e razão.

2. Do segundo nascimento.

A criança do primeiro nascimento atinge sua plenitude e alcança um acúmulo de forças que a fazem “morrer” para dar lugar ao homem do segundo nascimento. Também este passa por duas outras fases: a do adolescente¹⁹ (livro IV) e a do jovem (livro V).

O livro IV, o mais longo e importante da obra no que diz respeito a nosso trabalho, fala de uma fase na qual surgem novas paixões e, em função destas, ocorre uma abertura deste ser para o mundo dos homens. De criança puramente sensitiva, centrada unicamente em si e

¹⁸ Locke. *Ensaio acerca do entendimento humano*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978. Livro II, cap. I, p. 159.

nas coisas que a cercam, ela se transforma em um ser de sentimentos, voltado agora para o outro. Enquanto sua sensibilidade se limitava à sua individualidade, não havia moralidade nas ações da criança. Quando esta começa a se estender para fora de seu ser, para o outro, adquire os primeiros sentimentos: a piedade e a amizade.

A abertura para o mundo e para o outro o fazem perceber o autor de todas as coisas, que se mostra através de cada uma de suas criaturas. Rousseau recusava até então qualquer ensino religioso ao seu aluno pois somente nesta etapa da vida e com o desenvolvimento próprio a esta idade ele se torna apto a vislumbrar a esfera da divindade. Ele, então, toma conhecimento da religião natural, que coloca uma nova lei em seu coração. Somente aí ele passa a seguir uma nova lei que rege o mundo no lugar da necessidade e da utilidade: a da moralidade. Apenas mais tarde poderá adquirir as noções de bem e de mal, que permitem ao homem se constituir verdadeiramente. Aqui, evidencia-se o caráter não estritamente racionalista da moral de Rousseau, já que esta tem como base e fundamento não a razão, mas uma paixão: a piedade.

A. Da quarta idade.

Passemos a explicitar as idéias expostas acima. A revolução que dá início à passagem para o segundo nascimento se anuncia pelo surgimento das paixões, que continuam sendo os principais instrumentos de conservação do indivíduo. Uma mudança do humor e uma contínua agitação de espírito, que apresentam seus primeiros traços ainda no primeiro nascimento, têm seu pleno desenvolvimento e auge no segundo.

¹⁹ Embora o próprio Rousseau não utilize o termo “adolescente”, acreditamos que é lícito empregá-lo para designar o homem exposto no livro IV.

Na puberdade o indivíduo se vê vítima de uma inquietação cuja causa ainda desconhece. Uma das principais razões para esta perturbação é o surgimento do desejo sexual, do qual ainda não tem consciência. A partir do surgimento do desejo sexual, a piedade natural se transforma em uma piedade refletida e consciente. E a sexualidade emergente será então “desviada”, ou “retardada”, devido ao fato de não possuir ainda um objeto, dando origem a outras formas de relação com o outro, como a piedade, o afeto e a amizade.

“O sangue fermenta e se agita; uma superabundância de vida procura estender-se para fora. O olho anima-se e percorre os outros seres, começa-se a tomar interesse pelos que estão à volta, começa-se a sentir que não se foi feito para viver sozinho; é assim que o coração se abre para as afeições humanas e torna-se capaz de apego”²⁰.

O amor de si, paixão primeira e inata no homem, é anterior a todas as outras paixões e nunca o abandona durante a vida. Ele é a fonte, princípio e origem daquelas, que não passam de modificações suas. Na medida em que todas elas partem da primeira, são todas naturais, como ela, sempre boas, conforme a ordem, doces e afetuosas. Devemos acrescentar, além disso, que as paixões naturais são limitadas, tendem à conservação e são, segundo Rousseau, instrumentos para a liberdade humana.

No entanto, não está excluído o surgimento de paixões que, contrariamente às mencionadas acima, ao invés de trabalharem para a conservação, subjagam e destróem os homens. Estas não podem ser ditas naturais, não têm seu princípio no amor de si - mas no amor próprio que é o único capaz de gerar paixões odiosas - e vêm de fora, sobretudo da opinião.

A criança não consegue imaginar que os outros sofram, e só conhece seus próprios males. Já o adolescente se torna sensível quando sua imaginação se anima e começa a

transportá-lo para fora de si. Quando o desenvolvimento de seus sentidos acende o fogo da imaginação, ele é capaz de colocar-se no lugar de seus semelhantes, de emocionar-se com suas queixas, de sofrer com suas dores e o triste quadro da humanidade sofredora leva a seu coração o primeiro enternecimento. Aqui se dá, realmente, a descoberta do outro.

O sofrimento que sente quando vê sofrer é, segundo Rousseau, um sentimento natural, ligado ao amor de si. Sua piedade não vem unicamente do conhecimento da existência dos males alheios. Além de saber que existem seres semelhantes a ele que sofrem o que sofreu e que sentem dor, deve compreender que ele próprio não está isento destes mesmos males. A piedade é, pois, um amor de si que, através da imaginação, transporta este adolescente para o lugar do outro que sofre, o faz temer pela sua própria conservação e bem estar frente a tantas misérias. É necessário, então, para que a piedade se desenvolva, que ele se transporte para fora de si, se identifique com aquele que sofre, e não acredite estar isento dos males que vê.

O adolescente começa, a partir desta idade, a aprender sobre os homens, sobre que opiniões ele deve ter sobre a condição humana em geral e sobre o próprio lugar que ele ocupa entre aqueles. O homem nasce, enfim, para a vida e tudo o que é humano deixa de lhe ser estranho, tornando-se alvo de seu interesse. Ele se torna sensível antes de saber que sente e inquieto sem conhecer as razões.

Ele conhece finalmente o homem, a condição humana, ou seja, sua condição de miséria, sofrimento e finitude. Sua sensibilidade faz com que seja levado pelos primeiros sentimentos da natureza para as paixões ternas e afetuosas. Seu coração se comove com as penas de seus semelhantes, e esta é, segundo Rousseau, a idade da comiseração, da clemência e da generosidade.

²⁰ *Émile*. p. 285 / 502.

Vimos, então, que ao ser exposto ao sofrimento do ser humano, o amor de si se transforma em piedade, sentimento natural que toca o coração do adolescente segundo a ordem da natureza. Esta paixão é absolutamente necessária para que se possa desenvolver nele a moralidade.

“Assim nasce a piedade, primeiro sentimento relativo que toca o coração humano conforme a ordem da natureza. Para tornar-se sensível e piedosa, é preciso que a criança saiba que existem seres semelhantes a ela que sofrem o que ela sofreu, que sentem as dores que ela sentiu e outras que deve ter idéia de que também poderá sofrer. De fato, como nos deixaremos comover pela piedade, a não ser saindo de nós mesmos e identificando-nos com o animal que sofre e deixando, por assim dizer, nosso ser para assumir o seu? Só sofreremos na medida em que julgamos que ele sofre; não é em nós, mas nele que sofreremos. Assim ninguém se torna sensível a não ser quando sua imaginação se excita e começa a transportá-lo para fora de si”²¹.

A fraqueza do homem o torna sociável, as misérias levam o coração à humanidade; o apego é sinal de insuficiência. O adolescente se une aos outros menos pelo sentimento de seu prazer que pelo de seu sofrimento, pois aí vê a identidade de sua natureza com a dos outros. As necessidades comuns, segundo Rousseau, unem pelo interesse, as misérias comuns unem pela afeição.

A imaginação coloca o homem no lugar do miserável e não do feliz, pois aquele estado toca o homem mais que este, e é a única a fazer sentir o mal dos outros. A piedade é, então, doce, pois, quando ele se coloca no lugar daquele que sofre, sente o prazer de não sofrer como ele. Ele ama a paz e poder contribuir para a felicidade dos outros é um meio a mais de participar desta.

Podemos ver a complexidade e a importância desta fase que, contrariamente às anteriores, constituídas por pouquíssimas paixões, volta o indivíduo, antes fechado em si,

²¹ *Émile*. p. 289 / 505.

para o mundo dos homens e possibilita-lhe desenvolver quase todas as faculdades que possuía em potência. Este é um ponto essencial que interessa mais de perto à nossa pesquisa. Isto porque é neste momento que, graças ao desenvolvimento por que passa o espírito, surgem a razão intelectual, a consciência - princípio inato de justiça e de virtude que deve guiar o homem em todas as suas ações - e o coração, conceitos fundamentais para nosso trabalho.

Devemos ressaltar, aqui, que a piedade é essencial para o que se vai chamar de coração, já que ele é formado sobretudo pela consciência, decorrente da piedade que, deixando de ser o simples amor de si, se transforma, tornando-se moral. Podemos então dizer que é a piedade quem faz a diferença entre o ser sensível do primeiro nascimento e o ser de sentimentos no qual vai se tornando o homem.

A fisionomia do adolescente finalmente se desenvolve e se imprime como caráter, a sua voz passa por mudanças e os olhos – órgãos da alma, segundo Rousseau –, que eram silenciosos na infância, começam a se animar e a percorrer os outros seres, encontrando finalmente sua expressão e adquirindo linguagem. Os traços do rosto se formam através da impressão freqüente e habitual de certas afeições da alma que, quando se tornam um hábito, deixam marcas duráveis.

Partindo desta afirmação, nosso autor acredita que a fisionomia anuncia o caráter do homem. Em uma idade mais sensível ele é mais afetado e as impressões mais profundas deixam marcas; enfim, do seu estado de alma habitual resulta um arranjo de traços que o tempo torna inapagável.

A marcha da natureza é, como não se cansa de repetir Rousseau ao longo de seu livro, lenta e gradual. O temperamento após muito tempo se forma, ele adquire as primeiras luzes

e uma longa inquietação precede os primeiros desejos. Estes se acendem acompanhados de uma certa ignorância, pois o adolescente se torna desejoso mas não sabe de quê.

No vácuo deixado pela ausência do objeto e da própria simbolização do desejo sexual surge a possibilidade de um outro tipo de relação com o outro: a amizade. Nada tem mais peso para o coração humano nesta idade que a voz da amizade, e ao tomar interesse por aqueles que o cercam, passa a conhecer o sentimento de sociabilidade.

O primeiro ato de sua imaginação é lhe ensinar que ele possui semelhantes e Rousseau afirma que o primeiro sentimento ou semente de humanidade que surge em seu coração é a amizade. Esta afirmação pode parecer contraditória, já que ele afirma também que a piedade é o primeiro sentimento a tocar o coração humano, como colocamos acima. Talvez não haja contradição, mas simplesmente uma simultaneidade no que diz respeito ao surgimento da piedade e da amizade no adolescente.

Para Rousseau, o desvio do desejo acontecerá, então, via sensibilidade, piedade e apego, e fará com que ele se una não a uma mulher, mas à espécie humana. O coração se abre, assim, às afeições humanas, tornando-se capaz de amor. Por isso Rousseau considera que a espécie afeta o adolescente antes do sexo.

O adolescente, além de amar a si mesmo, movimento este necessário à sua conservação, ama aquilo ou mais propriamente aquele que contribui para ela. A princípio, isto não passava de um movimento maquinal, um instinto cego que fazia com que fosse atraído pelo benéfico e rejeitasse o prejudicial. Quando entra na quarta idade, este instinto se transforma em um sentimento de amor por aqueles que se aproximam dele.

Com a entrada para o segundo nascimento percebemos que o homem deixa a esfera do puro instinto, passando a esfera da razão e do coração a predominar. O que quer dizer que ele não vive mais centrado em si, mas se abre para o mundo e para o outro. A razão se

distingue pela primeira vez do instinto, já que a razão sensitiva ainda fazia parte da esfera instintiva, mas também o coração se diferencia dele, já que os sentimentos, a partir daqui, não são mais simplesmente instintivos, mas morais.

O adiamento do desejo sexual estabelece claramente uma polarização entre a esfera do instinto e a esfera da razão e do coração instalados no homem social. O dualismo que se faz presente não é então um dualismo entre razão e coração como poderíamos pensar, mas sim um dualismo entre instinto por um lado, e razão e coração por outro. Rousseau se coloca aqui em oposição aos materialistas, já que não quer um homem “instintivo”, mas um homem que seja sentimento e razão.

O sentimento é derivado do amor de si, baseia-se na percepção de que o outro é habitado por uma intenção interior de lhe prejudicar ou lhe ser útil. Em outras palavras: a passagem do puro instinto de apego para o amor se dá na medida em que o indivíduo se torna capaz de perceber que o outro não somente é útil ou nocivo, mas o é porque quer sê-lo, por uma escolha livre. O apego se torna então amor e a aversão se torna ódio.

Quando não amava, o homem era livre, pois só dependia dele mesmo para suprir suas necessidades. Quando começa a amar, depende daquilo a que está ligado. Assim se formam os primeiros vínculos que o unem à sua espécie. Ao se tornar capaz de amor, torna-se sensível ao afeto que os outros homens têm por ele.

Seguindo o desenvolvimento do livro IV – no qual nos é exposto o surgimento da razão metafísica e do coração - percebemos que o autor aponta no sentido de que sentimento e razão dependem mutuamente um do outro. Ao trabalhar esses conceitos ao longo do texto, vemos que Rousseau não parece lhes dar sempre o mesmo sentido e valor. Em alguns lugares ele parece atribuir à razão um domínio e supremacia sobre a esfera do

coração, particularmente no que diz respeito à ação e conduta dos homens, à sua moralidade.

“O coração nos engana de mil maneiras, e só age por um princípio sempre suspeito; mas a razão não tem outro fim senão aquilo que é bom; suas regras são seguras, claras, fáceis na conduta da vida, e nunca ela se perde senão nas inúteis especulações que não são feitas para ela”²².

Por um lado, constatamos que a razão é caminho necessário para o desenvolvimento da bondade. Rousseau é de opinião, por exemplo, que unicamente o homem que conhece aquele que criou a natureza será comovido por seu espetáculo. Ele afirma ainda que, a opinião sendo formadora de sentimentos, a integridade destes em cada um depende intimamente da compreensão que o jovem tem de seu lugar entre os homens.

“...a verdade dos sentimentos depende muito da justeza das idéias”²³.

O desenvolvimento da razão - da qual fazem parte o conhecimento, as luzes, a informação... - e o da sabedoria - tomada aqui enquanto moral - acontecem simultaneamente, e Rousseau afirma a necessidade de se conhecerem bem as paixões para se ser capaz de impedir que as paixões prejudiciais venham a nascer, pois os preconceitos são responsáveis pela impetuosidade delas no coração dos homens. Notamos, neste sentido, que, diferentemente do que se passa com Hobbes, por exemplo, as paixões - segundo nosso autor - não são puras, mas se desenvolvem com a mediação dos preconceitos.

Por outro lado, em outros momentos de seu texto, o autor inverte os lugares estabelecidos - como vimos acima - para razão e coração, e coloca este na origem, afirmando que, dos primeiros movimentos do coração, se erguem as primeiras vozes da consciência e somente em seguida surgem as noções de bem e mal.

²² *La nouvelle Héloïse*. O.C. vol. II, p. 370.

²³ *Émile*. p. 296 / 512.

“Enquanto sua sensibilidade permanece limitada a seu indivíduo, não há nada de moral em suas ações. Somente quando ele começa a se estender para além dele é que ele adquire, primeiro, os sentimentos, depois as noções do bem e do mal, que o constituem verdadeiramente como homem e parte integrante de sua espécie”²⁴.

Rousseau afirma ainda que o conhecimento, para ser verdadeiro e sincero, deve ter sua origem na experiência - isto é, nas sensações e sentimentos -, tanto é que indica que, para bem ensinar algo a um jovem, deve-se sempre recorrer à experiência e aos sentimentos deste, ao invés de tentar fazê-lo compreender pelo raciocínio.

“Não vos percais, pois, em belos raciocínios para provar ao adolescente que ele é um homem como os outros, sujeito às mesmas fraquezas. Fazei com que sinta isso, ou então nunca o saberá”²⁵.

Nosso trabalho pretende continuar a explorar, em outros momentos, esta dificuldade do pensamento de Rousseau. Acreditamos, no entanto, dever fazer aqui, para melhor compreendermos seu conceito de moral, uma distinção muito destacada por Rousseau entre o homem corrompido e o homem da natureza. Parece-nos que, no que diz respeito ao primeiro, a esfera da razão deve dominar a esfera do coração, já que ele se desviou do caminho natural e não pode mais, então, guiar o homem. No entanto, quando se refere ao homem da natureza, cujo coração não foi corrompido, Rousseau faz uma inversão e aponta a esfera da razão como menos apropriada para dirigir as ações humanas, que devem, então, seguir os impulsos do sentimento, ou seja, da esfera do coração.

Ele parece sugerir uma ética do sentimento, na medida em que afirma que o estado espontâneo do Emílio é a piedade, que este ama naturalmente a paz e a felicidade. Mais ainda, declara que a bondade natural é que lhe dá as luzes.

²⁴ *Émile*. p. 284 / 501.

²⁵ *Émile*. p. 325 / 537.

“Ele sofre quando vê sofrer: é um sentimento natural. [...] Émile ama, portanto, a paz. A imagem da felicidade é-lhe agradável, e poder contribuir para produzi-la é mais um meio de compartilhá-la. [...] Sua beneficência ativa logo lhe dá luzes que com um coração mais duro ele não teria adquirido”²⁶.

Esta oscilação presente no texto, concedendo ora à razão ora ao coração o lugar fundamental parece indicar, antes, um desejo por parte de Rousseau de mostrar sua complementaridade recíproca. Ele tenta pensar a mútua dependência de ambos, e não uma relação de causa e efeito, ou uma posição primeira de um deles com relação ao outro. Apesar disso, buscaremos também confirmar a nossa hipótese de que, mesmo em estrita relação com a razão, o sentimento tem um lugar primeiro e fundamental.

Com o surgimento da piedade, o adolescente entra na ordem moral e dos “primeiros movimentos de seu coração se elevam as primeiras vozes da consciência” (p.308). No fundo de cada alma humana existe um princípio inato e natural de justiça e virtude, através do qual o adolescente julga as ações como boas ou más. Este é chamado por Rousseau de consciência.

Ela é apontada como o melhor dos “casuístas”, pois, enquanto a razão se engana muitas vezes dando ao homem o direito de recusá-la, a consciência não se engana nunca e deve ser o verdadeiro e primeiro guia do homem. O autor sempre repete em sua obra que quem segue e obedece à natureza nunca se engana, e ao afirmar a naturalidade da consciência, ele permite a extensão deste preceito para ela. Ele define a consciência como um instinto divino, uma voz celeste e imortal, juiz infalível do bem e do mal, que faz tanto a excelência da natureza humana quanto a moralidade de suas ações.

²⁶Émile. p. 333 / 545.

“Sem ti nada sinto em mim que me eleve acima dos animais, a não ser o triste privilégio de perder-me de erros em erros com o auxílio de um entendimento sem regra e de uma razão sem princípio”²⁷.

Nosso autor afirma que os atos da consciência não são juízos, mas sentimentos morais. Devemos salientar, então, que esta consciência tão importante para o pensamento de Rousseau não deve ser vista como uma faculdade racional, ou que contenha elementos racionais, já que ele aponta justamente no sentido contrário quando delinea o conceito ao longo de sua exposição. As idéias vêm de fora do homem, mas os sentimentos que as apreciam vêm de seu interior. É então por eles que ele conhece a conveniência ou inconveniência das coisas, e por eles ainda lhe é indicado o que ele deve buscar ou de que deve fugir.

A consciência se obstina em seguir a ordem da natureza contra todas as leis do homem, quando estas lhe são contrárias. São evidentes, segundo Rousseau, os conhecimentos aos quais na sinceridade do coração não se pode recusar o consentimento.

O adolescente tem consciência de sua existência, assim como dos sentidos pelos quais é afetado. Rousseau afirma que as sensações que este tem das impressões que seus sentidos lhe oferecem são verdadeiras. No entanto, a operação que compara e julga estas impressões é errônea.

Neste sentido, o entendimento que julga as relações mistura seus erros à verdade das sensações que só mostram os objetos e que, portanto, erram muito menos que aquele. A verdade está nas coisas e não no espírito que as julga. Portanto, quanto menos este se julgar, maior possibilidade de ele se aproximar da verdade. Rousseau apresenta, então,

²⁷ *Émile*. p. 393 / 601.

como regra, o dever de se entregar mais ao sentimento que à razão, pois não se pode recusar o testemunho do sentimento interior.

“...Sinto-o, e esse sentimento que fala a mim é mais forte do que a razão que o combate”²⁸.

A impressão dos objetos sensíveis e o sentimento interior levam a julgar as coisas segundo as luzes da natureza e a deduzir as principais verdades que importa conhecer. Mas fornecem também as máximas para a conduta e as regras que se deve seguir para realizar o destino humano sobre a terra. Estas regras são, como afirma Rousseau, encontradas no fundo do coração, escritas por caracteres inapagáveis.

Quando o homem se consulta acerca daquilo que deve fazer, faz necessariamente o bem, pois o que sente ser bom, sempre o é. Quanto mais ele entra dentro de si e se interroga, mais lê em seu interior a afirmação de que sua felicidade depende de sua retidão. A moral está, pois, e Rousseau sempre o reafirma com muita convicção, no coração do homem.

O homem sente antes de conhecer e não aprende a querer o bem e a fugir do mal, mas recebe esta vontade da natureza. O amor do bem e o ódio do mal são tão naturais quanto o amor de si que o homem carrega desde o nascimento. Conhecer o bem não significa amá-lo, mas a razão faz com ele o conheça para em seguida a consciência fazer com que o ame. Conhecer o bem não é inato, mas amá-lo após ter consciência dele é, sim, um sentimento inato (p. 392).

Existir é sentir, e os sentimentos e a sensibilidade são anteriores às idéias e à inteligência. A conservação do homem, como Rousseau busca mostrar ao longo de todo o *Émile*, se deve aos sentimentos conformes à natureza humana, tais como o medo da dor, o

²⁸ *Émile*. p. 376 / 585.

horror pela morte, o desejo de bem estar mas, sobretudo, o amor de si, que se desenvolve se transformando em piedade e amor pelo outro.

O homem é um ser sociável por natureza graças a sentimentos inatos relativos à sua espécie. É a consciência que impulsiona todo o sistema moral formado pela relação entre o homem e seus semelhantes. Mas não devemos esquecer que o princípio da consciência depende sempre da razão.

“Se as primeiras luzes do juízo nos ofuscam e confundem a princípio os objetos em nossa vista, esperemos que nossos débeis olhos tornem a abrir-se e se restabeleçam, e logo voltaremos a ver esses mesmos objetos à luz da razão, tais como a princípio a natureza no-los mostrava; ou melhor, sejamos mais simples e menos vaidosos; limitemo-nos aos primeiros sentimentos que encontramos em nós mesmos, já que é sempre a eles que o estudo nos leva quando não nos desorientou”²⁹.

Rousseau prega que o homem deve sempre se limitar aos primeiros sentimentos que encontra em si. E faz esta afirmação não somente no que diz respeito ao conhecimento ou à verdade acerca das coisas, mas também, e sobretudo, no que diz respeito às ações humanas e à moral. Somente quando segue esta regra traçada por seu coração o adolescente encontra o verdadeiro interesse em fazer o bem e em ser bom, em cumprir seu dever e levar em seu coração a virtude.

A pureza moral pode ser tirada do bom uso das faculdades presentes no homem. Segundo Rousseau, o meio para se alcançar este bom uso é sempre claro para aquele que segue a natureza e escuta sua voz interior, ou consciência. Através do espetáculo da natureza e da voz interior, tudo foi dito aos olhos, à consciência e ao julgamento dos homens.

²⁹ *Émile*. p. 393 / 600.

Rousseau afirma, na *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, que esta voz interior teria sido colocada no coração do homem por Deus. Este deveria então escutar e seguir o que ele disse a seu coração, pois nele está escrito tudo aquilo que Deus quer que o homem faça. Exercer a razão, cultivá-la e usar bem as faculdades presentes no homem - que Deus dá - leva-o naturalmente a conhecer este Deus, amá-lo, amar suas obras, querer o bem que ele quer e preencher todos os deveres a serem cumpridos na terra, impostos por ele. Assim, o culto essencial a Deus se resume ao culto do coração, na medida em que, seguindo somente as luzes da razão e aquilo que é dado pela natureza, o homem não é levado além da religião natural.

O homem, segundo ele, possui a consciência para amar o bem, a razão para conhecê-lo e a liberdade para escolhê-lo. No entanto, não basta que este bem exista e seja apontado pelo coração. É preciso ainda que o homem o reconheça e siga, tarefa esta nem tão simples quanto parece. Apesar de ele estar presente em todos os corações, poucos conseguem escutá-lo, porque ele é indicado pela linguagem da natureza, e esta, como realça Rousseau, foi totalmente esquecida pelos homens.

Na medida em que o bem é acessível a todo homem e está sempre presente em seu coração - ainda que este não o veja -, ele deve então ser dito naturalmente bom, e nosso autor o afirma com todas as letras. Se ele não segue o caminho indicado pela natureza buscando sempre o bem, este erro é antes um desvio provocado não por sua natureza, mas pela sociedade que o deprava e perverte, levando-o a ignorar sua voz interior, seu coração.

A liberdade, neste quarto livro, se modifica significativamente com relação aos três livros anteriores. Surge aqui uma dificuldade quanto à definição de seu conceito, já que, contrariamente ao que faz com o da liberdade da criança, Rousseau não o delinea com exatidão e clareza. Podemos primeiramente dizer que ela não é mais uma liberdade de

movimento e locomoção, nem uma liberdade em função da independência da criança, já que quando passa para a adolescência ela perde esta independência e se torna mais uma vez dependente.

Rousseau indica que a maior felicidade que o homem pode esperar é o contentamento de si, e para atingi-lo ele é colocado no mundo dotado de liberdade para querer e buscar o que lhe é conveniente - ou o que estima tal - e fugir daquilo que não o é. Mais ainda, através da liberdade ele deve buscar o que é bom e se desviar do mal, agora que já tem conhecimento destas noções.

“O supremo gozo está no contentamento consigo mesmo; é para merecer este contentamento que fomos colocados na terra e dotados de liberdade, que somos tentados pelas paixões e contidos pela consciência”³⁰.

Ele diz ainda que o homem é um ser tão fraco, que a liberdade de que é dotado, assim como a força na criança, não poderia prejudicá-lo. Não é a força do braço mas a moderação do coração que torna o adolescente independente e livre.

Dos sentimentos de amor e ódio nascem as primeiras noções do bem e do mal. Justiça e bondade são, portanto, afeições naturais de uma alma que deve ser esclarecida pela razão, por um progresso ordenado de suas afeições primitivas e não por palavras abstratas elaboradas pelo entendimento. Pela razão - independentemente da consciência - a lei natural não pode ser estabelecida e o direito da natureza não passa de uma quimera, se não estiver fundamentado em uma necessidade natural do coração humano.

Tomando interesse por seu semelhante, ele aprende a pesar e a apreciar suas ações, gostos e prazeres, a dar maior valor ao que pode contribuir para a felicidade dos homens.

³⁰ *Émile*, p. 378 / 587.

Ao ser estendido para os outros seres, o amor de si se transforma em virtude e se enraíza no coração. Assim o amor pelo gênero humano é o amor pela justiça.

Em um coração puro, que não se deixou corromper pelas paixões funestas ou pelo preconceito, a piedade sempre segue a justiça, pois esta é a virtude que mais concorre para o bem comum dos homens. Aos poucos os verdadeiros princípios do justo, todas as relações morais dos seres e as idéias de ordem se gravam em seu entendimento, ele percebe o lugar de cada coisa, assim como o que pode levar ao bem ou ao mal. Neste sentido, a contemplação da ordem cósmica criada por Deus que, para a criança do livro III não era possível, já que ela era incapaz de se emocionar com esta ordem por não poder compreendê-la, aqui se viabiliza.

Vemos que o sentido fundamental da razão nesta fase é o de uma faculdade que permite ao jovem compreender a idéia de ordem, da qual fazem parte regras e leis que ele deve seguir. Somente através da razão ele se torna apto a perceber que o mundo tem uma racionalidade que lhe é em parte acessível. Daí também a importância da razão para a moralidade deste jovem, que somente consegue escutar o *dictamen* de sua consciência quando passa a perceber a ordenação do mundo.

O homem não começa facilmente a pensar mas, quando começa, não pode mais parar. Quem começou a pensar o fará sempre, pois o entendimento, uma vez exercitado à reflexão, não volta ao repouso. As idéias abstratas e puramente intelectuais somente são atingidas através de um progresso lento e gradual, que avança de objeto em objeto, se afastando das coisas corpóreas e sensíveis às quais está tão habituado.

Quando ele começa a se inquietar com estas questões, é sinal de que o progresso de suas luzes lhe permite levar suas buscas para o âmbito do abstrato e do espiritual. É preciso ter estudado muito tempo os corpos para se ter uma verdadeira noção das coisas

relacionadas ao espiritual e suspeitar de que estas existem. Já que os sentidos são os primeiros instrumentos de seu conhecimento, os seres corporais e sensíveis são os únicos dos quais tem imediatamente idéia.

Nesta idade crítica o adolescente tem seu espírito aberto para a certeza, o coração recebe sua forma e seu caráter e é determinado para toda a vida, seja em bem ou em mal. Logo a substância se endurece e as novas impressões sobre este ser já não marcam mais. O corpo já está robusto e forte, a alma ainda lânguida e fraca: o temperamento precede sempre a razão. Desenvolvendo o natural, a sensibilidade nascente é impulsionada; cultivando a razão, ela é regulada.

Tendo passado a infância em toda liberdade, ele começa a ter, na adolescência, uma regra à qual ainda não havia se submetido quando criança: ele se honra em se fazer homem e se submete ao jugo da razão e da consciência nascentes. Seu corpo já formado não precisa mais dos mesmos movimentos e ele começa a parar por ele mesmo, enquanto o seu espírito até então pouco desenvolvido procura se emancipar.

Para ser sensível ao adolescente, a razão deve ser revestida com um corpo (p. 442). Para ser entendida, a linguagem do espírito deve passar pelo coração. Os argumentos são capazes de determinar somente as opiniões e não as ações, eles fazem o homem crer mas não agir. O jovem ainda envolto pelos sentidos só consegue pensar quando a imaginação está presente, a força do raciocínio deve sempre, nesta idade, ser animada por imagens e figuras.

Este adolescente ama e quer ser amado, ele ama os homens e quer lhes agradar. Com relação às mulheres, nesta fase, este sentimento se torna cada vez mais forte. Sua idade, seus hábitos, projetos, tudo nele começa a concorrer para este desejo. Ele tem para com as mulheres um zelo verdadeiro e tenro, imposto não somente por sua natureza, como também

pela sociedade cujos hábitos e costumes já começa conhecer e seguir. Este se comove e é afetado principalmente pela linguagem do amor. Ele é exato em atenção a todos, segundo a ordem da natureza mas também segundo a ordem da sociedade.

No coração honesto surge naturalmente o aprendizado do uso do mundo, pois este lhe apresenta suas primeiras leis. As idéias mais salutares e realmente úteis são as primeiras a serem conhecidas e são elas que fazem os verdadeiros vínculos da sociedade, a esfera dos conhecimentos deste adolescente não passando da esfera daquilo que lhe é aproveitável.

Ele ama os homens por serem seus semelhantes. No início da adolescência estudava-os na história para aprender acerca de suas paixões, agora estuda-os no mundo para aprender acerca de seus hábitos. Somente então consegue refletir acerca daquilo que afaga ou choca o coração humano, que já começa a conhecer.

Neste momento ele passa a filosofar acerca dos princípios do gosto – faculdade de julgar o que agrada ou desagrade ao maior número -, estudo que, nesta idade, pode ser-lhe conveniente. Não se trata mais, aqui, daquilo que ele ama por ser útil, o gosto se exerce sobre as coisas indiferentes ou com um interesse no que diz respeito à diversão. Ele não se relaciona com as suas necessidades, já que para estas os apetites são suficientes. O gosto, segundo Rousseau, é natural aos homens, mas se desenvolve diferentemente de acordo com o contexto, e ele o define enquanto “arte de se conhecer nas pequenas coisas”.

Nesta fase vemos se desenvolver plenamente a razão e o coração que, no primeiro nascimento, não se diferenciavam da esfera do instintivo. A razão deixa, pois, de ser razão sensitiva e se torna capacidade de apreensão de uma ordem do mundo, assim como faculdade de reconhecer as regras e leis que regem esta ordem e que devem ser seguidas pelo homem. O coração, por sua vez, deixa de ser um amor de si, cuja função é a

conservação, se mostrando como sentimento de piedade e de amizade. Mas ele é sobretudo um sentimento moral ausente na criança, ou seja, consciência.

B. Da quinta idade.

O desenvolvimento e plenitude da razão e do coração se dão, como vimos acima, no livro IV. No livro V, Rousseau aborda, então, a aplicação de ambos os conceitos na entrada do jovem para a sociedade.

Na segunda fase do segundo nascimento - livro V -, depois de viver para a moralidade, o adolescente se transforma em um jovem que passa a ter como lei que rege o mundo a civilidade. Depois de se considerar por suas relações físicas com os outros seres e por suas relações morais com os outros homens, chega, enfim, o momento em que o jovem se considera por suas relações civis com seus concidadãos.

À medida que ele passa pela amizade, pela piedade, descobre a existência de Deus e utiliza a abertura de seu ser para se fixar nas coisas morais, o objeto sexual antes ausente e desconhecido se delinea e se precisa pouco a pouco. O homem é, neste momento, social, mas ainda não está socializado. Se o desejo sem objeto humanizou o homem, é preciso agora o objeto dos seus desejos para que ele se socialize.

A sociedade faz com que o homem sofra um desvio com relação à natureza, pois o desejo sexual, que é natural e quer ser satisfeito imediatamente, é desviado de seu objeto pela sociedade. O encontro entre o homem e a mulher que, no estado natural, se daria imediatamente após o surgimento do desejo, em sociedade passa por um longo desvio que se dá via amizade, piedade, religião e casamento, para somente em seguida ser alcançado. Este afastamento da natureza que, no final, chega onde esta devia chegar, constitui a própria sociedade.

Ao passar pelo surgimento das paixões, do coração e da razão, se consegue desenvolvê-los segundo a sua natureza e se tornar um ser bom e moral, deve, nesta fase, constituir uma família e se tornar um cidadão.

“Ao aspirar à condição de marido e de pai, refletiste bem nos deveres que isso implica? Ao te tornares chefe de família, tornar-te-ás membro do Estado. E o que é ser homem de Estado? Tu o sabes? Estudaste os teus deveres de homem, mas conheces os deveres do cidadão? Sabes o que seja o governo, leis, pátria? Sabes a que custo te é permitido viver e por quem deves morrer? Acreditas ter aprendido tudo e nada sabes ainda. Antes de assumires um lugar na ordem civil, aprende a conhecê-la e a saber o lugar que te convém”³¹.

Assim como ocorrido com o desejo sexual, no que diz respeito ao casamento, Rousseau faz com que aconteça novamente um desvio e um retardamento, ancorados, desta vez, na razão. Ou seja, assim como o adolescente não pôde se deixar guiar unicamente por seu instinto para satisfazer o desejo sexual que surgia, descobrindo por meio do adiamento as relações com o outro, a moralidade; agora, também, o jovem não pode se deixar guiar unicamente por seus instintos e sentimentos e se casar.

Sua razão deve exercer aqui um papel regulador sobre o instinto, mas também sobre o sentimento que já está presente, fazendo com que, através do adiamento do casamento, o jovem descubra a civilidade. Podemos dizer, então, que este é um momento fundamental para o exercício diretor da razão no jovem, que, na fase anterior, era menos ativa e tinha por função antes fazer com que ele conhecesse a ordem das coisas, suas regras e, sobretudo, suas leis.

Vemos que o adiamento, ou o não preenchimento imediato do instinto favorece não somente a sociabilidade no homem, como, também, a sua civilidade. Rousseau trabalha

³¹ *Émile*. p. 632 / 823.

com dois adiamentos do instinto ao longo do *Émile*. O primeiro se dá no livro IV com relação ao desejo sexual no adolescente e possibilita o surgimento da razão e do sentimento, que, por sua vez, possibilitam a sociabilidade. O segundo, no livro V, faz com que o jovem alcance a civilidade. Seria cabível, então, pensar que o adiamento do instinto acontece, na verdade, por ser natural ao homem social, já que não é desnaturação. Neste sentido, poderíamos pensar que a sociabilidade e a civilidade que surgem de um desvio do instinto são, por isto mesmo, uma forma de instinto.

Esta transformação que ocorre no transcender da natureza e que quebra o instinto evitando sua marcha natural, responsável pelo segundo nascimento do homem, é o grande possibilitador da passagem da criança e do homem selvagem para o homem social e civil. É esta ruptura enquanto desvio e adiamento que permite e favorece o desenvolvimento, no homem, de faculdades fundamentais para o alcance da plenitude de sua natureza, que são coração, razão, sociabilidade e civilidade.

Chega, enfim, o momento do amor, que toma o lugar do puro instinto e se instala no coração da sociedade e do homem social. Junto com ele o casamento, um passo a mais em direção à sociabilidade. Apesar de aproximar ainda mais o homem da sociedade, o amor e o casamento ainda não são suficientes para uma socialização plena. Falta ainda um último passo a ser dado, e este consiste no respeito às leis, na capacidade de afirmar um contrato e no engajamento voluntário ao respeito a estas leis.

*"O homem não saberia entrar na ordem social se não fosse capaz de se submeter de antemão à ordem que determinará seu bem"*³².

³² Vargas. Tradução do original: "L'homme ne saurait entrer dans l'ordre social s'il n'est capable de se soumettre à l'avance à l'ordre qui déterminera son bien", 1995. p. 146.

Percebemos que a piedade não é suficiente e que, para entrar na ordem social, o homem deve abdicar de sua liberdade natural para usufruir de uma liberdade maior, que determina seu interesse do ponto de vista da "razão, da ordem e da sociedade". Para ser verdadeiramente social, o homem deve aceitar espontaneamente um contrato que aliena sua liberdade em nome de um interesse geral, abandonando livremente o estado de natureza para abraçar o estado civil.

Por fim chega o tempo para o gosto, que dá o passo final para a socialização humana. Este, que não faz parte dos instintos e apetites naturais do homem, é do âmbito do supérfluo e não tem relação com o útil que comandava os instintos e apetites, só pode surgir com a entrada em sociedade e com a moralidade. Não obstante não fazer parte de seus elementos naturais, ele não desnatura ou corrompe o homem, desde que exclua o luxo e a moda que são totalmente contrários à natureza.

"Para chegar a este ponto foi preciso que a necessidade sexual se transformasse em espera complexa e dispusesse o homem a compreender Deus e a aceitar uma liberdade maior que sua liberdade: a lei social"³³.

Rousseau confere, pois, à razão uma nova função, ou seja, o controle do instinto e das paixões, no que ele se aproxima, de certa forma, de uma moral estóica, e neste âmbito se dá a liberdade mais completa que o homem possa alcançar. Ela se mostra dependente desta razão controladora na medida em que acontece na capacidade de escolha que o homem passa a ter contra as paixões mas, também, contra as opiniões. No entanto, nos parece que a liberdade não se liga unicamente à razão em detrimento da esfera do sentimento, pois ela é justamente o seguir a voz da consciência e da razão em oposição ao instinto, paixões ou opiniões.

O homem virtuoso é, então, aquele que consegue superar suas afeições, seguindo a razão e a consciência, fazendo seu dever e se mantendo de acordo com a ordem. Somente este consegue, de acordo com Rousseau, ser verdadeiramente livre, pois, para sê-lo efetivamente, o jovem deve aprender a ser seu próprio mestre.

Por outro lado, Rousseau também afirma que ele deve ceder à necessidade quando quer que ela venha, deixando-se levar sem contrariedade, sem combatê-la e sem se apegar a nada. O jovem deve conhecer as cadeias das necessidades, não as da opinião.

As leis eternas da natureza e da ordem existem e o sábio as percebe e compreende como leis positivas, que se encontram escritas no fundo de seu coração pela consciência e pela razão. Para ser livre, é delas que este jovem deve tornar-se escravo, pois somente se encontra em verdadeira servidão aquele que se afasta do bem, fazendo o mal. A liberdade está no coração do homem livre.

As leis que o jovem conhece nesta idade lhe dão coragem para ser justo, o tornam livre e lhe ensinam não somente a reinar sobre si mesmo, mas, também, a se combater e a se vencer, sacrificando seu interesse pelo interesse comum. O controle das paixões se dá, então, não porque o homem tem o coração corrompido, mas em função da nova situação em que se encontra: o dever de olhar, agora, também para o interesse comum e não somente para o que seu instinto lhe indica como sendo melhor para sua conservação e bem estar.

Rousseau faz ainda, no livro V, uma certa distribuição sexual das esferas da razão e do coração entre o homem e a mulher. Ele afirma que a união de ambos é necessária para a formação da sociedade moral.

³³ Vargas. Tradução do original: “Pour en arriver là, il aura fallu que le besoin se transforme en attente complexe et dispose l’homme à comprendre Dieu et à accepter une liberté plus grande que sa liberté: la loi sociale”, 1995. p. 154.

*“Desta sociedade resulta uma pessoa moral cujo olho é a mulher e cujo braço é o homem, mas com uma tal dependência entre uma e outro que é com o homem que a mulher aprende o que deve ver e é com a mulher que o homem aprende o que deve fazer”*³⁴.

No entanto, estaríamos equivocados se acreditássemos que, através desta repartição, Rousseau confere a esfera da razão ao homem, privando a mulher desta faculdade, e confere a esfera do coração à mulher, negando-a totalmente ao homem. Ainda que a razão, sobretudo a razão metafísica, esteja presente com maior força e extensão no homem, ela não pode ser dita ausente na mulher. Também não podemos afirmar a ausência da esfera do coração no homem, ainda que esta se dê com mais força no caso da mulher. Apesar de encontrarmos diferenças no que diz respeito a seu peso ou valor, devemos dizer que razão e coração estão presentes tanto nos homens, como vimos ao longo de todo o *Émile*, quanto nas mulheres.

*“Até a idade em que a razão se esclarece e o sentimento nascente faz com que a consciência fale, o que é bom ou mau para as meninas é o que as pessoas que as rodeiam decidiram que o é”*³⁵.

A razão presente no homem e na mulher, segundo Rousseau, não parece ser exatamente a mesma. O homem, a partir do segundo nascimento, se vê provido de uma razão metafísica capaz de lhe fazer compreender a ordem do mundo, assim como remontar aos princípios das coisas. Já a razão da mulher não lhe permite traçar tal caminho, é antes uma razão prática, que lhe oferece um “espírito dos pormenores”.

³⁴ *Émile*. p. 521 / 720.

³⁵ *Émile*. p. 531 / 730.

“A razão das mulheres é uma razão prática, que faz com que elas encontrem muito habilmente os meios de alcançar um fim conhecido, mas que não as faz descobrir esse fim”³⁶.

Temos, então, por um lado, o homem, cujo guia deve ser sempre a consciência sob o auspício da razão. Por outro lado, a mulher possui por guia o sentimento interior, ou seja, a consciência, mas que deve também, diferentemente do homem, ouvir a autoridade da opinião, às quais se acrescenta ainda um terceiro guia que rege os dois primeiros, isto é, a razão.

“É, pois, importante para elas cultivar uma faculdade que sirva de árbitro entre os dois guias, que não deixe a consciência perder-se e que conserte os erros do preconceito. Tal faculdade é a razão”³⁷.

³⁶ *Émile*. p. 521 / 720.

³⁷ *Émile*. p. 532 / 730.

Capítulo II - Da moral de Rousseau

“Eu estava em busca de uma solução que a razão não pode dar, o problema não sendo de seu domínio. Somente a vida estava em medida de me fornecer uma resposta, e isto graças a meu conhecimento do bem e do mal. E este conhecimento eu não o adquiri, eu não saberia onde tomar esta resposta, ela me foi dada como todo o resto. O raciocínio por acaso teria me demonstrado que eu devo amar meu próximo ao invés de estrangulá-lo? Se, quando me ensinaram isto em minha infância, eu acreditei facilmente, é porque eu já o sabia. O ensino da razão é a luta pela existência, partindo da lei que exige que qualquer obstáculo para o cumprimento de meus desejos seja esmagado. A dedução é lógica. Mas a razão não pode prescrever amar seu próximo, pois este preceito não é racional” (Tolstoi, Ana Karenina)

Introdução

Vimos, no capítulo anterior, que os elementos essenciais para se pensar a moral de Rousseau estão no livro IV. Antes de nos voltarmos para a *Profession de foi*, passagem talvez mais conhecida do *Émile*, na qual a questão da moral é discutida com maior vigor por nosso autor, acreditamos ser importante apontarmos para alguns elementos essenciais para a construção desta moral, tais como a descoberta que o homem faz do outro, e sua conseqüente humanização. Para isso, recorreremos a alguns comentadores, que retrataram bem a importância da abertura que ocorre no homem na fase explicitada pelo capítulo IV.

Ao dar início ao capítulo *Entre sexe et femme, Dieu et la loi* de sua obra *Introduction à l'Émile de Jean-Jacques Rousseau*, que aborda o livro IV do *Émile*, Vargas chama atenção para a entrada do homem em sociedade. Ela ocorre graças ao despertar sexual e por esta razão é natural. Mas a socialização, apesar de natural, mostra um "desvio" no que diz respeito à natureza original já que, no selvagem, a sexualidade não leva a socialização alguma. Acompanhando o desenvolvimento do capítulo, podemos perceber a passagem do instinto sexual - que no selvagem era satisfeito imediatamente sem gerar laços sociais - para o amor, da solidão para a comunidade.

Ele ressalta a inversão de valores de Rousseau em relação aos antigos, ou seja, não é a família que forma a sociedade, mas ela só pode existir uma vez que a sociedade esteja estabelecida, sendo, então, através da sociedade que o puro instinto sexual dos homens se transforma neste sentimento mais complexo que é o amor.

Esta transformação, como ressalta o autor, tem seu primeiro momento - que pode ser chamado de humanização do homem - em um reconhecimento da espécie humana por parte do homem, que a princípio ainda não o faz entrar para a sociedade, mas permite o surgimento da piedade, da amizade e do reconhecimento.

"O despertar sexual está claramente identificado com o despertar da humanidade no homem"¹.

Como já tivemos ocasião de observar, o reconhecimento de seus semelhantes por parte do homem e sua conseqüente entrada na sociedade se dão graças ao despertar sexual, desde que esteja acompanhado pela ausência do objeto do desejo sexual.

"No começo da adolescência, este instinto novo é uma força, uma exigência sem conteúdo; esta força que vai sem saber onde ela vai deve perder seu objeto (a mulher)

¹ Vargas. Tradução do original: "L'éveil sexuel est clairement identifié à l'éveil de l'humanité en l'homme", 1995. p. 117.

para construir um novo mundo (a humanidade, a sociedade) que lhe restituirá seu objeto, transformado em objeto moral (o amor, o casamento)”².

Tendo sua capacidade de recepção ampliada e esperando por um objeto que ainda não pode alcançar, o homem recebe "sementes de humanidade" que são a piedade (em uma forma mais elaborada que no selvagem), a amizade e a gratidão. No entanto, a espera por este objeto não seria capaz, por si só, de desenvolver estas sementes de humanidade, porque é o amor de si o responsável pelo desenvolvimento dos sentimentos que leva o homem à socialização e ao amor.

O amor, apesar de decorrer do amor de si, não pode ser dito somente uma transformação daquele, porque ele possui tanto uma parte natural - decorrente do amor de si - ligada à busca de felicidade e conservação, como uma parte contrária à natureza, que serve como freio e regra para as inclinações naturais. No entanto, parece-nos que esta oposição racional ou moral aos interesses não pode ser dita contrária à natureza, já que Rousseau não aponta para ela como ruptura, mas como um elemento pertencente à natureza humana.

A natureza humana do estado selvagem possibilita a realização de uma segunda natureza, que se dá através da socialização do homem. E Rousseau se contrapõe a seus contemporâneos, resgatando o social a partir do não social. O desejo sexual e o amor de si criam um mecanismo que tira o homem da solidão e possibilita sua abertura para o mundo social, abertura esta cujo primeiro momento se dá na piedade em sua forma mais complexa e na amizade.

² Vargas. Tradução do original: "Au commencement de l'adolescence, cet instinct nouveau est une force, une exigence sans contenu; cette force qui va sans savoir où elle va doit rater son objet (la femme) pour bâtir un nouveau monde (l'humanité, la société) qui lui restituera son objet, transformé en objet moral (l'amour, le mariage)", 1995. p. 117.

"Com a amizade, a ordem do humano pode avançar, a solidão primeira do homem pertence ao passado, e os 'sentimentos relativos' vão fermentar"³.

A piedade abre o indivíduo ao social, faz com que cada um construa uma ligação com seus semelhantes e, ainda assim, é natural por ter sua raiz no amor de si. Piedade e amor de si não somente são compatíveis - já que ela tem seu fundamento no amor de si, do qual é uma modificação -, como, também, complementares. Vargas (1995) acrescenta ainda uma terceira semente da socialização além da amizade e da piedade, o reconhecimento, que possibilita o laço entre os homens através da gratidão.

"Apegado à humanidade pela amizade, a piedade e a gratidão, o 'prémoureur' está no limiar da sociedade"⁴.

O artigo *Sensibilidade e sociabilidade em Jean-Jacques Rousseau*, de Cláudio Reis, ressalta a questão acerca do vínculo entre sociabilidade e maldade. O autor se pergunta se haveria ou não uma ligação necessária entre ambas, já que em vários momentos podemos perceber uma crítica muito séria feita com relação à sociedade e suas demais esferas. Se sociabilidade implicasse necessariamente maldade, ela não seria compatível com a natureza humana, que é sempre boa.

Ele demonstra então que a sociabilidade, apesar de parecer ligada à maldade em um primeiro momento, é, antes, natural e boa. No *Émile* podemos perceber nitidamente que a sociabilidade é natural e, mais ainda, necessária para que se atinja a perfectibilidade humana. A própria moral, como aponta Reis (2000), não poderia existir na ausência da sociabilidade, ou sequer na presença de uma sociabilidade funesta e anti-natural.

³ Vargas. Tradução do original: "Avec l'amitié, l'ordre de l'humain peut s'avancer, la solitude première de l'homme appartient au passé, et les 'sentiments relatifs' vont fermenter", 1995. p. 122.

⁴ Vargas. Tradução do original: "Attaché à l'humanité par l'amitié, la pitié et la gratitude, le prémoureur est au seuil de la société", 1995. p. 126.

Para demonstrar sua hipótese de uma sociabilidade natural e benéfica, ele retoma o momento em que o homem sofre uma abertura, se voltando para o mundo e para os outros homens. No segundo *Discours*, Rousseau sugere a possibilidade de o homem viver isolado. Ora, uma vida isolada não faria deste homem mais que um animal seguindo seus instintos.

Trabalhando então com o viés em que o homem se torna sociável, apontado como o melhor, Cláudio Reis (2000) refaz o percurso do autor, buscando as indicações do primeiro movimento de união entre os homens, e aponta como causa da primeira ligação as necessidades humanas, sobretudo o amor de si.

*“O homem não basta a si mesmo, possui necessidades, que o põem na obrigação de buscar sua sobrevivência fora de si mesmo - junto às coisas ou junto a seus semelhantes. O impulso para essa busca fora de si é dado fundamentalmente pelo amor de si.”*⁵.

Ele apresenta então uma hipótese trabalhada ao longo de seu texto, segundo a qual a “situação em que se manifesta a piedade reúne condições ideais de sociabilidade”. Uma noção mais complexa de piedade exige uma identificação do ser que a sente com o ser que a provoca. A presença da imaginação permite, como bem coloca o autor, o surgimento da consciência de si e do outro, que por sua vez cria uma distância que possibilita a sociabilidade.

Neste sentido, a piedade se dá como “freio instintivo da atividade do amor de si” no segundo *Discours*, se torna uma “afeição social” no *Essai*, e é, finalmente, “a marca da sensibilidade na ligação entre os indivíduos” no *Émile*.

Cláudio Reis (2000) procura então verificar se a necessidade seria responsável pela união e pela sociabilidade dos homens. As necessidades puramente físicas do homem

⁵ Reis, 2000. p. 48.

natural, ou selvagem, não seriam suficientes para torná-lo sociável, pois poderiam gerar, no máximo, uma união passageira, que duraria até a satisfação da necessidade em questão.

Também as necessidade mais complexas e os desejos mais supérfluos não poderiam criar uma união mais duradoura, poderiam no máximo, assim como a necessidade do selvagem, gerar uma união “pouco durável e instável” (Reis, 2000. p. 61). Podemos dizer então que a necessidade ou o desejo não pode ser a base para “o laço social”. Ou seja, “essa lei da necessidade funda uma dependência forte, mas totalmente desprovida de moralidade - e, mais ainda, incapaz de fundar um laço estável e duradouro” (Reis, 2000. p. 62).

Ele faz um questionamento semelhante quanto ao papel da utilidade, e conclui que, apesar de aproximar mais os homens de uma união estável, a utilidade como fundamento da esfera social permitiria somente o surgimento de uma sociedade perversa, cujo laço social degradado Rousseau certamente não levaria em conta.

Cláudio Reis (2000) lembra então que é nas paixões - entendidas como “necessidades morais” - que Rousseau busca fundamentar o vínculo social. Esta idéia está clara no *Essai sur l'origine des langues*, no qual Rousseau explicita que a linguagem nasce de uma necessidade moral. Ele faz, no entanto, um adendo para explicitar que estas necessidades morais não são possíveis unicamente pelo viés do amor de si que, por ser natural, não cria o mesmo vínculo do amor-próprio, que é relativo.

“Pensai que tão logo o amor-próprio se desenvolve, o eu relativo entra em jogo constantemente e nunca o jovem observa os outros sem se voltar para si mesmo e comparar-se com eles”⁶.

⁶ *Émile*. p. 321 / 534.

O amor-próprio, segundo Cláudio Reis (2000), permite uma existência moral entre os indivíduos, permite a criação de um “espaço entre os indivíduos onde a maneira como cada um posiciona-se é essencial”.

“Não se deve confundir o amor próprio com o amor de si mesmo; são duas paixões bastante diferentes tanto pela sua natureza quanto pelos seus efeitos. O amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a velar pela própria conservação e que, no homem dirigido pela razão e pela piedade, produz a humanidade e a virtude. O amor próprio não passa de um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que mutuamente se causam e que constitui a verdadeira fonte da honra. Uma vez isto entendido, afirmo que, no nosso estado primitivo, no verdadeiro estado de natureza, o amor próprio não existe, pois cada homem em especial, olhando-se a si mesmo como o único espectador que o observa, como único ser no universo que toma interesse por si, como único juiz de seu próprio mérito, torna-se impossível que um sentimento, que vai buscar sua fonte em comparações que ele não tem capacidade de fazer, possa germinar em sua alma”⁷.

Apesar de ser citado por Rousseau como o princípio que transforma o ser “bom e saudável” em “mau, corrompido e fictício”, o amor-próprio é, por outro lado, apontado como o fator que permite o acréscimo da dimensão pública à esfera do puramente individual.

“É o sentimento do amor-próprio, enfim, entendido como essa sensibilidade do indivíduo à maneira como é representado pelos demais, que dá sustentação à estrutura básica da situação moral e social. De fato, o fundamento da situação moral é um processo de reconhecimento: é preciso que o indivíduo, em primeiro lugar, reconheça o outro como seu semelhante, e não se ponha em sua presença como se poria na de autómatos ou de animais de outra espécie. [...] o amor próprio ele mesmo é o interesse

⁷ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. Versão brasileira p. 306 Edição Pléiade O.C. vol. III, nota XV, p. 219. Utilizaremos para as citações referentes à obra *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* a tradução brasileira e indicaremos em seguida sua correspondência na versão original da Edição Pléiade.

*que cada indivíduo tem em sua existência como ser moral, ou, como se poderia dizer em alguns contextos, seu interesse em ser reconhecido como uma pessoa*⁸.

O amor-próprio tem o poder de abrir uma nova esfera para a piedade, que deixa de ser puramente espontânea e instintiva para se tornar moral e dar lugar aos laços sociais. O sentimento da existência, segundo Cláudio Reis (2000), é intensificado pela sociabilidade “verdadeira e saudável”, que se caracteriza por uma expansão benéfica que, ao invés de isolar os indivíduos, une-os.

*“Estendamos o amor-próprio aos outros seres; transformá-lo-emos em virtude, e não existe coração de homem em que essa virtude não tenha raiz. Quanto menos o objeto de nossas atenções depender imediatamente de nós mesmos, menos a ilusão do interesse particular deverá ser temida; quanto mais generalizarmos esse interesse, mais ele se tornará equitativo, e o amor ao gênero humano em nós será o amor à justiça”*⁹.

A expansão ressaltada acima pode ser dita um efeito do amor de si e, mais fundamentalmente, da piedade - que surge a partir deste -, e é essencial para a ocorrência de qualquer forma de moralidade mas também de sociabilidade.

*“A verdadeira piedade, por sua vez, estabelece-se no terreno da identidade de natureza. Dela é parte integrante o processo de reconhecimento do outro como seu semelhante e, no limite, como seu igual, processo que dota ambos os envolvidos de uma existência moral um para o outro”*¹⁰.

1. Da religião e da moralidade na Profession de foi.

Após termos acompanhado a narrativa feita por Rousseau do desenvolvimento do ser humano no capítulo I, retomaremos a questão da razão e do coração a partir de um outro ângulo: o de sua exposição mais sistemática na passagem da *Profession de foi*.

⁸ Reis, 2000. p. 72.

⁹ *Émile*. p. 335 / 547.

¹⁰ Reis, 2000. p. 77.

Abordaremos aqui a concepção de homem nitidamente dualista da antropologia do autor de *Émile* e o caráter de sua moral, ou seja, o papel desempenhado pela razão e pelo coração na ética de Rousseau.

Trataremos também, neste capítulo, das abordagens mais comumente feitas pelos comentadores, no que diz respeito à sua filosofia moral. Serão focalizados, por um lado, aqueles que vêem uma moral mais estritamente ligada à esfera da razão, portanto racional; e, noutra perspectiva, aqueles que, ao contrário, privilegiam elementos pertencentes ao coração, ou seja, uma moral do sentimento. A partir desta abordagem mais cuidadosa, procuraremos indicar qual a perspectiva e também que autores, em nossa opinião, se aproximam mais dos apontamentos feitos por Rousseau no próprio *Émile*.

Antes de entrarmos na discussão razão/coração propriamente dita na *Profession de foi*, seria interessante nos voltarmos um pouco para questões fundamentais para a moral apontadas no texto, e para o diálogo que Rousseau instaura com Descartes. Em seu artigo *Ce que le vicaire doit à Descartes*, Gouhier retoma a contraposição entre Descartes e Rousseau exposta no artigo de fé no *Émile*, lembrando que Descartes propõe a dúvida como meio que a razão utiliza para alcançar a “verificação da verdade”, chegando por este caminho ao reconhecimento de uma “falência na ordem do saber”. Rousseau, por sua vez, percorrendo um outro caminho, retoma a dúvida, mas, agora, para conseguir explicitar uma falência em outra esfera, ou seja, na moral. Gouhier (1959) aponta então para uma percepção de crise diferente nos dois autores, já que um explicita a crise da razão, enquanto o outro traz à tona uma crise essencialmente moral e religiosa.

No texto citado, Gouhier afirma que:

“A dúvida do vigário é imposta a seu pensamento e imposta pela vida: as decepções da existência, a hipocrisia dos homens, os preconceitos sociais o jogaram em uma incredulidade”¹¹.

Poderíamos dizer, resumindo os apontamentos feitos por Gouhier (1959) sobre a distinção entre os dois autores quanto ao alcance da dúvida, que a “cartesiana diz respeito a julgamentos de existência”, e a de Rousseau se relaciona com os “julgamentos de valor”. Podemos perceber que as perguntas que fariam sentido para Descartes acerca do mundo ou das coisas não exercem nenhum interesse para o vigário, já que ele não busca resposta para interrogações simplesmente teóricas, mas quer encontrar as “verdades cujo conhecimento deve guiar sua vida”.

Gouhier (1959) observa ainda que Rousseau propõe, através de suas "meditações metafísicas" o estabelecimento de algumas verdades, mas, contrariamente a Descartes, restringe as buscas da filosofia àquilo que realmente importa saber e a limita a oferecer "as luzes necessárias à vida para a felicidade natural do homem". Através do cogito sensível ele rejeita um projeto de domínio e posse da natureza, para buscar um outro, cuja finalidade está na busca da felicidade segundo o destino natural, substituindo a filosofia racional ávida de conhecimentos ilimitados por uma filosofia do sentimento "enraizada nos limites do humano".

Há também uma sensível diferença no que diz respeito à verdade abordada por cada um destes autores. Se Descartes busca uma verdade como “evidência e propriedade da coisa vista”, uma “evidência perfeitamente objetiva” e, portanto, não um “estado do sujeito que vê”, Rousseau, sem deixar de lado o sujeito com o qual a verdade se relaciona e a

¹¹ Gouhier. Tradução do original: “Le doute du vicaire est imposé à sa pensée et imposé par la vie: les déceptions de l’existence, l’hyprocrisie des hommes, les préjugés sociaux l’ont jeté dans une incrédulité”, 1959. p. 142.

quem ela interessa, trabalha no sentido de buscar uma verdade cuja função seria um guia para a vida prática e para a moralidade. Ele quer encontrar uma evidência que possa “desencadear uma boa ação” e “esclarecer a razão” acompanhada de um coração saudável.

*“Trata-se bem ainda de ver claro, mas na vida, e o sujeito que vive é esse indivíduo que leva um nome e um sobrenome. [...] A regra cartesiana prescreve um comportamento tal que a evidência aparece quando o sujeito histórico desaparece. Pelo contrário, a regra do Vigário tem em vista menos a evidência que a certeza, pois trata-se, desta vez, da certeza do sujeito histórico, engajado no drama de sua existência”*¹².

Percebemos aqui um Rousseau que faz uso tanto do discurso racional, cuja meta é refutar os argumentos dos adversários, quanto de um discurso do sentimento que fundamenta dogmas a serem estabelecidos acima das referências filosóficas e argumentos. O critério de verdade adotado por ele é uma certeza irrefutável sentida pelo coração, que passa a ser o agente da filosofia, no lugar da razão ou da experiência.

*“A filosofia se exerce entre as coisas das quais o homem é a medida (as que lhe interessam) e o coração diz seu grau de verdade: elas são evidentes quando ele as percebe como irresistíveis, e verdadeiras quando ele as concebe em consequência das primeiras”*¹³.

A grande oposição entre Descartes e Rousseau se dá na medida em que este considera inúteis e nocivos os conhecimentos tão apreciados por aquele e se volta com firmeza para os conhecimentos que possuem uma utilidade moral e cotidiana¹⁴. Fica clara também uma diferença entre Rousseau e os filósofos de seu tempo, já que eles se preocupam em

¹² Gouhier. Tradução do original: “Il s’agit bien encore de voir clair, mais dans la vie, et le sujet qui vit est cet individu qui porte un nom et un prénom. [...] La règle cartésienne prescrit un comportement tel que l’évidence paraît quand le sujet historique disparaît. Au contraire, la règle du vicaire vise moins l’évidence que la certitude, parce qu’il s’agit, cette fois, de la certitude du sujet historique, engagé dans le drame de son existence”, 1959. p. 144.

¹³ Vargas. Tradução do original: “La philosophie s’exerce parmi les choses dont l’homme est la mesure (celles qui l’intéressent) et le coeur dit leur degré de certitude: elles sont évidentes quand il les perçoit irrésistibles et vraies quand il les conçoit en conséquence des premières”, 1995. p. 161.

¹⁴ Nisto ele segue o julgamento de Pascal: “Descartes inútil e incerto”. Pascal, *Pensées*, 445, 2000. p. 303.

estabelecer os limites para a filosofia dentro do mundo experimental e mensurável; já Rousseau procura traçar este limite no "interior mesmo do homem", limitando a filosofia à "sinceridade de seu coração" e à "utilidade quotidiana das verdades".

Neste sentido, Rousseau rompe radicalmente com o que poderíamos chamar de "espírito geométrico" de Descartes, de Hobbes e de Espinosa, defendendo a posição de que o homem só poderia ser dito através do "esprit de finesse" de Pascal.

Ele aponta, em seguida, para a proximidade dos dois autores na distinção feita entre julgamento e vontade. A estrutura do julgamento, como ressalta Gouhier, deve ser construída a partir da diferenciação entre um "entendimento que percebe" e uma "vontade que dá o assentimento". Fica clara então em ambos os autores, a importância da problemática do erro, que se produz somente a partir do momento em que o sujeito faz sua intervenção dando ou não um assentimento indicado pela vontade. Enquanto o indivíduo se limita às sensações e às impressões que recebe das coisas, seu assentimento não é dado e ele permanece isento de erros.

Philonenko, em sua obra *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, trabalha a questão da moral em Rousseau abordando fundamentalmente suas *Lettres morales* e também o *Émile*, e começa sua discussão trazendo a afirmação feita por Rousseau no início da segunda *Lettre morale*, segundo a qual o objeto da vida humana seria a felicidade, mas que este objetivo não estaria sendo atingido. Isto leva à afirmação de que a essência humana estaria pervertida e que o homem estaria se desviando de seu caminho.

Viver, para Rousseau, como nos lembra Philonenko (1984), é viver moralmente, já que a moralidade faz parte da natureza humana. Ao se desviar de seu caminho natural, o homem se desvia também de certa forma da moralidade e da felicidade. Rousseau se propõe, então, a um "melhoramento da textura moral da consciência", ou seja, a um

"melhoramento da ética", que implica uma melhora também da felicidade, que se confunde com o melhoramento ético.

Ele despreza, assim, os outros conhecimentos, em geral, e se limita ao estudo do homem, um dos poucos, segundo ele, que teria algum interesse. Percebemos aqui uma retomada da questão da sabedoria do homem que se limita às coisas que possam ser úteis e que abandona toda e qualquer especulação que não possa trazer vantagem para sua vida presente, para sua moralidade e felicidade.

*"No final das contas somente a simples moralidade, que interessa tanto a nosso destino, é um objeto de meditação digna e fundamental"*¹⁵.

Quando buscamos um maior esclarecimento da moral em Rousseau, assim como dos conceitos de razão e coração, uma primeira abordagem da *Profession de foi* pode parecer um tanto quanto problemática, pois quando tomamos o livro IV como um todo, este texto parece um corpo estranho dentro da obra. Rousseau muda aqui sua terminologia, como veremos mais à frente, introduzindo pela primeira vez o dualismo corpo/alma, conceitos até então não trabalhados por ele. Mais ainda, apresenta teses até mesmo contraditórias com as sustentadas nos primeiros livros.

Um exemplo, que diz respeito não tanto à terminologia, ainda que relacionado com ela, mas à colocação de teses contraditórias é o questionamento, por parte dele, da função do corpo. Ao longo do *Émile* Rousseau lhe atribui uma função positiva e de grande importância. Já na *Profession de foi*, o autor parece tomar um caminho oposto e afirma que o corpo deve ser combatido, pois passa a ser extremamente perigoso e prejudicial.

¹⁵ Philonenko. Tradução do original: "Il reste que seule la simple moralité, qui intéresse si fort notre destinée, est un objet de méditation digne et fondamentale", 1984. p. 255.

“O espaço não é tua medida, o universo inteiro não é suficientemente grande para ti; teus sentimentos, teus desejos, tua inquietação, teu próprio orgulho têm um princípio diferente do corpo estreito dentro do qual te sentes acorrentado”¹⁶.

Ora, para darmos conta da problematidade colocada pela *Profession de foi*, devemos ter em mente a já referida polissemia de Rousseau e buscar bem compreendê-la, já que ele mesmo aponta para a não exatidão dos termos empregados ao longo de sua obra. Sobretudo no tocante aos termos mais importantes para nossa pesquisa, que são razão e coração, os conceitos não são unívocos. Em cada contexto, em cada livro do *Émile*, os termos razão e sentimento podem designar experiências diferentes e serem diferentemente valorizados. A *Profession de foi* não foge deste esquema, e aqui, mais do que nos outros livros, devemos estar atentos para sua polissemia, que parece estar mais presente que alhures.

O segundo momento do desenvolvimento humano - ou moralização -, como ressalta Vargas (1995), se dá a partir de uma certa conscientização do homem. Ele se percebe como ser racional, compreende a existência de uma ordem no mundo, descobre a existência de Deus e a consciência moral. Vargas (1995) acrescenta que é a partir da transformação em um ser de "razão, de fé e de dever" que o homem pode alcançar a sociedade.

Para que a natureza percorra um caminho até a sociedade sem exercer uma ruptura brusca e uma desnaturação, é preciso, como realça Vargas (1995), que a sociedade esteja já presente, ainda que potencialmente, na própria natureza. E Rousseau propõe este percurso natural quando traça no *Émile* uma moralidade e uma sociabilidade que fazem parte da natureza humana, graças à consciência, que possibilita sua existência. A voz interior que fala aos homens tem sua origem na natureza e não desnatura o homem.

¹⁶ *Émile*. p. 376 / 585.

Vargas (1995) ressalta que Rousseau apresenta uma tese segundo a qual a existência de Deus, após ser provada pela ordem encontrada na natureza, é demonstrada pela exigência moral. A existência moral do homem, possibilitada por sua consciência - "princípio inato de justiça e de virtude" – deve estabelecer-se com relação à existência de uma ordem divina.

A poucos passos de se integrar totalmente na sociedade, o homem descobre a religião e passa por uma transformação radical. Aqui entra em jogo uma ampla abstração, que possibilita a descoberta de Deus. Como vimos no capítulo anterior, a abstração leva um longo tempo para se manifestar no homem mas, apesar da demora e da dificuldade, ela não deixa de fazer parte de sua natureza, e responde a uma necessidade, já que a natureza só traz ao homem elementos de que ele necessita. O fato de a religião não surgir anteriormente se deve a que esta necessidade se manifesta unicamente com a socialização, e não no estado selvagem, ou na infância.

Rousseau propõe uma descoberta de Deus desprovida de mistérios e de ritos, que se oferece naturalmente ao homem assim que ele desenvolve sua razão e seu coração que, funcionando como regra para a verdade, lhe trazem evidências a serem aceitas.

Retomando o exame dos conhecimentos que a sinceridade do coração afirma serem necessários, Rousseau afirma que a primeira verdade pela qual é tocado diz respeito à percepção da evidência, por parte do eu, de sua própria existência e da existência de sentidos pelos quais o eu é afetado. Apesar das sensações se passarem no sujeito, sua causa lhe é estranha, já que são independentes de sua vontade, o que lhe permite afirmar que os objetos que produzem as sensações são diferentes do eu que as recebe. Ele é então levado a afirmar a existência não só do eu, mas, também, de outros seres, os objetos que exercem as sensações (p. 361).

Os objetos são a matéria, ou seja, os corpos existentes, cujo estado natural, segundo a investigação de Rousseau, seria o repouso. Como o universo está em movimento e não pode fazê-lo por si mesmo, ele julga que, contrariamente ao movimento dos homens e dos animais, que é voluntário, aquele deve ter sido comunicado por uma causa motriz alheia ao corpo que se move. A primeira causa que dá movimento à matéria inerte deve ser uma vontade, já que não pode haver verdadeira ação sem vontade e todo movimento deve ser produzido por um ato voluntário e espontâneo (p. 366).

A causa motriz ou vontade que move o universo e a natureza não pode, como afirma Rousseau, ser conhecida por sua natureza ou essência, mas por seus atos. As leis observadas no universo e na natureza permitem julgar a ordem do mundo, ainda que sua finalidade permaneça desconhecida.

Após retomar algumas teses do mecanismo cartesiano para demonstrar sua teodicéia, Rousseau chega, finalmente, como explicita Gouhier (1959), a defender a presença de uma finalidade na existência do homem, apesar de seu conhecimento ser categoricamente negado ao homem, que não pode alcançar a explicação do funcionamento da ordem na qual tal finalidade está inserida.

“Sou como um homem que visse pela primeira vez um relógio aberto e não deixasse de admirar aquela obra, embora não conhecesse o uso da máquina e não tivesse visto o mostrador. Não sei, diria ele, para que serve o todo, mas vejo que cada peça é feita para as outras; admiro o trabalhador no detalhe da sua obra, e tenho certeza de que todas essas engrenagens só andam assim em harmonia para um fim que me é impossível perceber”¹⁷.

Rousseau apresenta esta idéia com muita clareza na *Profession de foi*. Após haver explicitado, acompanhando Montaigne, a pequenez do homem, criticado sua mania e

¹⁷ Émile, p. 369 / 578.

vontade de ser mais do que pode e querer subir aos céus ao invés de aceitar seu lugar na terra, sua finitude e ignorância, Rousseau se afasta dele, declarando sua crença em uma ordem que, apesar de não acessível ao homem, pode ser sentida em todos os corações e percebida por todo lado através da própria natureza.

O homem, no entanto, percebe que, na ordem do universo, todas as coisas e seres concorrem para o mesmo fim, isto é, a conservação deste todo dentro de um sistema estabelecido. Tal como se apresenta, a ordem indica não somente uma vontade que inicia o movimento dos corpos, mas anuncia sobretudo uma inteligência percebida pelo sentimento interior do homem que organiza toda a ordem do universo e da natureza.

Rousseau chama então a causa motriz, ou seja, o ser que move o universo e ordena todas as coisas, de Deus. E afirma que ele pode ser percebido por toda parte em suas obras, mas também no próprio homem, que o vê e sente, ainda que sua natureza permaneça inacessível a seu espírito (p. 372).

Para chegar a estas teses e concluir a existência de Deus, Rousseau não lança mão, como podemos ver, unicamente da razão ou dedução, mas afirma que admite as verdades que se mostram evidentes na sinceridade do coração, para as quais não se pode recusar o assentimento. Com isto dá um outro valor para a esfera do sentimento, decorrente sem dúvida de sua crença na diferença entre o sentir e julgar.

Para ele, o julgar deve necessariamente ser comparar, e a operação que compara é sempre falível, pois nela o entendimento do homem que julga acrescenta erros à verdade de suas sensações, as quais, sozinhas, estão isentas deles. Partindo então deste pressuposto, nosso autor adere à regra segundo a qual o homem deve sempre se entregar mais ao sentimento que à razão (p. 363).

Após ter deduzido da impressão dos objetos e do sentimento interior as verdades que o homem deve conhecer, e, conforme as luzes naturais, ter remontado às causas primeiras, descobre então a existência de Deus. Partindo desta descoberta, Rousseau esclarece a função da esfera da divindade sobretudo no que diz respeito à moral, pois afirma que é graças a ela que o homem tira das verdades descobertas as máximas para sua conduta e as regras prescritas para o cumprimento do destino do homem.

É por um progresso natural das faculdades e por uma aproximação do destino social do homem que Deus se anuncia, permitindo a moralidade e a sociedade. Este é um Deus do sentimento que fala ao homem através da natureza, isto é, por seu coração "ainda solitário", onde inscreve os sentimentos morais e o apego ao social.

Apesar da natureza ou essência de Deus ser incompreensível aos olhos e à razão dos homens, e Rousseau despreza qualquer busca que diga respeito ao autor de todas as coisas, ele instala no coração dos homens os sentimentos morais necessários para que estes levem uma vida segundo sua natureza, que é, como nunca deixa de lembrar nosso autor, boa. No entanto, os sentimentos dados a partir da descoberta da existência de Deus são na verdade o desenvolvimento de paixões e sentimentos simples que já estavam presentes no homem antes desta descoberta.

Parece então que a religião não faz mais que dar impulso ao desenvolvimento dos sentimentos que bastavam para o homem solitário, transformando-os para que cumpram sua função moral, isto é, social. A religião natural faz parte do movimento ao longo do qual o homem desenvolve suas faculdades e se transforma em um homem dotado de moralidade e sociabilidade. Vargas (1995) ressalta que a *Profession de foi* afirma que o homem é introduzido na vida moral e na sociedade através de Deus.

Philonenko (1984), porém, se afastando de Vargas, que tende a ver a moral de Rousseau como elemento natural, parece destituir essa moral de uma proximidade com a natureza, e aponta para algo além dela. Ele confere um papel mais fundamental à religião, ao afirmar que o pensamento de Rousseau vai da religião à moral, na medida em que o autor aponta para a descoberta de Deus como desencadeadora da moralidade. E vai mais longe, sugerindo que, se a voz da consciência está gravada em todos os corações e não pode ser abafada, isto se deve não a uma naturalização ou humanização desta, mas ao fato de ser uma voz divina. Neste sentido, seu papel só é compreensível na medida em que tomada como a presença de Deus no homem.

"A consciência não é uma voz humana, mas uma voz divina, ti theion en emin. A consciência em Jean-Jacques permanece sempre o inumano no sentido do não humano, para não dizer o sobre-humano"¹⁸.

Segundo ele, Rousseau aponta para o destino dos homens como submissão a esta voz interior que o torna moral, virtuoso, mas também livre e feliz. Com isto, acredita Philonenko (1984), Rousseau estaria realçando a miséria do homem, já que, se tomarmos a consciência por uma voz unicamente divina, o homem só cumpre seu destino se entregando totalmente a Deus - já que não teria em si mesmo o meio para alcançar a plenitude de sua natureza - isto é, se tornando bom, virtuoso, livre e feliz.

Acreditamos que Rousseau estaria, antes, apontando para a grandeza do homem, pois, mesmo se ele depende da descoberta da divindade para desenvolver a moralidade, ele é capaz de descobrir este Deus através de sua razão e de seus sentimentos. Ele tem a possibilidade de, graças a estes, "se elevar acima dos animais" se tornando um ser moral dotado de liberdade e felicidade.

Se a moralidade exige o conhecimento de Deus, o homem é naturalmente capaz de descobrir a ordem divina, já que esta é apreensível à sua razão e a seu sentimento. Daí que não é necessária ao indivíduo nenhuma assistência sobrenatural, e Rousseau se distancia da teologia da graça aproximando-se de uma teologia natural. A consciência está presente universalmente no homem, e o favor divino não é, aqui, necessário, no que ele se distancia de Pascal, autor do qual se aproxima em outros momentos. Poderíamos talvez dizer, então, que Deus ou a religião funcionam antes como um fator que faz despertar a moralidade no homem.

Apesar de estar intimamente ligada à descoberta do divino, não nos parece, no entanto, que esta consciência seja puramente divina e não natural e humana. Tanto é que Rousseau, como cita o próprio Philonenko (1984), afirma que quem segue a consciência segue a natureza e não arrisca se perder. Como não estamos falando aqui de um Deus próximo ao estoicismo que se confunde com a própria natureza, acreditamos, sim, que a consciência esteja antes na esfera do humano.

Ela é humana na medida em que o divino está presente universalmente em todo homem e não por ser fruto de uma graça divina especial (posição de Pascal, por exemplo). Se é preciso um discurso sobre Deus, este discurso é racional, e está dentro do limite da razão. Neste sentido, Rousseau se coloca mais em uma perspectiva da religião natural que da ortodoxia cristã.

A consciência deve ser tomada como instinto ou sentimento moral que deve seu desencadeamento, isto sim, a uma apreensão da divindade - tanto é que não se desenvolve no selvagem, que não faz esta descoberta e portanto não faz a passagem para a moralidade.

¹⁸ Philonenko. Tradução do original: "La conscience n'est pas une voix humaine, mais une voix divine, ti theion en emin. La conscience chez Jean-Jacques demeure toujours l'inhumain au sens du non-humain, pour

Enquanto elemento natural ao homem ela teria, a nosso ver, esta invencibilidade e o poder de não se apagar do coração dos homens, ainda que quase esquecida pelos corrompidos. Da mesma forma, acreditamos poder encontrar nela uma função que implica o puramente humano, na medida em que é um sentimento que orienta o homem em sua vida moral e virtuosa, indicando-lhe o melhor caminho a seguir.

As idéias adquiridas, segundo Rousseau, devem ser diferenciadas dos sentimentos naturais, porque o homem sente antes de conhecer e, mais ainda, o querer o bem e o evitar o mal não são conhecidos pelo homem pela sua razão, mas esta disposição lhe é dada pela natureza, tanto é que, como vimos no capítulo anterior, as próprias crianças têm este impulso. Também o amor do bem e o ódio do mal são naturais, tanto quanto o amor de si que o homem possui desde seu nascimento. A diferença, aqui, se dá na medida em que o amor do bem e o ódio do mal só se fazem presentes na maturidade do homem, isto é, quando sua razão e seu coração se desenvolvem passando pela religião.

Existir, para Rousseau, é sentir, e ele coloca a sensibilidade antes da inteligência. Os sentimentos são essenciais para o bem estar do homem, convenientes à natureza, e são de dois tipos. Os primeiros a surgir no homem, inatos, presentes desde o nascimento, que provêm a sua conservação, são o amor de si, o temor da dor, o horror à morte e o desejo de bem estar (p. 392). Os segundos, também conforme a natureza, mas potenciais, que surgem no homem mais tardiamente, relativos à sua espécie, são os do homem aberto para o outro, para o mundo, ou seja, os sentimentos morais, necessários à sociabilidade, à vida em sociedade.

ne pas dire le sur-humain”, 1984. p. 275.

Segundo Rousseau, o impulso da consciência nasce justamente deste sistema moral construído pela dupla relação que o homem forma consigo mesmo e com seus semelhantes (p. 392), ou seja, no intercâmbio entre os sentimentos de amor de si e amor da ordem.

Rousseau afirma que os atos da consciência não são juízos, mas sentimentos morais. Neste sentido, podemos dizer que a consciência é a grande responsável pela moralidade do homem, que ama o bem e detesta o mal graças a um sentimento oriundo dela. Não podemos no entanto esquecer o papel da razão para a moralidade, junto da consciência, porque as idéias de bem e de mal são adquiridas pelo homem através da razão.

“Mesmo que eu tivesse nascido numa ilha deserta, [...] exercitando minha razão, cultivando-a, fazendo bom uso das faculdades imediatas que Deus me dá, aprenderia sozinho a conhecê-lo, a amá-lo, a amar suas obras, a querer o bem que ele quer e a cumprir para agradá-lo todos os meus deveres na terra”¹⁹.

No entanto, o discurso racional sobre a ordem, a providência e o dever não são suficientes para a moralidade. Retomando a passagem da piedade para a virtude, que é extensão do amor de si em relação à espécie humana, Vargas (1995) acrescenta que a razão, na medida em que ela é por natureza calculadora - e não vê aí nenhum benefício -, combate tal extensão:

“Ao desenvolver a razão, a natureza parece consagrar o homem a um egoísmo insociável [...]. A piedade que o dispunha tão bem para a vida social não é mais suficiente, é preciso então uma modificação radical do homem em seu ponto mais íntimo, ao mais perto dele mesmo; é preciso modificar o amor de si, de forma que não seja impedido pela razão, e assim permita ao homem social ser bom tanto quanto racional”²⁰.

¹⁹ *Émile*. p. 418 / 625.

²⁰ Vargas. Tradução do original: “En développant la raison, la nature semble vouer l’homme à un égoïsme insociable [...]. La pitié qui le disposait si bien à la vie sociale ne suffit plus, il faut donc une modification radicale de l’homme en son point le plus intime, au plus près de lui-même; il faut modifier l’amour de soi, de façon qu’il ne soit pas empêché par la raison, et ainsi permettre à l’homme social d’être bon tout autant que raisonnable”, 1995. p. 141.

A razão somente oferece o conhecimento dos conceitos de bem e mal, sendo o sentimento que os aprecia e faz com que se ame um e se odeie o outro interior ao homem, oferecido pela consciência. Seu princípio não pode ser deduzido simplesmente da natureza independentemente da razão, que deve, no entanto, ser levada em conta, já que ela participa do sentimento ou coração, além de lhe dar a conhecer estes conceitos.

“Conhecer o bem não é amá-lo; o homem não tem um conhecimento inato do bem; mas assim que a sua razão faz com que o conheça, sua consciência leva-o a amá-lo: é este sentimento que é inato”²¹.

Quando a voz da consciência se apaga no coração dos homens, eles se afastam não somente da natureza, mas, também, da moralidade e, portanto, de sua essência, tornando-se estranhos para eles mesmos. Eles perdem sua unidade, de fundamental importância, segundo Rousseau, para que permaneçam na ordem da qual fazem parte. Ao perdê-la, eles perdem também sua liberdade e não podem mais ser felizes.

Philonenko (1984) lembra que esta perda de si mesmo não ocorre em decorrência do pecado, mas, sim, da socialização, outro ponto em que Rousseau se afasta dos cristãos. Com a entrada na sociedade, a razão interesseira entra em confronto com a consciência, cuja voz se tornou tão inaudível que não é mais escutada pelo homem, que, a partir de então, só escuta sua razão e instinto. Com isto o homem se afasta de sua natureza original e, apesar de ser colocada uma abertura para a redescoberta desta natureza, apresentada sobretudo através da tentação de fazer o bem, Rousseau não se mostra sempre confiante nesta possibilidade.

“Não é a razão como pensamento discursivo que pode pretender à dignidade de princípio de unidade do homem, da natureza e de Deus - é somente a consciência e por mais respeitosa que Rousseau seja pela razão, origem das ciências, ele não quer ver aí a

²¹ *Émile*, p. 392 / 600.

instância suprema. Poderíamos dizer, para conciliar os elogios feitos por Rousseau à razão e a extraordinária dignidade que ele reconhece à consciência, que a razão é o meio e a consciência o fim"²².

Apesar de Rousseau não descartar a razão, ainda assim ele lhe dá um novo lugar, diferente do usualmente ocupado por ela ao longo da história da filosofia. Os privilégios que sempre foram reconhecidos à razão passam então à consciência, pois, para ele, é ela que agora "garante o conjunto da existência" (p. 282). Ela é a primeira e melhor fonte de segurança que o homem possui, já que não permite nenhuma dúvida. Podemos então afirmar, com Philonenko (1984), que Rousseau apresenta com clareza em seu pensamento um primado do sentimento com relação à razão, na medida em que, amplo, o próprio sentimento abarca em si a razão.

*"Rousseau descobre a amoralidade técnica da razão, que se torna metafisicamente imoral assim que tenta fundamentar a moral"*²³.

Vargas (1995) afirma finalmente que a "questão da consciência contém a chave para o destino naturalmente social do homem". Um acidente ou circunstância especial não seriam suficientes para que o homem se tornasse moral e social, é absolutamente necessária a presença da consciência e da razão para a passagem do homem da natureza para a moralidade e sociedade.

*"A consciência não será pois a presença em nós da idéia de bem mas a inclinação irresistível a amá-la quando esta idéia se apresentar, e é a razão que a apresentará"*²⁴.

²² Philonenko. Tradução do original: "Ce n'est pas la raison comme pensée discursive qui peut prétendre à la dignité de principe d'unité de l'homme, de la nature et de Dieu - c'est la seule conscience et si respectueux que Rousseau soit de la raison, origine des sciences, il n'y veut pas voir l'instance suprême. On pourrait dire a fin de concilier les éloges rendus par Jean-Jacques à la raison et l'extraordinaire dignité qu'il reconnaît à la conscience que la raison est le moyen et la conscience la fin", 1984. p. 282.

²³ Philonenko. Tradução do original: "Rousseau découvre l'amoralité technique de la raison, qui devient métaphysiquement immorale dès lors qu'elle entreprend de fonder la morale", 1984. p. 286.

Para que a moralidade tenha lugar, é preciso que a razão reconheça o bem e que a consciência incline o homem a usar de sua liberdade para escolher este bem.

“Só a razão nos ensina a conhecer o bem e o mal. A consciência que nos faz amar a um e odiar ao outro, embora independente da razão não pode, pois, desenvolver-se sem ela. Antes da idade da razão, fazemos o bem e o mal sem sabê-lo, e não há moralidade em nossas ações”²⁵.

O sentimento moral ou consciência não é um conceito restrito e limitado, mas amplo, a ponto de abrigar dentro de si além de outros elementos a razão. Neste sentido, podemos dizer que a moral de Rousseau se apóia, sim, na razão, não por ser uma moral racional, mas por ser uma moral do sentimento, no qual está presente também a razão.

Podemos então dizer com Vargas que a moral de Rousseau não é nem uma moral racional, nem uma graça ou dom divinos, mas uma moral do sentimento, acompanhado pela razão. Para que esta moralidade se desenvolva e venha à tona, é necessário que a natureza ultrapasse sua esfera puramente instintiva e animal, permitindo moralidade e sociabilidade.

2. Do racionalismo e do irracionalismo na Profession de foi.

Podemos ver claramente ao longo do desenvolvimento do pensamento de Rousseau - sobretudo no que diz respeito à moral, para a qual os conceitos de sentimento e razão têm grande peso - que ele não destituiu de importância a razão. Acreditamos que nosso autor não poderia ser considerado irracionalista, pois, apesar de combater a razão tal como entendida por seus contemporâneos, ele não o faz como um todo, como vimos no capítulo anterior.

²⁴ Vargas. Tradução do original: “La conscience ne sera donc pas la présence en nous de l’idée de bien mais le penchant irrésistible à l’aimer quand cette idée se présentera, et c’est la raison qui la présentera”, 1995. p. 182.

²⁵ *Émile*. p. 53 / 288.

E Cassirer, em seu texto *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, discute a acusação de irracionalismo que teria sido feita a Rousseau em função da importância que este atribui ao sentimento e à consciência moral. No entanto, parece-nos que Cassirer (1986) atribui um peso maior à razão do que o teria desejado Rousseau.

*“Mas é, por outro lado, este ‘irracionalista’ que, no coração do mais áspero combate contra os filósofos, contra o espírito das luzes na França, lançou a fórmula segundo a qual a suprema idéia da divindade à qual o homem possa chegar tinha sua fonte exclusiva na razão”*²⁶.

Cassirer (1986) se baseia na própria obra *Émile* de Rousseau para fazer esta afirmação e amparar sua tese. No entanto acreditamos que, se tomarmos esse texto como um todo e não recortarmos uma passagem como foi feito por ele, chegaremos a uma conclusão um pouco diferente da observada acima. Vejamos a passagem em sua íntegra:

*“Vês em minha exposição apenas a religião natural; é muito estranho que seja preciso outra. Por onde conhecerei esta necessidade? De que posso ser culpado ao servir a Deus de acordo com as luzes que ele dá ao meu espírito e de acordo com os sentimentos que inspira ao meu coração? Que pureza de moral, que dogma útil ao homem e honroso ao seu autor posso tirar de uma doutrina positiva que eu não possa tirar sem ela do bom uso de minhas faculdades? Mostra-me o que podemos acrescentar, para a glória de Deus, para o bem da sociedade e para o meu próprio proveito aos deveres da lei natural, e que virtude farás nascer de um novo culto que não seja uma consequência do meu. As maiores idéias da divindade vêm-nos pela razão sozinha. Vê o espetáculo da natureza, escuta a voz interior. Deus não disse tudo a nossos olhos, à nossa consciência, ao nosso juízo?”*²⁷.

²⁶ Cassirer. Tradução do francês: “Mais c’est, d’autre part, cet ‘irrationnaliste’ qui, au coeur du plus âpre combat contre les ‘philosophes’, contre l’esprit des Lumières en France, a lancé la formule selon laquelle la suprême idée de la divinité à laquelle l’homme puisse parvenir avait sa source exclusive dans la raison”, 1986. p. 152.

²⁷ *Émile*. p. 400 / 607.

Ao longo da *Profession de foi*, na qual Rousseau trabalha mais pormenorizadamente a questão da religião, ele sugere a necessidade da presença do coração e da razão para que o homem possa descobrir a existência de Deus. Podemos perceber que a razão é certamente um possibilitador para a descoberta da esfera da divindade e das coisas que lhe dizem respeito, porque, como vimos, é graças à abstração que o homem se torna capaz de descobrir a ordem que rege o universo e a natureza, daí compreendendo que Deus é o autor desta ordem. No entanto, acreditamos não poder afirmar que ela seja o único instrumento necessário, pois nos parece que o sentimento é tão fundamental quanto a própria razão para a descoberta.

“Será que posso ver-me assim distinguido sem me felicitar por preencher este honroso cargo e sem abençoar a mão que nele me colocou? De meu primeiro retorno a mim nasce em meu coração um sentimento de reconhecimento e de benção ao autor de minha espécie, e desse sentimento a minha primeira homenagem à divindade beneficente. Adoro a potência suprema e entorneço-me com seus favores. Não preciso que me ensinem este culto, ele me é ditado pela própria natureza. Honrar o que nos protege e amar o que nos quer bem não é uma consequência natural do amor de si?”²⁸.

Cassirer (1986) diz ainda que, contrariamente ao que afirmam aqueles que o tomam por irracionalista, Rousseau teria se tornado o “crente mais resolutivo na razão”. Podemos perceber ao longo do *Émile* que Rousseau, ao elaborar um conceito de razão diferente daquele proposto pelos iluministas de forma geral, dá, sim, um grande valor a ela, sobretudo no que diz respeito à sua importância dentro da moral. No entanto, devemos ter claro que sua importância se dá somente na medida em que ela atua em conjunto com o coração, ou seja, com a esfera dos sentimentos.

²⁸ *Émile*. p. 373 / 583. Foi feita uma correção na versão brasileira.

Rousseau critica veementemente uma razão que esteja sozinha, daí inclusive sua crítica à razão iluminista. Tomada por si só, sem o coração, ela é fonte de inúmeros erros e males, e deve, portanto, estar sempre em harmonia com o coração, para que possa valer e funcionar como suporte para a moral.

Acreditamos poder dizer, com Cassirer (1986), que a ética de Rousseau é uma ética da lei²⁹. No entanto, ao afirmá-lo, não estamos dizendo que seja uma moral puramente racional na qual o sentimento não teria vez. Se a ética de Rousseau pode ser dita lei, é no sentido de uma lei que o sentimento, ou a consciência, impõe ao homem inclinado opostamente por seus instintos. Poderíamos dizer que a moral de Rousseau é uma moral interior ao sentimento.

*“Os sentimentos mais complexos nascerão da relação com outrem, dessas ‘dependências ativas ou passivas’ que se tecem em volta da criança, com o risco de pervertê-la. Eles a fazem ter acesso à vida moral; eles podem também jogá-la nas ‘mil paixões’ da existência mundana. Passado o tempo da vida selvagem ou da primeira infância, o destino do indivíduo vai, então, se passar no mundo dos sentimentos, seja que Emílio desenvolva seus sentimentos naturais e positivos, seja que ele escolha por vaidade o mundo da afetação”*³⁰.

A ética é aqui tomada como consciência e razão que levam o homem a escolher o amor pela ordem em detrimento de si mesmo.

Ao abordar a ética em Rousseau, Cassirer (1986. p. 522) afirma que o sentimento estaria ausente e excluído do princípio de sua moral. Mais ainda, ele afirma que se

²⁹ “La morale de Rousseau n’est pas une éthique du sentiment, elle est la forme la plus radicale de la pure éthique de la loi qu’on ait élaboré avant Kant”, Cassirer, 1986. p. 520.

³⁰ *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. Tradução do francês: “Les sentiments les plus complexes naissent de la relation à autrui, de ces ‘dépendances actives ou passives’ qui se tissent autour de l’enfant, au risque de le pervertir. Ils le font accéder à la vie morale; ils peuvent aussi le jeter dans les ‘milles passions’ de l’existence mondaine. Passé le temps de la vie sauvage ou de la première enfance, le destin de l’individu va donc se jouer dans le monde des sentiments, soit qu’Emile développe des sentiments naturels et positifs, soit qu’il choisisse par vanité le monde de l’affectation”, 1996. p. 854.

buscarmos na ética o domínio do espírito que ofereça ao sentimento o melhor terreno para se manifestar e se revelar, ou ainda se buscarmos no sentimento um papel dominante no que diz respeito ao estabelecimento de relações imediatas entre dois seres humanos, nos decepcionaremos.

*“As máximas do comportamento moral e os princípios da verdadeira política não podem, eles também, resultar de uma sutil demonstração nem de um cálculo e eles escapam à dedução puramente lógica. Eles têm um gênero próprio de imediatez que não é mais aquela do sentimento, mas a da Razão”*³¹.

O que nos parece mais complicado nas afirmações de Cassirer (1986) acerca da moral rousseauiana diz respeito à sua tese segundo a qual o “sentimento estaria excluído do princípio fundador da moral”, e à sua afirmação de que o sentimento e a intuição moral não teriam a mesma origem. Ora, o que tentamos mostrar no primeiro capítulo deste trabalho quando acompanhamos o desenvolvimento da razão e do coração ao longo de todo o *Émile*, e que tentamos ainda reforçar neste capítulo com a ajuda de alguns intérpretes de Rousseau, seria, antes, uma tese nuançada.

Ou seja, o sentimento é algo amplo, e é exatamente em função de sua amplitude que ele inscreve em si a razão. Se podemos dizer que a razão deve, sim, estar presente na base de sua moral, não podemos, contudo, dizer que o sentimento esteja aí ausente, já que ela é antes de tudo uma moral do sentimento³², no qual se encontra também a razão como elemento constituinte. Acreditamos, assim, poder indicar que o sentimento seja seu

³¹ Cassirer. Tradução do francês: “Les maximes du comportement moral et les principes de la vraie politique ne peuvent pas, eux non plus, résulter d’une subtile démonstration ni d’un calcul et ils échappent à la déduction purement logique. Ils ont un genre propre d’immédiateté qui n’est plus celle du sentiment, mais celle de la Raison”, 1986. p. 526.

³² “Sans que Rousseau renonce à la sensation physique, c’est désormais la sensibilité morale, autrement dit le sentiment, qui définit la nature humaine, pour le bien et pour le mal”, *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, 1996. p. 855.

principal elemento. Veremos, a seguir, que o sentimento ampliado se distingue do instinto e opõe-se a ele.

3. Do corpo e da alma na Profession de foi.

Ao abordar a proposta moral de Rousseau e sua tese de que o homem é naturalmente bom, nos deparamos com a seguinte questão: se o bem e o horror em fazer o mal fossem tão evidentes, se a bondade moral fosse realmente conforme a natureza humana, por que motivo a sociedade sofre e padece de tantos males? Se o homem é naturalmente bom, porque passa tão facilmente para o mal? O fato de vermos homens maus por todo lado não parece implicar uma interdição em apontar para uma bondade natural e necessária para que o homem cumpra seu caminho e seja feliz.

Philonenko (1984) lembra que Rousseau acredita poder ver uma prova desta bondade natural até mesmo no homem corrompido, e esta se daria através do remorso, que permitiria um resgate da natureza primeira e funciona como "fio condutor da verdade ética" (Philonenko, 1984. p. 263).

*"Os mais perversos não seriam capazes de perder completamente essa inclinação; muitas vezes ela os coloca em contradição consigo mesmos. O ladrão que rouba o passante ainda cobre a nudez do pobre, e o mais feroz assassino ampara um homem que cai desmaiado"*³³.

Ele retoma, então, a idéia de consciência, instância, segundo ele, que "autoriza uma boa conduta na vida" (Philonenko, 1984. p. 264), mas que não somente autoriza, como sobretudo mostra o caminho a ser tomado pelo homem para seguir sua natureza na moralidade e na virtude. Dentro desta reflexão, Philonenko apresenta o mal como sendo

³³ *Émile*. p. 389 / 597.

justamente uma "inconsciência da consciência" (Philonenko, 1984. p. 265). Apesar de o homem se encontrar neste esquecimento da verdade ética, não podemos dizer que Rousseau encare a consciência como perdida para sempre, e sua obra aponta justamente no sentido de mostrar que esta bondade do homem pode ser recuperada.

*"O homem não é, pois, diabólico e o que pode trazê-lo nos caminhos da virtude é a tentação de fazer o bem. Até mesmo quando a consciência se calou, ela permanece presente como o negativo dela mesma sob a forma da tentação. Positivamente a virtude comanda; inflectida em seu negativo, ela é uma tentação, uma força quase noturna que atrai e facilita sua própria reconquista"*³⁴.

Se a consciência ama imediatamente o bem que a razão lhe dá a conhecer, como Rousseau elucida o fato de que esta não seja atendida? Dizer que a consciência fala a voz da natureza já esquecida pelo homem resolveria o problema com relação ao "homem do homem". O homem da natureza não esquece a voz da natureza e pode perfeitamente compreender o *dictamen* de sua consciência. Como explicar então que ele não o siga?

O sentimento interior leva à crença em uma ordem do universo na qual as coisas e os seres concorrem para o mesmo fim, ou seja, para sua conservação e a conservação do todo em que se encontram. No entanto, a realidade não reflete o que o sentimento interior deu a conhecer, e Rousseau afirma que, contrariamente ao que deveria encontrar, vê o mal sobre a terra. Partindo de sua existência e presença, ele chega à conclusão da existência da dualidade corpo/alma no homem.

"Meditando sobre a natureza do homem, acreditei descobrir nela dois princípios distintos, dos quais um eleva-o ao estudo das verdades eternas, ao amor da justiça e do belo moral, às regiões do mundo intelectual cuja contemplação faz as delícias do sábio,

³⁴ Philonenko. Tradução do original: "L'homme n'est donc pas diabolique et ce qui peut le ramener dans les chemins de la vertu c'est la tentation de bien faire. Lors même que la conscience s'est tue, elle demeure présente comme le négatif d'elle même sous la forme de tentation. Positivement la vertu commande; inflectie dans son négatif, elle est une tentation, une force quasi nocturne qui attire et facilite sa propre reconquête", 1984. p. 266.

*e o outro trazia-o de volta baixamente a si mesmo, sujeitava-o ao império dos sentidos, às paixões que são seus ministros e contrariava por elas tudo o que lhe inspirava o sentimento do primeiro*³⁵.

Vimos em nosso primeiro capítulo que a criança é uma unidade centrada unicamente em si, para a qual o outro e a ordem do mundo não estão colocados. O instinto que dá a esta criança o sentimento de unidade deve ser corrigido para que o homem possa se ver como parte do todo. E é a piedade que, mostrando à criança a existência do outro, tem por função regular o sentimento de totalidade. No entanto, a piedade por si só não dá conta de corrigir o instinto de unidade e a razão deve se fazer, então, presente e reforçar a piedade, mostrando que o homem faz, sim, parte do todo, juntamente com o outro.

Na medida em que o homem deixa de ter o sentimento de unidade e passa a se ver como parte, ele se divide e surge o dualismo apresentado por Rousseau na *Profession de foi*. No entanto, não podemos dizer que tal dualismo seja uma divisão radical, mas configura-se, antes, como a luta do homem que se vê como parte do todo - regido por sua razão e seu sentimento - com o homem que se vê como totalidade - regido unicamente por seu instinto.

Poderíamos talvez colocar o sentimento dentro da esfera do instintivo, se levarmos em conta a polissemia de Rousseau, na medida em que assim como temos múltiplos sentidos para razão - que pode ser interesse próprio, mas também percepção do todo -, o mesmo sucede com relação ao instinto, que pode ser primitivo, no caso o puro amor de si, ou interesse próprio, mas pode também transcendê-lo e se tornar uma abertura para os outros, piedade e sentimento. Neste sentido, a esfera propriamente do sentimento ou da

³⁵ *Émile*. p. 374 / 583.

consciência - que pode, se tomada no segundo caso, ser de certa forma instintiva - muitas vezes vai contra um instinto que é interesse imediato e primeiro.

A questão do dualismo corpo e alma surge a partir da constatação, por parte de Rousseau, de várias contradições no homem, como vemos na passagem seguinte:

“Se a consciência é obra dos preconceitos, estou errado, sem dúvida, e não há moral demonstrada; mas se preferir-se a tudo é uma inclinação natural ao homem e se, contudo, o primeiro sentimento da justiça é inato no coração humano, que aquele que faz do homem um ser simples resolva estas contradições e então não reconhecerei mais do que uma substância”³⁶.

Voltando à problemática mencionada no início do capítulo, no que diz respeito à terminologia, Rousseau introduz na *Profession de foi* os termos alma e corpo, que até então não haviam sido mencionados e cujo sentido e função não são imediatamente claros. O dualismo entre alma e corpo na mais famosa passagem do *Émile* parece, a princípio, um pouco deslocada, pois, se pensarmos neste dualismo tal qual sugerido por Descartes, ou seja, dualismo entre pensamento e extensão, teremos uma ruptura clara com relação ao desenvolvimento do *Émile*. No entanto, parece-nos que Rousseau não utiliza alma e corpo no mesmo sentido que Descartes e que, ao propor este dualismo, ele não estaria contrapondo pensamento a extensão, nem tampouco razão a sentimento.

A alma, em Rousseau, não pode ser dita razão, ela deve antes ser vista como sentimento, atividade e consciência. O corpo, por sua vez, indicaria talvez a esfera do instinto, diferente do sentimento, aqui entendido como uma esfera que transcende a sensação e da qual a razão não poderia estar excluída. Neste sentido, e afastando-se mais uma vez de Descartes, o eu do julgamento de Rousseau não difere do eu da vida moral, para o qual está aberta a possibilidade da presença da liberdade.

³⁶ *Émile*. p. 375 / 584.

A consciência ou alma, contrariamente ao corpo, ou esfera puramente instintiva que só leva a agir em função do interesse e bem estar próprios, é um princípio inato de justiça e virtude que faz o homem colocar em segundo lugar sua pessoa e pensar no outro, na conservação da ordem da qual faz parte. Assim, se Rousseau pode pregar a existência da universalidade das idéias de justiça, de honestidade, de bem e de mal, ele o faz graças à existência da consciência, voz interior que impulsiona o homem ao bem da ordem, e não ao bem pessoal.

“Quantos desvios da razão salvaríamos, quantos vícios impediríamos de nascer se soubéssemos forçar a economia animal a favorecer a ordem moral que ela perturba com tamanha frequência!...”³⁷.

4. Da moral e do conhecimento de Deus.

Através do dualismo entre corpo e alma Rousseau dá continuidade à sua discussão acerca da moralidade, na *Profession de foi* e, de certa forma, acerca do conceito de razão e coração, que estão diretamente ligados à esfera moral. O problema corpo/alma da *Profession de foi*, que a princípio parecia deslocado e distante do desenvolvimento do *Émile*, mostra-se fundamental para nosso trabalho. Acompanhando esta discussão ao longo do texto, podemos perceber a importância da presença da religião para a moralidade.

Como vimos, existem duas inclinações no homem. Por um lado, temos o corpo - instintos, paixões e razão ligados unicamente ao interesse pessoal - que o leva a querer buscar seu próprio bem. Por outro lado, temos a alma - consciência, sentimentos morais e razão metafísica - que impulsiona o homem a buscar o interesse e bem comuns,

³⁷ *Confessions*. O.C. vol. I, p. 409.

privilegiando o amor da ordem em detrimento do amor de si. Daí que ele não siga automaticamente a consciência em função do dualismo entre corpo e alma.

Após considerar o amor da ordem como virtude, Rousseau se pergunta se ele seria capaz de superar o amor pelo bem estar próprio. Seria para isso necessário um terceiro elemento que, inclinando o homem para o amor da ordem, o fizesse abandonar seu bem estar, lhe dando razões para tal. Este terceiro elemento é Deus, e é ele quem fornece ao homem o interesse em privilegiar o todo. Sem o estabelecimento da existência externa de Deus, parece que a virtude não poderia sobrepujar o amor de si, tanto é que ele afirma que a virtude não se estabelece unicamente pela razão, que também pode ser interesse pessoal. A virtude precisa, então, de uma razão para ser preferida, e esta parece-nos ser a religião.

Deus, como podemos ver, não é supérfluo. A razão pode ser interesse próprio e a virtude é um amor da ordem. Enquanto a razão pode ser egoísmo, amor de si, mas também visão da ordem, a consciência é o amor desta ordem. Deus, por sua vez, mostra o sentido da ordem, mostra o eu como parte do todo e dá o sentido da própria consciência.

“Combatido sem cessar por meus sentimentos naturais, que falavam a favor do interesse comum, e por minha razão, que relacionava tudo com o meu proveito, eu teria balançado toda a vida nesta contínua alternativa, fazendo o mal, amando o bem, e sempre contrário a mim mesmo, se novas luzes não tivessem iluminado meu coração, se a verdade, que fixou minhas opiniões, não tivesse também garantido a minha orientação e me colocado de acordo comigo mesmo. Por mais que queiramos estabelecer a virtude unicamente através da razão, que base sólida podemos dar-lhe? A virtude, dizem eles, é o amor da ordem. Mas será que esse amor pode e deve superar em mim o amor de meu bem-estar? Dê-mo uma razão clara e suficiente para preferi-lo”³⁸.

A presença divina no interior do homem, ou seja, sua consciência ou voz interior não seria eficaz sem a existência externa de Deus e o conhecimento desta existência, porque o

³⁸ *Émile*. p. 394 / 602.

homem não teria um fundamento ou razão para preferir o amor da ordem ao amor de si e seguir sua consciência, e em meio ao conflito entre a ordem e ele mesmo, acabaria escolhendo sua preservação ou bem estar, levado a isto por sua própria razão - que é também interesse - e pelo amor de si.

Neste sentido, a consciência só teria eficácia e prevaleceria sobre a razão calculadora e o amor de si depois de passar pela descoberta - proporcionada pela razão que dá ao homem acesso à abstração - da divindade exterior ao homem. A razão lhe dá a conhecer a ordem do mundo, a consciência o leva a amar a ordem que a razão lhe proporcionou, mas é finalmente a religião que fundamenta e possibilita a escolha da ordem em detrimento do eu. A existência de Deus é uma “razão” a mais para que se siga a ordem.

Rousseau afirma que há ordem moral onde houver sentimento e inteligência, pois, passando pela religião, a razão e o sentimento atuando juntamente fazem com que a voz da consciência seja não somente ouvida, mas, também, seguida.

“Remontando ao princípio das coisas, subtraímo-lo ao império dos sentidos; era simples elevar-se do estudo da natureza à busca de seu autor. [...] Só então ele encontra um real interesse em ser bom, em fazer o bem longe dos olhares dos homens e sem ser forçado pelas leis, em ser justo sozinho perante Deus, em cumprir seu dever, mesmo à custa de sua vida, e em carregar no coração a virtude, não apenas por amor à ordem, ao qual todos preferem o amor de si, mas por amor ao autor de seu ser, amor que se confunde com esse mesmo amor de si”³⁹.

E ainda:

“Não me deu ele a consciência para amar o bem, a razão para conhecê-lo, a liberdade para escolhê-lo? Se ajo mal, não tenho desculpas; faço-o porque o quero; pedir-lhe que mude a minha vontade é pedir-lhe o que ele me pede; é querer que ele faça meu trabalho e eu receba o salário; não estar contente com minha condição é já não

³⁹ *Émile*. p. 430 / 636.

*querer ser homem, é querer coisa diferente do que existe, é querer a desordem e o mal*⁴⁰.

A natureza inscreveu regras de conduta no coração dos homens, mas, para que eles pudessem escutá-las, era necessário que desprezassem o que a natureza diz aos sentidos, escutando o que ela diz ao coração ou consciência. Rousseau afirma que as paixões são a voz do corpo, enquanto a consciência é a voz da alma. Para não se enganar no que diz respeito a suas ações, o homem deve seguir sua consciência, recusando a razão que, quando manifesta unicamente o interesse do homem, fala em uníssono com o corpo e o engana quanto àquilo que deve buscar (p. 386).

Neste sentido, podemos dizer que o homem mau é aquele que despreza a voz da consciência e se ordena em função dele mesmo, agindo para seu próprio bem e interesse e seguindo unicamente a voz do corpo. O homem bom ou virtuoso, por sua vez, se ordena relativamente ao todo, seguindo o *dictamen* da consciência, ou seja, a voz da alma. Este age em função do bem moral que diz respeito à totalidade existente, deixa de ser egoísta - como o são naturalmente as crianças, como vimos em nosso primeiro capítulo - e passa a viver em função de uma totalidade da qual sente fazer parte e à qual deve suas ações.

5. Da virtude e da bondade.

“Parece-me que a virtude é coisa diferente e mais nobre do que as inclinações para a bondade que nascem em nós. As almas bem ajustadas por si mesmas e bem nascidas seguem o mesmo andamento e apresentam em suas ações a mesma aparência que as virtuosas. Porém a virtude significa não sei quê de maior e mais ativo do que, por uma índole favorecida, deixar-se conduzir docemente e tranqüilamente na esteira da razão. Aquele que com uma doçura e complacência naturais menosprezasse as ofensas recebidas faria coisa mui bela e digna de louvor; mas aquele que, espicaçado e

⁴⁰ *Émile*. p. 398 / 605.

ultrajado até o âmago por uma ofensa, se armasse com as armas da razão contra o furioso apetite de vingança e após um grande conflito finalmente o dominasse, sem a menor dúvida seria muito mais. Aquele agiria bem, e este virtuosamente: uma ação poder-se-ia dizer bondade; a outra, virtude, pois parece que o nome de virtude pressupõe dificuldade e oposição, e que ela não pode se exercer sem combate. Talvez seja por isso que chamamos Deus de bom, forte e liberal, e justo; mas não o chamamos de virtuoso: seus atos são todos naturais e sem esforço”⁴¹.

O problema acerca da virtude é antigo, já Montaigne discutia se ela deveria ser dita natural e espontânea ou se seria antes o fruto de um esforço e vitória, e parece que Rousseau percorre o mesmo caminho que ele ao tentar esboçar sua concepção de virtude.

Podemos perceber que uma virtude concebida apenas como piedade alargada, ou seja, como sentimento espontâneo, não seria, aos olhos de Rousseau, suficiente para a moralidade⁴². A diferença entre o selvagem bom e Emílio virtuoso se dá justamente em função da presença do mal para o segundo, que deve combatê-lo e de sua ausência no primeiro, que não deve travar combate algum. Poderíamos dizer que o fator de mediação entre o Emílio pré-moral (ou seja, Emílio criança que, como o selvagem, desconhece o mal e é bom sem ser moral) e o Emílio moral seria o mal, que deve ser combatido e vencido.

Como escreve Starobinski (1991):

“O homem primitivo é ‘bom’ porque não é bastante ativo para fazer o mal. É um julgamento retrospectivo do moralista que decide dessa bondade. Quanto ao homem da natureza, vive ‘ingenuamente’ em um mundo amoral, ou pré-moral. A diferença do bem e do mal não existe para a sua consciência limitada. Então, verdadeiramente, não há acordo entre o fato e o direito: seu conflito ainda não surgiu. No horizonte limitado do estado de natureza, o homem vive em um equilíbrio que não o opõe ainda ao mundo,

⁴¹ Montaigne. *Ensaaios*. Livro II, cap. XI, 2000. p. 135.

⁴² Tomo de Vargas a expressão “piedade alargada em virtude”, 1995. p. 134.

nem a ele próprio. Ele não conhece nem o trabalho (que o oporá à natureza), nem a reflexão (que o oporá a si mesmo e aos seus semelhantes)”⁴³.

Há, portanto, uma passagem para a moralidade que não pode ser dita mero prolongamento da natureza ou da piedade como virtude natural. Se a piedade está na base como sentimento, ela terá que ser transformada para se tornar virtude, para pertencer à esfera da moral, como vimos ao longo de nosso trabalho. Podemos então dizer que a virtude é a piedade não alargada, mas transformada, e para isso a razão, a consciência e também a religião devem interferir. Nesse sentido fica clara a distância entre a virtude como piedade presente no selvagem, que na verdade é bondade natural e espontaneidade e a virtude como vitória do Emílio, que é bondade moral.

Philonenko (1984) sugere um maior esclarecimento acerca do conceito de virtude no pensamento de nosso autor, e, retomando Schinz, apresenta três conceitos de virtude encontrados em Rousseau. Estes seriam: virtude como renúncia (Philonenko, 1984. p. 89), como inocência e como sabedoria. Essa distinção, dada em diferentes momentos por Rousseau, é de grande importância para nosso trabalho.

A virtude como renúncia pode ser encontrada em duas situações diferentes. Uma primeira diz respeito ao homem do homem (ou corrompido) e deve ser luta contra uma razão e uma consciência que também foram desnaturadas. Uma segunda, mais relevante para nossa discussão, seria a do homem social, que deve lutar contra seus interesses pessoais, reinar sobre suas paixões e inclinações, com a ajuda da razão, da consciência e da religião. Esta virtude deve combater e fazer com que o homem alcance uma renúncia exterior e interior. Nas palavras de Rousseau:

⁴³ Starobinski, 1991. p. 37.

“Esta palavra significa força. Não há virtude sem combate; e não há sem vitória. A virtude não consiste somente em ser justo, mas a sê-lo triunfando de suas paixões”⁴⁴.

A virtude como inocência se distancia totalmente da virtude como renúncia, já não diz absolutamente respeito ao homem que vive em sociedade, mas, antes, ao homem selvagem. A distância entre essas duas virtudes se dá na medida em que a virtude como renúncia só pode acontecer em sociedade e, portanto, em meio à história, enquanto a virtude como inocência deve ser anterior a ela. Assim, segundo Philonenko (1984), a “virtude de renúncia permite julgar o que é pelo que deveria ser”, enquanto a virtude como inocência “autoriza a julgar o que é pelo que deve ser” (Philonenko, 1984. p. 93).

A virtude do selvagem é inocência e designa a pureza de seu coração, que não pode ser corrompido. Ela se relaciona, pois, com a transparência que faz parte da vida do homem primitivo. Podemos, no entanto, apesar da distinção apontada entre elas, perceber uma certa semelhança entre estas virtudes na medida em que apontam para um mesmo fim. O que uma faz o homem alcançar através da força, combate e renúncia, a outra faz naturalmente, não tendo outro impulso senão o seguir a natureza.

A diferença entre elas, segundo Rousseau, é que valorizam de forma diferente o selvagem e o homem social. Este, quando consegue seguir a virtude, é muito mais valorizado que o selvagem, pois deve vencer um combate que o primeiro desconhece e que não lhe diz respeito.

O homem selvagem, além de inocente, virtuoso, sem vícios e sem corrupção, é também caracterizado, como aponta Philonenko (1984), pela felicidade. O mesmo não podemos dizer do homem social, que se caracteriza por oposição ao homem selvagem e só

⁴⁴ *Lettres à Franquières*. O.C. vol.IV, p. 1243.

alcança a inocência, virtude e felicidade através do combate, se é que esta possibilidade é realmente apontada por Rousseau como verossímil.

Se o desenvolvimento da razão pode interferir no sentimento natural de piedade, fortificando o interesse em detrimento do outro ou da ordem, ou seja, se a perfectibilidade traz consigo a ameaça do mal, uma outra razão deve ser chamada. Existe, pois, uma mediação do mal que deve ser vencido. Percebemos, então, que a diferença entre a moralidade do Emílio e a bondade ou piedade do selvagem se dá justamente em função deste mal, sua ameaça é a mediação entre o selvagem e o Emílio.

Se o mal inexistente para o selvagem, está presente para o Emílio; Rousseau deixa claro ao longo de sua obra que a grandeza deste acontece exatamente porque ele é capaz de vencer este mal através de sua virtude. Vimos já a importância conferida à religião - através da qual a virtude se desenvolve - para a moralidade do homem social, que lhe permite vencer o mal, e que está ausente no selvagem, que não tem necessidade dela por não estar exposto a ele.

No entanto, a virtude como inocência já não existe e não pode mais ser alcançada, na medida em que o homem atual não pode voltar ao estado primitivo, o que a impossibilita de funcionar como instrumento de melhora para o homem social. A virtude como renúncia nos parece também pouco provável, já que a crença na possibilidade de seu êxito não é muito ressaltada por Rousseau. A figura do Emílio permanece sendo uma experiência do pensamento. E Philonenko escreve:

“Ser inocente e virtuoso, é pedir demais ao homem que, mergulhado em um meio social em decomposição, mas ativo, pode dificilmente praticar a moral sensitiva. Por mais razoável que a inocência possa parecer [...], ela se revela, pensando bem,

*impraticável. Mas a virtude de renúncia, [...] é talvez ainda menos acessível ao homem*⁴⁵.

Ainda segundo Philonenko (1984), Rousseau propõe uma terceira via, mais acessível ao homem: a virtude como sabedoria. Ela poderia se resumir ao saber do útil, e neste sentido não só não se confunde com a filosofia como, antes, se coloca em oposição a ela. Ele dá um passo a mais, e afirma que o saber acerca daquilo que é útil é de grande valor na vida do homem, porque o que é útil é bom, assim como aquilo que é bom é útil, e diz ainda que as coisas inúteis não são indiferentes, mas nocivas. Ele faz então uma aproximação desta sabedoria com a moralidade, pois aquele que souber se limitar às coisas úteis estará, conseqüentemente, no âmbito da moralidade, e aquele que não se contentar com o útil e buscar as coisas supérfluas estará saindo do âmbito da moralidade e se tornando mau.

*“A sabedoria é primeiramente uma crítica do homem, ou seja, conhecimento da esfera humana e de seus limites, conhecimento tal que no interior desta esfera se realiza um equilíbrio, que, fundamentado no saber daquilo que é útil como daquilo que não o é, proporciona todas as coisas, sem nunca sacrificar nada”*⁴⁶.

Aqui voltamos a um tema importante da ética de Rousseau: se o homem é um ser de desejos, há aqueles naturais e aqueles que não o são. E é preciso combater aqueles que são fruto da desnaturação.

A virtude como sabedoria nos parece ser mais natural, já que indica ao homem o que lhe é necessário e útil, e portanto o que é bom. Resta saber a conformidade desta sabedoria

⁴⁵ Philonenko. Tradução do original: “Être innocent et vertueux, c’est trop demander à l’homme qui plongé dans un milieu social en décomposition, mais actif, peut difficilement pratiquer la morale sensitive. Si raisonnable que l’innocence puisse paraître [...], elle se révèle, bien pensée, impraticable. Mais la vertu de renoncement, [...] est peut-être encore moins accessible à l’homme”, 1984. p. 98.

⁴⁶ Philonenko. Tradução do original: “La sagesse est tout d’abord une critique de l’homme, c’est-à-dire connaissance de la sphère humaine et de ses limites, connaissance telle qu’à l’intérieur de cette sphère se réalise un équilibre, qui, fondé sur le savoir de ce qui nous est utile comme de ce qui ne l’est pas, proportionne toutes choses, sans jamais rien sacrifier”, 1984. p. 104.

com aqueles mesmos elementos de conservação que, com relação à virtude como renúncia, lhe eram bastante contrários.

A virtude como renúncia, se é que ela pode realmente se dar, diz respeito ao homem social que, buscando aproximar-se de sua natureza e tornar-se bom, deve submeter-se à consciência e à razão, pelo intermédio da religião, como vimos anteriormente. Com relação à virtude como sabedoria, não fica muito claro a quem ela poderia dizer respeito, pois apesar de parecer relacionar-se com o homem social, identificado através do Emílio, não podemos descartar dele também a virtude como renúncia.

Talvez ela se dê, então, juntamente com a virtude como renúncia, ajudando o homem da natureza a combater seu interesse pessoal através da simplicidade e fazendo com que ele vença o combate contra seu eu. A virtude como sabedoria poderia ser dita então um certo treino que possibilita que Emílio alcance a renúncia. Se ele consegue, contrariamente ao homem do homem, renunciar a seus desejos e interesses mais pessoais em virtude de uma ordem maior que ele, isto somente acontece porque seu desejo foi treinado desde o início.

O desenvolvimento da virtude como sabedoria é mais afeto ao próprio projeto de educação do Emílio: cumpre limitar os desejos, ou seja, não deixar que eles se expandam além do natural. Muitas vezes Rousseau fala de uma impossibilidade de regeneração: “tudo estará perdido...”, pois se ultrapassou um limite além do qual a regeneração é, senão impossível, muito improvável. Ao contrário, Emílio é o homem que não se corrompe diante da possibilidade do mal já que a sabedoria, como fruto de educação da natureza, torna a renúncia possível.

Em grandes linhas, a interpretação de Burgelin leva-nos à seguinte afirmação: Rousseau distingue entre bondade e virtude, a primeira como característica de um ser inteiro⁴⁷, e a segunda como característica de um ser dividido.

Na situação em que o homem pode ser distanciado de sua natureza, ou seja, de sua unidade, é a consciência que lhe permite voltar para a ordem natural, é ela quem indica ao homem o que convém à sua natureza e o que deve seguir. Como sugere Burgelin (1952), esta bondade indicada pela consciência não é uma simples busca da conservação - função que tinha o amor de si no homem natural - ou do prazer imediato, mas ela já leva em consideração esta nova ordem na qual o homem está inserido, ou seja, a sociedade dentro da qual as relações entre os homens são essenciais para a felicidade deste.

*"Dissipar os preconceitos sociais para encontrar na contemplação da ordem o verdadeiro destino do homem social, lembrar-lhe que sua bondade original subsiste, ocultada sob a forma da consciência"*⁴⁸.

A consciência funciona, pois, como um dictamen moral, que não só revela o que é bom para o homem, como, também, exige que esse seja capaz de um esforço para ultrapassar sua situação atual, na tentativa de alcançar a unidade da ordem, manifestada por ela mesma. No entanto, Burgelin (1952) ressalta que a bondade não seria suficiente para assegurar nem a vida social ou moral nem a felicidade dos homens, mas que este seria o papel da virtude, que, segundo ele, é decorrente da razão.

⁴⁷ Burgelin. Tradução do original: "Puisque être et bonté sont réciproques, si l'on pouvait enclorre l'homme dans le sentiment d'existence, il serait bon, nul problème moral se poserait. Il serait bon naïvement, sans considération éthique, comme le volcan ou l'animal, qui ne sont pas destructeurs par leur nature, mais par les rapports qu'ils ignorent avec d'autres êtres. Tel est bien le cas de l'homme originel", 1952. p. 307.

⁴⁸ Burgelin. Tradução do original: "Dissiper les préjugés sociaux pour retrouver dans la contemplation de l'ordre le véritable destin de l'homme social, lui rappeler que sa bonté originelle subsiste, voilée sous la forme de la conscience", 1952. p. 325.

"Esta palavra virtude significa força. Não há virtude sem combate; ela não existe sem vitória. A virtude não consiste somente em ser justo, mas em sê-lo triunfando sobre suas paixões, reinando sobre seu próprio coração"⁴⁹.

Se Rousseau nomeia virtude a bondade do selvagem, que é o mero seguir o instinto e, portanto, espontânea, ela certamente difere da virtude como bondade moral, que supõe um ser mais complexo, dividido entre interesse e lei, que deve por sua vez ser combate.

Parece-nos que, no mais das vezes, Rousseau se refere à virtude como combate, e nesse sentido ela é, sim, como indica Burgelin (1952), triunfo sobre as paixões, que se relacionam sempre com o interesse próprio, um combate ao instinto que nem sempre está de acordo com a consciência, que é amor da ordem. No entanto, nos parece que Rousseau indica o coração como sendo fundamentalmente consciência, e assim a virtude apesar de ser contrária ao instinto, deve estar em total harmonia com o coração, que leva o homem a vencer seu interesse e inclinação pessoal para seguir a ordem indicada pela voz interior, que é a voz do coração.

"Que é, então, o homem virtuoso? É aquele que é capaz de vencer suas afeições, pois então ele segue a razão, a consciência; faz seu dever, mantém-se na ordem e nada o pode afastar dela"⁵⁰.

No entanto, na perspectiva de alguns intérpretes, esta conclusão ainda não resolve o problema. Burgelin (1952), por exemplo, tende a opor consciência e coração, pois, segundo ele, não há nada mais ambíguo e cheio de surpresas que o coração. Nas palavras do intérprete:

⁴⁹ Burgelin. Tradução do original: "Ce mot de vertu signifie force. Il n'y a point de vertu sans combat; il n'y en a point sans victoire. La vertu ne consiste pas seulement à être juste, mais à l'être en triomphant de ses passions, en régissant sur son propre coeur", 1952. p. 335.

⁵⁰ *Émile*. p. 627 / 818.

"É preciso desconfiar daqueles que enaltecem em demasia a moral do coração; isto significa na maioria das vezes abandono às paixões"⁵¹.

Ao associar a moralidade com o coração, movimento que nos parece muito claro no texto de Rousseau, Burgelin (1952) descarta sua validade afirmando que o coração é por demais instável e não poderia estar de acordo com a virtude. E afirma ainda que a filosofia tirada do coração sabe que não pode esperar muito deste, já que ele é instável e não possui perseverança, e mesmo que este fosse são, ainda assim isto não seria suficiente para alcançar a virtude, que estaria, em sua opinião, unicamente na razão.

"A lei moral que substitui em nós a lei original não encontra em nós apoios sólidos e só tem em prol dela nossa razão, quando esta consente em permanecer reta"⁵².

Ele apresenta a virtude como o melhor guia para o homem e, como mencionamos acima, a remete à razão. E ainda:

"A virtude, em sua essência, não poderia ser abandono. Pelo contrário, ela é um estado de guerra, no sentido em que tem sua própria lei que a opõe à natureza e conduz a combater seus mais caros desejos e rasgar seu coração para cumprir seu dever"⁵³.

Neste ponto, gostaríamos de fazer algumas observações à interpretação de Burgelin (1952). Quanto à ambiguidade do coração, se estamos falando do coração como consciência, é certo que ele deveria estar de acordo com a virtude, sem ambigüidades, mas com clareza, já que a consciência nunca se engana.

O próprio Burgelin (1952) comprova, logo em seguida, esta tese ao afirmar que a alma virtuosa seria aquela que permanece atenta ao instinto divino. Ora, o instinto divino é a

⁵¹ Burgelin. Tradução do original: "Il faut même se défier de ceux qui prônent trop haut la morale du coeur; cela signifie le plus souvent abandon aux passions", 1952. p. 336.

⁵² Burgelin. Tradução do original: "La loi morale qui remplace chez nous la loi originelle ne trouve guère en nous d'appuis solides et n'a pour elle que notre raison, lorsque celle-ci consent à rester droite", 1952. p. 350.

⁵³ Burgelin. Tradução do original: "La vertu, dans son essence, ne saurait être laisser-aller. Au contraire, elle est 'un état de guerre' en ce sens qu'elle a sa propre loi qui l'oppose à la nature et conduit 'à combattre ses plus chers désirs et déchirer son coeur pour remplir son devoir", 1952. p. 337.

própria consciência, portanto, coração. O que nos leva a crer que a virtude deve, sim, agir em paralelo com ele.

Uma outra distinção deve ser feita no que diz respeito às paixões. Rousseau aborda dois tipos de paixões em seu texto. As primeiras e, segundo acreditamos, as mais importantes, são as naturais, que servem à conservação do homem e que são, portanto, boas. As outras dizem respeito ao homem cujo coração está corrompido, não são naturais e, ainda menos, boas: devem, portanto, ser combatidas.

“Mas estaríamos raciocinando bem se, do fato de ser da natureza do homem ter paixões, concluíssemos que todas as paixões que sentimos em nós e vemos nos outros são naturais? A fonte é natural, é verdade, mas mil riachos estranhos somaram suas águas às dela; é um grande rio que se engrossa sem parar e no qual com dificuldade encontraríamos algumas gotas de suas primeiras águas. Nossas paixões naturais são muito limitadas, são os instrumentos de nossa liberdade, tendem a nos conservar. Todas as paixões que nos subjagam e nos destroem vêm-nos de outra parte; a natureza não nos dá, apropriamo-nos delas à sua revelia”⁵⁴.

Tomando unicamente as paixões boas, já que as más não nos interessam diretamente, devemos deixar claro que, apesar de algumas vezes Rousseau identificar o coração com as paixões, quando trata a problemática da moral, ele sempre se refere ao coração como consciência. O que não deve nos perturbar se lembrarmos a discussão acerca da polissemia inerente aos conceitos em Rousseau. Ora, uma moral do coração é uma moral da consciência e, portanto, não pode ser identificada com um abandono às paixões, já que a consciência é muitas vezes contrária às paixões, pois, como vimos, enquanto a primeira é amor da ordem, a segunda é, no mais das vezes, amor de si.

Acreditamos que Rousseau afirma, de forma muito categórica, que o único e melhor guia para o homem seria a consciência, portanto, a esfera do coração, que deve, como

sugerimos acima, estar em acordo com a virtude, desde que não esteja corrompido. O que não exclui absolutamente a esfera da razão, cuja presença, como vimos anteriormente, é essencial para a moralidade.

Para cumprir o dever indicado pela consciência e pela razão o homem deve, sim, combater seus desejos (que se relacionam com a conservação própria) e se opor à natureza (se entendida como natureza puramente instintiva). No entanto, não poderia absolutamente romper o coração, que é quem indica o dever a ser cumprido, já que é consciência.

Quanto à questão de ser a virtude “contra natureza”, o que sustenta a tese de Burgelin é que o homem não é razão e a virtude é a voz da razão. Podemos conceder que a virtude é de certa forma contra a natureza, se levarmos em conta que o instinto é natureza. No entanto, não podemos dizer que ela seja contra a natureza pelo fato de o homem não ser um ser de razão. Na medida em que o homem é sentimento (natural, assim como o instinto), ele deve também ser razão, já que ela está dentro do sentimento, como vimos anteriormente.

Se pensarmos que o sentimento e a razão fazem parte da natureza do homem social, não poderemos afirmar que a virtude é contrária à natureza, mas, sim, que está em harmonia com ela, já que é ditada pelo sentimento e pela razão. Se levarmos isso em conta, o homem não deve negar sua natureza para tornar-se bom, deve antes segui-la, já que ela indica através da consciência o caminho da bondade e da virtude. Ela pode ser dita contrária à natureza se a pensarmos como instinto, mas se tomarmos a natureza do homem social que engloba sentimento e razão, esta afirmação se tornaria um pouco contraditória. Convém, pois, lembrar que, sendo a natureza do homem dupla, a virtude se opõe a uma das

⁵⁴ *Émile*. p. 273 / 491.

naturezas. Daí que podemos apontar para pelo menos dois significados do termo “natureza” em Rousseau, que não devem ser confundidos.

Finalmente, o dever e a lei da virtude, como já dissemos, não nos parecem de forma alguma ser contrários ao movimento do coração, que não deve, portanto, ser rasgado.

Sobre a diferença entre consciência e coração, escreve Burgelin:

*"Mas a peça mestre continua sendo a razão. Seu domínio sobre os acontecimentos e nossas disposições assegura a moralidade e a felicidade, se ela recebe o impulso da consciência. É preciso temperar as inclinações inconsideráveis do coração. [...] Observemos que a razão bem dirigida exprime nossa natureza autêntica, que se manifesta hoje pela consciência."*⁵⁵.

Burgelin (1952) não explicita em seu texto o que entende por consciência. Ora, acreditamos estar claro que esta é um sentimento moral, pertencente à esfera do coração, uma voz da natureza que fala ao homem, e, portanto, não racional, apesar de andar sempre junto com a razão.

A razão tem seu papel na formação da consciência para que o homem exerça sua moralidade, mas a moral não pode ser dita racional nem tem seu fundamento exclusivamente na racionalidade. Dito isto, nos parecem um pouco problemáticas as colocações de Burgelin (1952) acerca da ética em Rousseau, que ele toma por contrária ao coração e à natureza, e afirma ser implantada unicamente pela esfera da razão.

*"Tais oposições testemunham que há uma moral que não decorre imediatamente da natureza, que não vem de um simples apelo ao coração"*⁵⁶.

⁵⁵ Burgelin. Tradução do original: "Mais la pièce maîtresse reste la raison. Sa domination sur les événements et nos dispositions assure la moralité et le bonheur, si elle reçoit l'impulsion de la conscience. Il faut tempérer les élans inconsiderables du coeur. Remarquons que la raison bien dirigée exprime notre nature authentique qui se manifeste aujourd'hui par la conscience", 1952. p. 362.

⁵⁶ Burgelin. Tradução do original: "De telles oppositions témoignent qu'il est une morale qui ne découle pas immédiatement de la nature, qui ne vient pas d'un simple appel au coeur. Dans la mesure où l'homme est social, il ne doit plus accepter sans critique la loi de nature, qu'il ne peut deviner, à lui seul, la loi du tout.

Ainda na *Profession de foi*, Rousseau afirma inúmeras vezes que basta escutar a voz da consciência para encontrar o verdadeiro bem e o que se deve fazer. O coração, segundo o vigário, indica ao homem que sabe escutá-lo todos os sentimentos morais necessários a uma existência plena, ele lhe indica não somente a verdade acerca das coisas, mas, sobretudo, a verdade acerca das ações morais.

*“Há, pois, no fundo de todas as almas um princípio inato de justiça e de verdade moral anterior a todos os preconceitos nacionais, a todas as máximas de educação. Este princípio é a regra involuntária sobre a qual, para além de nossas próprias máximas, julgamos nossas ações e as dos outros como boas ou más, e é a este princípio que eu chamo de consciência”*⁵⁷.

6. Da felicidade.

*“Todo homem quer ser feliz. Para chegar a sê-lo, porém, seria preciso começar por saber o que é a felicidade. A felicidade do homem natural é tão simples quanto a sua vida, e consiste em não sofrer; a saúde, a liberdade e o necessário a constituem. A felicidade do homem moral é outra coisa...”*⁵⁸.

Mais complexa que a do homem selvagem, a felicidade do homem social é, em grandes linhas, definida por um estado de unidade consigo mesmo e com o todo. Opõe-se a ela a realidade do homem do homem, dividido contra si mesmo, escravo do olhar do outro.

“Nós vemos à nossa volta quase somente pessoas que se queixam de sua existência; várias até mesmo se privam dela assim que podem, e a reunião das leis divina e humana mal é suficiente para cessar esta desordem: eu me pergunto se algum dia se ouviu dizer que um selvagem em liberdade tenha somente pensado em se queixar da vida e se dar a

Pour s'instruire et vivre, il doit renoncer à voir exclusivement de ses propres yeux, la raison le lui commande”, 1952. p. 367.

⁵⁷ *Lettres morales*. O.C. vol. IV, p. 1108.

⁵⁸ *Émile*. p. 221 / p. 444.

morte? *Que julguemos então com menos orgulho de que lado está a verdadeira miséria*⁵⁹.

Ainda, no *Émile*, a felicidade aparece como um bom equilíbrio entre os desejos e a possibilidade que o homem possui de realizá-los. Daí que a grande chave para a felicidade é a limitação dos desejos.

Apesar de a felicidade não ser dada pela virtude, somente ela ensina o homem a gozar da felicidade quando ela é alcançada. Neste sentido, a felicidade também deve estar ligada à socialização, pois o amor à ordem somente é possível para aquele que constrói laços com seus semelhantes. Parece então que o selvagem não seria capaz de atingir a felicidade, já que não se encontra em sociedade e não tem a idéia de ordem. Ora, os textos de Rousseau não permitem esta dedução, pois apontam também para uma felicidade no selvagem. Acreditamos então poder afirmar a existência de duas felicidades, uma mais simples, no selvagem, e uma mais complexa e mais difícil de ser atingida, no homem social.

*“...qual poderia ser o gênero de miséria de um ser livre cujo coração está em paz e o corpo com saúde? [...] Sendo o estado de natureza aquele no qual o cuidado de nossa conservação é o menos prejudicial ao de outrem, esse estado era, conseqüentemente, o mais propício à paz e o mais conveniente ao gênero humano”*⁶⁰.

O conceito de ordem parece estar intimamente ligado à felicidade, pois ela só é obtida quando o homem encontra sua unidade. Rousseau sugere que o amor de si, o amor da ordem e o sentimento interior não poderiam estar separados no homem que atinge a felicidade.

A virtude do ponto de vista de Burgelin (1952), como podemos ver, é essencial para que o homem encontre o sentimento de existência, e com isto alcance a felicidade na

⁵⁹ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. p. 251 / p. 152.

⁶⁰ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. p. 251 / p. 152.

unidade proporcionada por ele. Mas a liberdade também é essencial neste movimento, já que somente o homem que faz bom uso dela, seguindo sua natureza, alcança a ordem, encontrando seu lugar e sentindo a plenitude que ele lhe proporciona.

*"A virtude não é pois um ser metafísico, mas a resposta do ser dividido à unidade onde o amor de si reencontra seu verdadeiro sentido de amor da ordem"*⁶¹.

Burgelin desenvolve a idéia da finalidade última do homem enquanto harmonia com a totalidade na qual está inserido. Não podemos nos esquecer do papel desempenhado por Deus nesta solução, pois é, segundo Burgelin (1952), o amor a Deus que faz com que o homem aceite e ame esta mesma ordem. O problema da existência do homem é, pois, resolvido através da religião e da moral que se desenvolve a partir dela.

*"Mas o abandono a Deus é também abandono à natureza. Para que ele não seja escravo das paixões, é preciso que a natureza nos seja apresentada como enraizada na potência suprema, que preenche nossa alma de sua presença e nosso ser inteiro de sua vontade de ordem, para nos conduzir a um ponto onde paixão, razão, sentimento sejam ultrapassados, onde nós nos perdêssemos e nos encontrássemos em Deus..."*⁶².

Não compreendemos, no entanto, porque Burgelin (1952) evoca um ultrapassar, pois acreditamos que no momento em que há esta entrega à natureza, paixão, razão e sentimento não devem ser ultrapassados. A não ser que tomemos este ultrapassar evocado por ele como unificação entre razão e sentimento, já que eles não mais se opõem quando o homem compreende e sente (compreender é sentir) a ordem e sua finalidade.

⁶¹ Burgelin. Tradução do original: "La vertu n'est donc pas un être métaphysique, mais la réponse de l'être divisé à l'unité où l'amour de soi retrouve son vrai sens d'amour de l'ordre", 1952. p. 348.

⁶² Burgelin. Tradução do original: "Mais l'abandon à Dieu est aussi abandon à la nature. Pour qu'il ne soit pas esclavage des passions, il faut que la nature nous soit présentée comme enracinée dans la suprême puissance, qui emplit notre âme de sa présence et notre être entier de sa volonté d'ordre, pour nous conduire en un point où passion, raison, sentiment soient dépassés, où nous nous perdions, et nous trouvions en Dieu...", 1952. p. 473.

Este é justamente o momento em que razão e sentimento se mostram de forma mais verdadeira, já que se colocam não segundo uma perversão ou corrupção do homem, mas como natureza humana em seu estado mais pleno. Da mesma forma, não nos parece que o homem se perca ao encontrar Deus, mas, quando finalmente percebe a ordem, encontra-se a si mesmo, cumpre sua natureza e atinge a unidade que lhe foi reservada⁶³. Contudo, não podemos deixar de mencionar que, para Rousseau, o sofrimento faz parte da natureza e do destino humano. Aprender a viver para o Emílio é, de certa forma, aprender a suportar o sofrimento.

Também O'Hagan (1993) vê o conflito como a fonte dos vícios e do sofrimento, e apresenta três situações conflituosas propostas por Rousseau: o estado do homem contra seus desejos, de seus deveres contra suas inclinações e de suas instituições contra sua natureza.

Podemos ver esta oposição entre deveres e inclinações no próprio Emílio, mas unicamente depois de sua entrada para a sociedade. Ou seja, somente quando se torna um ser moral, e Rousseau deixa bem claro que isso não poderia acontecer com a criança. Emílio, por exemplo, quando deve deixar Sophie, no livro V, deve combater seu desejo imediato para realizar este “abandono”.

“Emílio, debes deixar Sofia; não digo abandoná-la; se fosses capaz de abandoná-la, ela seria muito feliz por não se ter casado contigo; debes deixá-la para te tornares digno dela. Não sejas vaidoso a ponto de acreditares que já a merece. Quanto ainda te resta a fazer! Vem cumprir essa nobre tarefa; vem aprender a suportar a ausência; vem ganhar o prêmio da fidelidade, para que, na tua volta, possas honrar-te de algo junto a ela, e pedir sua mão, não como um favor, mas como uma recompensa.

⁶³ A respeito do “acordo consigo mesmo”, ver acima nota 38.

*Ainda não acostumado a lutar consigo mesmo, ainda não habituado a desejar uma coisa e querer outra, o jovem não se rende; resiste, discute*⁶⁴.

Vemos então que o amor é a transformação do mero instinto em um sentimento atravessado pelo dever e pela percepção do outro. No *Émile*, o casamento será o lugar da realização da felicidade.

*“Amar com todas as suas forças e fazer prova de uma força que seja superior a esta força, para adaptar-se à lei da vicissitude; tais são as formas de uma virtude que não é contraditória com o amor. Rousseau nomeia paixão todo amor que pretende ser o primeiro valor, o sentido único da existência. Sem fim é o trabalho da moderação da paixão. O homem, por sua natureza, é um ser de desejo. Ao entendimento cabe fixar o verdadeiro preço da felicidade, que está no domínio das formas legítimas do amor: domínio que é uma propedêutica do domínio do ilícito. O critério da retidão dos sentimentos e das condutas está em seu domínio pela vontade. No domínio, também, do desejo, no estado mesmo do casamento, que oferece ao desejo plena liberdade”*⁶⁵.

O'Hagan (1993) sugere que Rousseau busca a solução para as contradições através da tentativa de identificação do indivíduo com uma totalidade maior que ele. Esta estratégia de identificação tem seu fundamento, segundo o autor, na piedade que, ao se ampliar e ser transformada pelas instituições sociais, passa de uma inclinação negativa para um sentimento positivo. Mas para que a contradição seja resolvida, deve haver uma coincidência do interesse particular com o comum, assim como uma identificação do indivíduo com a sociedade em que vive.

⁶⁴ *Émile*. p. 633 / 823.

⁶⁵ *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. Tradução do francês: “Aimer de toute sa force et faire preuve d'une force qui soit supérieure à cette force-là, afin de s'adapter à la loi de la vicissitude: telles sont les formes d'une vertu qui n'est pas contradictoire à l'amour. Rousseau nomme passion tout amour qui prétend être la première valeur, le sens unique de l'existence. Sans fin est le travail de la modération de la passion. L'homme, par sa nature, est un être de désir. À l'entendement de fixer le vrai prix du bonheur, qui est dans la maîtrise des formes même légitimes de l'amour; maîtrise qui est une propédeutique de la maîtrise de l'illicite. Le critère de la rectitude des sentiments et des conduites est dans leur maîtrise par la volonté. Dans la maîtrise, aussi, du désir, dans l'état même du mariage, qui offre au désir pleine liberté”, 1996. p. 31.

“Quando um indivíduo vê seus deveres e seus interesses se harmonizarem, sua identidade particular começa a se alargar”⁶⁶.

Tal estratégia de identificação com a totalidade tem, como demonstra o próprio Rousseau, uma chance muito pequena de ocorrer, já que na grande maioria das sociedades as condições necessárias à sua realização não são viabilizadas. Ele propõe então uma segunda, a identificação com a ordem natural. Aqui ocorre uma fuga do mundo social para o natural, no qual o homem pode finalmente “se perder na harmonia dos três reinos” e sentir a “imensidade deste belo sistema”. No entanto o sucesso da segunda estratégia é também bastante complicado posto que o homem já não pode se desvencilhar da ordem social da qual faz parte, se entregando plenamente à ordem natural.

Rousseau discute ainda uma terceira estratégia, que engloba, em certa medida, as duas anteriores: uma identificação com a ordem divina que deve levar em conta a “prova do sentimento”, construída pela consolação e pela esperança. Esta estratégia, como afirma O’Hagan (1993), permitiria a coincidência do dever com o interesse.

A moral sensitiva proposta por Rousseau é, então, de acordo com a conclusão a que chega O’Hagan (1993), uma tentativa que o homem deve fazer de dispor o meio ou o ambiente em que vive de maneira a conseguir levar uma vida harmoniosa e sem contradições, uma vida que permita o resgate dos elementos naturais e essenciais ao homem.

“A moral sensitiva se revela então como a busca, em vários níveis, [...] de uma reconciliação do indivíduo com a sociedade, com seu Deus, consigo mesmo, de uma nova harmonia de seu dever com seu interesse, de sua razão com suas paixões, de sua

⁶⁶ O’Hagan. Tradução do original: “Quand un individu voit ses devoirs et ses intérêts s’harmoniser, son identité particulière commence à s’élargir”, 1993. p. 349.

*alma com seu corpo. Os conflitos que se colocam entre estes termos constituem a força motriz de sua formação. O mundo da virtude é o mundo destes conflitos*⁶⁷.

Podemos concluir, então, que a felicidade tem para Rousseau diferentes significados. O selvagem alcança naturalmente a felicidade - ainda que ela seja bem mais simples - por ser um ser encerrado em si mesmo. Ao homem do homem desnaturado, pelo contrário, está vetada a possibilidade de alcançá-la, porque ele é um ser que está fora de si mesmo. O homem social, por sua vez, pode ser feliz, mas sua felicidade, sendo mais complexa que a presente no selvagem, é também mais difícil de ser alcançada; e ela só pode ocorrer quando se dá uma identificação do indivíduo com a totalidade.

7. Do dualismo e da liberdade.

A presença do dualismo corpo/alma em Rousseau parece querer indicar sua oposição clara e aberta com relação aos materialistas, e se dá quase como um manifesto anti materialista.

“Quanto mais reflito sobre o pensamento e sobre a natureza do espírito humano, mais acho que o raciocínio dos materialistas se parece com o desse surdo. Eles são surdos, de fato, à voz interior que lhes grita num tom difícil de se ignorar: uma máquina não pensa, não há nem movimento, nem figura que produza reflexão; alguma coisa em ti procura romper as correntes que te prendem. O espaço não é tua medida, o universo inteiro não é suficientemente grande para ti; teus sentimentos, teus desejos, tua

⁶⁷ O'Hagan. Tradução do original: “La morale sensitive se relève donc comme la recherche, à plusieurs niveaux, [...] d'une réconciliation de l'individu avec la société, avec son dieu, avec lui-même, d'une nouvelle harmonie de son devoir avec son intérêt, de sa raison avec ses passions, de son âme avec son corps. Les conflits qui se posent entre ces termes constituent la force motrice de sa formation. Le monde de la vertu est le monde de ces conflits”, 1993. p. 355.

inquietação, teu próprio orgulho têm um princípio diferente do corpo estreito dentro do qual te sentes acorrentado”⁶⁸.

Ele não quer cair num determinismo apontando para um homem dotado de uma única substância, e propõe, então, uma dupla realidade através da qual tenta resgatar a liberdade humana. Além do corpo, a alma; além do fato, o valor; além do mecanismo, a liberdade. Este dualismo está presente no pensamento de Rousseau em inúmeros aspectos. Sobre esta dupla realidade, escreve Starobinski (1991):

*“Mas, à diferença do esforço filosófico do século XIX, e em contraste com as pretensões positivistas de alguns de seus contemporâneos, Rousseau procura fundar um julgamento moral referente à história, de preferência a estabelecer um saber antropológico. É como moralista que ele escreve a história da moral. Daí o aspecto ambíguo de sua demonstração. As fases pelas quais o homem passou, o estado a que chegou devem em primeiro lugar ser estabelecidos como fatos; uma vez estabelecidos, devem ser aceitos: a humanidade sofreu transformações inelutáveis, com isso chegou fatalmente a seu estado presente, eis o que está fora de contestação. Mas a validade do fato não nos permite prejudicar o direito. Os fatos históricos não justificam nada, a história não tem legitimidade moral, e Rousseau não hesita em condenar, em nome dos valores eternos, o mecanismo histórico do qual mostrou a necessidade, e que estendeu às próprias funções morais”*⁶⁹.

A respeito da questão da liberdade, convém voltar ao texto “*Ce que le vicaire doit à Descartes*”. Nele Gouhier (1959) afirma que, como Descartes, Rousseau faz coincidir a liberdade com a consciência desta liberdade⁷⁰ e sugere, então, que para ambos os filósofos, a liberdade seria “um dado imediato da consciência”. Para Rousseau, a espiritualidade do homem define-se nesta experiência, e não na experiência do pensar.

⁶⁸ *Émile*. p. 376 / 585.

⁶⁹ Starobinski, 1991. p. 36.

⁷⁰ A este respeito, ver *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. O.C. vol. III, p. 142.

No entanto, ele faz uma distinção no que diz respeito àquele dado. Para Descartes, ele seria a “experiência da vontade como liberdade”, ou seja, o homem sente a liberdade de sua vontade, tanto na ocorrência de um assentimento em um julgamento, quanto na tomada de iniciativa de um movimento. Rousseau, por sua vez, sugere que a inteligência ativa, chamada também vontade, só se sente livre quando se choca com alguma potência que tem o poder de limitá-la, ou seja, com a consciência moral.

“Assim, para Rousseau como para Descartes, o princípio ativo é experimentado como tal: é uma verdade de fato. Mas, para Rousseau, ele é reconhecido como livre quando age sob o olhar da consciência moral”⁷¹.

O ser livre possui em si uma vontade na qual se encontra o princípio da ação de que é dotado. Podendo agir livremente por si mesmo, ele se torna ao mesmo tempo responsável por aquilo que faz, e Rousseau descarta, aqui, a possibilidade de se colocar qualquer responsabilidade pelas ações dos homens na providência, afirmando que ela o dotou de liberdade justamente para que fizesse o bem por escolha própria. E nega, então, o questionamento acerca da liberdade dada ao homem e afirma que, se o homem não tivesse sido provido de liberdade para escolher o bem e o buscasse necessariamente, ele não teria nenhum valor, já que é o poder de escolher o bem rejeitando o mal que faz sua grandeza.

“Se o espírito do homem tivesse permanecido livre e puro, que mérito haveria em amar e seguir a ordem que ele veria estabelecer e não teria nenhum interesse em perturbar? Seria feliz, é verdade, mas faltaria à sua felicidade o grau mais sublime, a glória da virtude e o bom testemunho de si mesmo; seria apenas como anjos, e sem dúvida o homem virtuoso será mais do que eles”⁷².

⁷¹ Gouhier. Tradução do original: “Ainsi, pour Rousseau comme pour Descartes, le principe actif est expérimenté comme tel: c’est une vérité de fait. Mais, pour Rousseau, il est reconnu comme libre lorsqu’il agit sous le regard de la conscience morale”, 1959. p. 148.

⁷² *Émile*. p. 396 / 603.

Apesar de poder escolher entre fazer o bem ou o mal, o homem não consegue, ainda que escolhendo fazer o mal, prejudicar a ordem existente, pois, ao limitar sua força, a providência fez de sorte que ao abusar de sua liberdade ele não conseguisse perturbá-la (p. 378). Rousseau imputa, assim, ao homem toda a responsabilidade pelo mal moral, mas afirma que, apesar de este vir do próprio homem, nem por isto faz parte de sua natureza, à qual é contrário.

"Deus não determina a livre vontade dos homens, eles são, pois, únicos responsáveis por sua infelicidade; mas esta liberdade, se ela pode engendrar o mal, não é um mal nela mesma, já que obedece aos atos de uma moralidade que eles não teriam se o homem fosse simplesmente determinado a fazer o bem por um tipo de instinto moral irresistível"⁷³.

O homem aceita a ordem estabelecida, se torna feliz por se sentir parte de um sistema onde tudo está bem e escolhe agir em função deste sistema, reunindo o bom uso tanto de suas faculdades quanto de sua liberdade. Na medida em que o corpo leva a alma a relacionar tudo com ele e lhe inculca um interesse contrário ao da ordem geral, Rousseau afirma que o bom uso da liberdade daquele que, ainda assim, prefere o todo se torna recompensa e mérito para ele.

⁷³ Vargas. Tradução do original: "Dieu ne détermine pas la libre volonté des hommes, ils sont donc seuls responsables de leur malheur; mais cette liberté, si elle peut engendrer le mal n'est pas un mal en elle-même puisqu'elle donne aux actes une moralité qu'ils n'auraient pas si l'homme était simplement déterminé à faire le bien par une sorte d'instinct moral irrésistible", 1995. p. 170.

Capítulo III – Do Emílio e do selvagem: duas figuras do homem da natureza

“Mas nesta idade antiga que chamamos de idade de ouro, o homem para ser feliz só tinha necessidade dos frutos das árvores e das plantas que produz a terra. O sangue não manchava sua boca. Então o pássaro batia suas asas no ar com toda segurança; a lebre errava, sem ter nada a temer no meio dos campos; não havia anzol para fisgar o peixe muito crédulo; O mundo ignorava a traição; ninguém tinha armadilha com que se preocupar; por todo lado reinava a paz” (Ovídio, Metamorfoses)

Introdução

Podemos afirmar, com Baczko (1974), que em Rousseau a função exercida pelo “retorno às origens” é a de um questionamento mais amplo acerca do sentido das instituições ou normas morais e sociais existentes. A amplitude deste questionamento naquela época retrata claramente uma crise com relação às estruturas sociais, uma ruptura com uma situação dada.

No caso de Rousseau, como já ressaltado nos capítulos anteriores, esta busca pela origem mostra uma grande insatisfação quanto ao existente, a procura de um apontamento do que deveria, segundo ele, existir em seu lugar.

“E como o homem chegará ao ponto de ver-se tal como o formou a natureza, através de todas as mudanças produzidas na sua constituição original pela sucessão do tempo e das coisas, e separar o que pertence à sua própria essência daquilo que as circunstâncias e seus progressos acrescentaram a seu estado primitivo ou nele mudaram? Como a estátua de Glauco, que o tempo, o mar e as intempéries tinham

desfigurado de tal modo que se assemelhava mais a um animal feroz do que a um deus, a alma humana, alterada no seio da sociedade por milhares de causas sempre renovadas, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões, por assim dizer, mudou de aparência a ponto de tornar-se quase irreconhecível”¹.

Ao elaborar a questão da natureza humana no estado primitivo, Rousseau toma um distanciamento proposital, tentando separar-se e situar-se fora de sua época, mostrando que os homens se desviaram e construíram um caminho errôneo e afastado da natureza humana. Ele faz um confronto com a realidade existente se valendo de uma hipótese da natureza humana cuidadosamente elaborada. Se tomarmos sua obra como um todo, podemos perceber que ele desenvolve esta questão através de três vias.

Por um lado ele elabora uma hipótese da natureza humana em seu estado primitivo, tomando como personagem o selvagem, (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*). Por outro lado, ele constrói, através do personagem Emílio (*Émile*), a natureza do homem vivendo em sociedade. Partindo destes dados, ele aborda ainda a natureza do homem do homem, fazendo uma análise crítica da sociedade atual e mostrando que ela se desviou e deu origem a uma natureza corrompida.

“Assim, o retorno às origens, equivalente aqui a invocar a natureza do homem e o homem natural enquanto fundamento imutável de todas as instituições humanas, pareceria coincidir com o esquema clássico do retorno aos princípios. É destes princípios que podemos deduzir, por raciocínio, fazendo abstração dos fatos históricos e mesmo se opondo a eles, o único modelo das relações sociais que seja justo, imutável, porque conforme a natureza humana”².

¹ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. p. 227 / p. 122.

² Baczkó. Tradução do francês: “Ainsi, le retour aux origines, équivalent ici à invoquer la nature de l'homme et l'homme naturel en tant que fondement immuable de toutes les institutions humaines, semblerait coïncider avec le schéma classique du retour aux principes. C'est de ces principes qu'on peut déduire, par raisonnement, en faisant abstraction des faits historiques et même en s'opposant à eux, l'unique modèle des rapports sociaux qui soit juste, immuable, parce que conforme à la nature humaine”, 1974. p. 73.

No questionamento de sua época, Rousseau refaz o caminho percorrido pela humanidade, acompanhando a ruptura ocorrida entre a origem na qual se encontrava o homem primitivo e o homem da sociedade corrompida. Nesse sentido, o retorno às origens faz também uma reconstrução do processo ao longo do qual os princípios que seriam válidos para o homem foram negados e rejeitados, e possibilita uma melhor compreensão da razão pela qual os homens se desnaturaram e se tornaram o que são.

Devemos, portanto, acrescentar que a necessidade do retorno às origens não significa absolutamente um desejo de retorno ao primitivo, mas unicamente uma forma de, através do raciocínio, conhecer o verdadeiro homem da natureza - ter consciência do que o homem poderia ter sido, ou talvez do que o homem poderia ser, na tentativa de romper com o estado do homem do homem.

De acordo com Rousseau, para ser capaz de romper com o estado atual das coisas, o homem precisa conhecer profundamente o homem, e a construção que ele se empenha em fazer é um facilitador para esta descoberta e para a busca de um estado mais próximo à bondade natural.

“Os dados empíricos sobre os selvagens não são feitos para que nós nos comparemos com sua sociedade enquanto ideal, ou com nossa existência passada. Eles servem para comparar a existência atual com a essência inerente a todo homem, com sua natureza, suas tendências e aspirações as mais pessoais, assim como com os princípios e finalidades inerentes a toda sociedade. Estas comparações nos enviam, pois, de certa forma, a nós mesmos, aos princípios de nossa humanidade”³.

³ Baczko. Tradução do francês: “Les données empiriques sur les sauvages ne sont pas faites pour que nous nous comparions avec leur société en tant qu’idéale, ou avec notre existence passée. Elles servent à comparer l’existence actuelle avec l’essence inhérente à tout homme, avec sa nature, ses tendances et aspirations les plus personnelles, ainsi qu’avec les principes et buts inhérents à toute société. Ces comparaisons nous renvoient donc en quelque sorte à nous-mêmes, aux principes de notre humanité”, 1974, p. 79.

Philonenko (1984) se refere a um Rousseau “médecin du monde” que, para tentar melhor conhecer o homem, refaz o caminho percorrido pela espécie humana partindo do estado de natureza - dos “primeiros passos da espécie humana” - até o estado atual em que a sociedade se encontra - suas “últimas quedas” -, abordando a passagem do homem selvagem para o homem civil e a corrupção tanto mental quanto física que acompanhou a transformação dos homens, na prática.

“A constituição do homem não se alterou simplesmente; ela se deformou. Ela se tornou disforme, no sentido médico, e na dupla acepção da expressão indicando a anomalia e a anormalidade. Anomalia: há muito a apostar que, chamada a se mover em outras condições, a forma do homem tenha sido transformada. Anormalidade: para Rousseau, está claro que as capacidades físicas e mentais funcionais foram alteradas”⁴.

Querendo conhecer o homem, Rousseau deve então se voltar para o estado de natureza, para o homem selvagem. Ele “descobre” homens entre os quais o mal não existia, que viviam o presente guiados pela piedade e pela conservação de si. Dada a enorme distância deste homem “feliz” para o atual rodeado de infinitos males e infeliz, Rousseau empreende reconstruir a “história desta inversão”.

“(o problema de Rousseau) consiste em retrazar a evolução de uma doença, para a qual, já sabemos com ele, não existe remédio, não por ela ser natural mas, bem ao contrário, por ela ter nascido do desprendimento da natureza”⁵.

Ao abordar esta questão, também Burgelin (1952) ressalta que a finalidade de Rousseau não é encontrar a origem do homem, mas revelar sua natureza autêntica, o que só

⁴ Philonenko. Tradução do original: “La constitution de l’homme ne s’est pas seulement altérée; elle s’est déformée. Elle est devenue difforme, au sens médical, et dans la double acception de l’expression indiquant l’anomalie e l’anormalité. Anomalie: il y a fort à parier qu’appelée à se mouvoir dans d’autres conditions la forme de l’homme se soit transformée. Anormalité: pour Rousseau, il est clair que les capacités physiques et mentales fonctionnelles ont été touchées”, 1984. p. 161.

⁵ Philonenko. Tradução do original: “consiste à retracer l’évolution d’une maladie, dont nous savons déjà avec lui, qu’elle n’a pas de remède, non parce qu’elle est naturelle, mais bien au contraire parce qu’elle est née du détachement de la nature”, 1984. p. 172.

pode ser feito através de uma análise e comparação do estado de natureza e do estado atual do homem.

A natureza do homem lhe possibilita transcender sua condição selvagem, o que permite apontar para dois estados: o estado primitivo e o estado social, nos quais ele cumpre ou poderia cumprir plenamente sua finalidade. Mas existe ainda uma terceira via que é contrária à natureza humana: sua situação atual, também social, marcada por uma desnaturação que mascara o sentimento de sua existência, impedindo-o de ser feliz, de cumprir sua finalidade e de viver plenamente.

O que pretendemos evidenciar é que nem todo estado social produz desnaturação; o abandono ou desaparecimento do original não é seguido necessariamente por uma contrariedade à natureza humana. O esforço de Rousseau ao longo do *Émile* é justamente o de mostrar que o homem é capaz de seguir sua natureza abandonando o estado primitivo, passando a viver em sociedade e realizando toda a perfeição que sua natureza permite, realização esta impossível para o selvagem.

Quanto ao selvagem,

“O homem é pura existência, momento zero, onde o ser humano ainda não se ultrapassou. Esta unidade negativa reflete, por meio de uma inversão, por uma vez legítima, a situação de Deus. Esta inversão é que Deus é tudo e que o homem não é nada e que, no entanto, o nada, por sua total tranquilidade, é a imagem fiel do todo em sua calma infinita. Seria preciso dizer que Deus goza de toda a felicidade e que o homem não é vítima de nenhuma infelicidade”⁶.

⁶ Philonenko. Tradução do original: “L’homme est pure existence, moment zéro, où l’être humain ne s’est pas encore dépassé. Cette unité négative reflète, moyennant une inversion, pour une fois légitime, la situation de Dieu. Cette inversion est que Dieu est tout et que l’homme n’est rien et que cependant le rien de par sa totale tranquillité est l’image fidèle du tout dans son calme infini. Il faudrait dire que Dieu jouit de tout le bonheur et que l’homme n’est victime d’aucun malheur”, 1984. p. 190.

Rousseau aponta também para uma plenitude atingida pelo selvagem, que ele exalta por vezes mais intensamente que o homem civil corrompido.

“Quando eu vejo multidões de selvagens nus desprezarem as volúpias européias e enfrentarem a fome, o fogo, o ferro e a morte, para conservar somente sua independência, concluo não poderem ser os escravos os mais indicados para raciocinar sobre a liberdade”⁷.

Nisto podemos ver que os apontamentos colocados por Rousseau muitas vezes se aproximam bastante dos ensaios montaignianos que abordam o tema dos selvagens e elogiando-os em comparação a seus contemporâneos europeus.

“Eles são chamados de selvagens, assim como chamamos de selvagens os frutos que a natureza, por si mesma e por sua marcha habitual, produziu; sendo que, em verdade, antes deveríamos chamar de selvagens aqueles que, com nossa arte, alteramos e desviamos da ordem comum. Naqueles outros estão vivas e vigorosas as verdadeiras e mais úteis e naturais virtudes e propriedades, as quais abastardamos nestes, e simplesmente as adaptamos ao prazer de nosso paladar corrompido. [...] Não é razoável que a arte ganhe o ponto de honra sobre nossa grande e poderosa mãe natureza. Tanto sobrecarregamos com nossas invenções a beleza e a riqueza de suas obras que a sufocamos totalmente”⁸.

Dada a corrupção do homem atual, o grande projeto de Rousseau é, então, redescobrir a natureza presente no íntimo dos homens, coberta pela desnaturação que os dominou. E, através do selvagem e em seguida através do personagem Emílio, ele revela pouco a pouco os elementos pertencentes a ela.

“A natureza do homem ultrapassa largamente o homem natural. Este não possui outro interesse a não ser nos ajudar a decifrar aquela. Pois toda a obra de Rousseau consiste em buscar o que é segundo a natureza em nosso estado presente de humanidade, a discernir, dentre nossas maneiras de ser, aquelas que são naturais, ou seja,

⁷ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité.* p. 273 / p. 182.

⁸ Montaigne. *Ensaio*, Livro I, 2000. p. 307.

justificáveis diante da consciência, e daquelas que, pelo contrário, não representam senão excrescências ou desvios patológicos, nas quais a natureza retorna, de certa forma, contra ela mesma, para dividir e destruir. Convém, pois, tomar antes de tudo um critério universal que é o princípio de natureza”⁹.

1. Do selvagem e da criança.

Através do estudo comparativo entre o homem selvagem - no *Discours sur l'origine de et les fondements de l'inégalité* - e o aluno imaginário - no *Émile* -, buscaremos destacar o lugar da sociabilidade e do desenvolvimento das luzes na antropologia de Rousseau. Consideramos também que esta aproximação será de grande ajuda para o avanço de nossa pesquisa, no que diz respeito ao exame da razão e do coração no pensamento de nosso autor. Aproximando as duas figuras, Rousseau escreve:

“Não são os filósofos que melhor conhecem os homens; eles só os vêem através dos preconceitos da filosofia. [...] Um selvagem julga-nos de modo mais sadio do que um filósofo. Este percebe seus vícios, indigna-se com os nossos e diz para si mesmo: somos todos maus; o outro nos olha sem se perturbar e diz: sois loucos. [...] Meu aluno é esse selvagem, com a diferença que Emílio, tendo refletido mais, tendo comparado mais idéias e visto nossos erros mais de perto, mantém-se mais em guarda contra si mesmo e só julga o que conhece”¹⁰.

Antes de mais nada, pretendemos alcançar, através da figura do selvagem, uma melhor compreensão da figura do Emílio na fase da infância. Ou seja, o homem pré-moral e pré-civil. Poderemos, em seguida, opor duas figuras de plenitude - a do selvagem e a do homem da natureza - à figura corrompida do homem do homem.

⁹ Burgelin. Tradução do original: “La nature de l’homme déborde donc largement l’homme naturel. Celui-ci n’a d’autre intérêt que de nous aider à déchiffrer celle-là. Car toute l’oeuvre de Rousseau consiste à chercher ce qui est selon la nature dans notre état présent d’humanité, à discerner parmi nos manières d’être celles qui sont naturelles, c’est-à-dire justifiables devant la conscience, lesquelles, au contraire, ne représentent qu’excroissances ou déviations pathologiques, où la nature se retourne en quelque sorte contre elle même pour diviser et détruire. Il convient donc de dégager avant tout un critère universel qui est le principe de nature”, 1952. p. 222.

Goldschmidt em *Antropologia e Política. Os princípios do sistema de Rousseau* afirma que “o resultado mais claro que se destaca de (sua) discussão é um conselho de prudência no que diz respeito às tentativas de estabelecer um paralelismo entre o *Émile* e o *Discours*” (p. 326), e chega a tentar demonstrar uma “interdição”, segundo ele “muito clara”, no que diz respeito ao estabelecimento de uma comparação entre Emílio e o homem selvagem - relação esta autorizada pelo próprio Rousseau.

Contrariando Goldschmidt (1983), sem nos descuidarmos, evidentemente, de apontar para as diferenças muitas vezes relevantes existentes entre eles, tentaremos, sim, estabelecer um paralelo entre Emílio (tomado aqui enquanto ainda criança, distinção esta importante para nossa discussão) e o homem selvagem, pois acreditamos que essa aproximação é importante no âmbito de nossa pesquisa sobre a natureza humana tal como proposta por Rousseau.

Acreditamos poder estabelecer, em alguns aspectos, uma relação de semelhança muito nítida entre eles. Assim como a criança atinge sua plenitude em si mesma - ainda que usufruindo de poucas faculdades, pois quando passa a possuir a totalidade dessas faculdades já não é uma criança, morre para dar lugar a um homem -, também o selvagem atinge sua plenitude neste estado em que a grande maioria de suas faculdades ainda são meramente potenciais. Da mesma maneira como na criança, o amor de si, os sentidos e a razão sensitiva são as únicas faculdades que podem se desenvolver no homem selvagem.

Antes de abordarmos a caracterização, propriamente dita, do homem selvagem, devemos ter claros dois pressupostos utilizados por Rousseau para tratar da questão do

¹⁰ *Émile*. p. 322 / 535.

retorno às origens - cuja autoridade Goldschmidt (1983) remete a Lucrecio e a Buffon – os quais são a fertilidade natural da terra e a dispersão dos homens.

Ao fazer a caracterização do homem natural, Rousseau começa por afirmar que sua diferença em relação aos outros animais se dá em função de ser ele o animal “menos forte do que uns, menos ágil do que outros, mas, em conjunto, organizado de modo mais vantajoso do que todos os demais”¹¹. Ora, a vantagem que esta boa organização oferece ao homem não é conquistada através de artifícios humanos, mas simplesmente dada pela natureza, em contraste com o homem social, que é responsável pela construção de seu destino.

A primeira afirmação acerca da constituição do homem natural se dá em função de sua postura - já no estado de natureza, o homem é bípede, situação vantajosa com relação aos quadrúpedes. Além de servir para mostrar a equivalência da constituição física do homem no estado de natureza e no estado civil, a tese do homem bípede serve, também, para demonstrar que a infância do homem no estado de natureza era mais protegida que a dos outros animais, já que a mãe, precisando unicamente das pernas para se locomover, podia fazer uso dos braços para carregar consigo a criança.

A posição bípede também sustenta a tese de Rousseau de que não existe união duradoura entre o homem e a mulher no estado de natureza: carregando o filho por todo lado, a mãe não precisa do pai para vigiá-lo enquanto sai, reforçando a idéia da solidão do homem selvagem.

“Observo até, em relação à infância, que, levando a mãe consigo o filho para todos os lugares, tem muito mais facilidade para alimentá-lo do que as fêmeas de inúmeros

¹¹ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. p. 238 / p.135.

*animais, que são forçadas, continuamente e com muita fadiga, a ir e vir, de um lado para procurar pasto e, de outro, para amamentar e nutrir seus filhotes*¹².

Um segundo ponto nessa caracterização é a afirmação de que o homem seria, no estado de natureza, herbívoro¹³, ainda que venha, ao sair do estado primitivo, a se tornar onívoro. Esta hipótese confirma a presença da perfectibilidade humana, que permitiu ao homem ampliar sua alimentação no próprio estado primitivo. Mas ela serve sobretudo para a construção da personalidade humana nesta primeira “idade”: a característica dos animais herbívoros é a paz, que Rousseau, contrariando Hobbes, busca resgatar na constituição do homem primitivo. Sendo por natureza herbívoro, ainda que se torne carnívoro na sequência, ele é, também, por natureza, pacífico e não belicoso.

*“Portanto, sendo a presa quase que o único motivo de luta entre os animais carniceiros e vivendo os herbívoros entre si numa paz contínua, se a espécie humana fosse deste último gênero, sem dúvida houvera muito maior facilidade para subsistir no estado de natureza e muito menos necessidade e ocasiões para dele sair”*¹⁴.

Mas Rousseau faz também um outro uso da tese do homem herbívoro, na medida em que, assim como a tese do homem bípede, ela também fortifica sua hipótese da solidão do homem e a ausência de laços duradouros no estado de natureza. Na medida em que os herbívoros não costumam gerar muitos filhos ao mesmo tempo e na medida em que a mãe é capaz de carregar o filho consigo, tanto quando quer se alimentar quanto quando quer se

¹² *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. p. 240 / p. 137.

¹³ Utilizamos aqui o termo herbívoro; no texto original Rousseau se refere a estes homens como aqueles que se alimentam de frutos. “Les animaux qui ne vivent que de végétaux ont tous les dents plates, comme le cheval, le beuf, le mouton, le lièvre [...] Et quant aux intestins, les frugivores en ont quelques uns, tels que le colon, qui ne se trouvent pas dans les animaux voraces. Il semble donc que l'homme, ayant les dents et les intestins comme les ont les animaux frugivores, devroit naturellement être rangé dans cette classe” (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, O.C. vol. III, p. 199). Acreditamos que, ao utilizar estes termos, ele se refira a uma alimentação à base de vegetais.

¹⁴ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. p. 288 / p. 199. Foi feita uma alteração na versão brasileira.

locomover, a natureza lhe outorga a capacidade de cuidar dos filhos sozinha, provendo a todas as suas necessidades na ausência do homem.

“Creio existir entre os animais carniceiros e os herbívoros uma outra diferença ainda mais geral [...]. Tal diferença consiste no número de filhotes, que em geral nunca excede a dois de cada vez para as espécies que só vivem de vegetais e que ordinariamente vai além desse número para os animais vorazes”¹⁵.

Neste sentido, uma divisão do trabalho entre o homem e a mulher com a finalidade da manutenção do filho é totalmente desnecessária, o que reforça a tese de que sua união é completamente fortuita. Mais ainda, ela é breve, o desejo sexual é satisfeito imediatamente e logo acontece a separação entre o homem e a mulher que, ela sim, tem como destino natural o cuidado com o filho que vier a gerar.

“Entre esses animais que vivem de ervas, a sociedade entre o macho e a fêmea não dura mais que o tempo da copulação, pois que, sendo as mamas da mãe suficientes para nutrir os filhotes até que sejam capazes de pastar a erva, contenta-se o macho com gerar e, depois disso, não se preocupa mais com a fêmea e os filhotes, para a subsistência dos quais nada pode trazer”¹⁶.

Continuando a caracterização do selvagem, poderíamos dizer que um de seus mais expressivos traços estaria em sua boa constituição física. Ele é um homem são, isento de doenças, o que implica a absoluta falta de necessidade da medicina. Neste sentido, Rousseau aponta para uma grande diferença entre o homem selvagem e o homem civil, pois, enquanto o primeiro desconhece totalmente a doença e vive sempre são, sem sequer pensar na morte, este último não vive sem a presença da medicina, já que está sempre cercado pelas doenças, pelo medo da morte, pelas fraquezas do corpo e do espírito.

¹⁵ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. nota VIII p. 290 / p. 201. Foi feita uma alteração na versão brasileira.

¹⁶ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. nota XII p. 302 / p. 214.

“Também podemos dizer que o nascimento da medicina é o ato de assinatura secreto que arranca o homem da natureza. A saúde do homem no estado de natureza é o index geral de sua condição”¹⁷.

Segundo Rousseau, a natureza destina uma boa saúde para os homens que não se desviam ou se desnaturam; assim o selvagem, que segue sempre intimamente o caminho prescrito por ela, não deixará nunca de ser um homem são. Somente na medida em que o homem se desvia do caminho proposto pela natureza é que ele se afasta de uma condição sã, envolvendo-se em um turbilhão de doenças e insuficiências.

No entanto, Rousseau não nega absolutamente a possibilidade de uma vida sã em sociedade, e quando se refere aos homens que levam uma vida simples, em alguns momentos e em certo sentido comparados com o selvagem, afirma que eles também podem alcançá-la.

“São, todos, indícios funestos de que a maioria de nossos males é obra nossa e que teríamos evitado quase todos se tivéssemos conservado a maneira simples, uniforme e solitária de viver prescrita pela natureza. Se ela nos destinou a sermos sãos, ousa quase assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado. Quando se pensa na boa constituição dos selvagens, pelo menos daqueles que nós não estragamos com nossos licores fortes, quando se sabe que eles quase não conhecem outras doenças senão as feridas e a velhice, fica-se bastante inclinado a crer que com facilidade se faria a história das doenças humanas seguindo a das sociedades civis”¹⁸.

Com estas afirmações Rousseau se aproxima mais uma vez de Montaigne, nas passagens em que este autor faz o elogio dos homens simples, aproximando-os em certo sentido das características do selvagem.

¹⁷ Philonenko. Tradução do original. “Aussi peut-on dire que la naissance de la médecine est l’acte de signature secret qui arrache l’homme à la nature. La santé de l’homme à l’État de nature est l’index général de sa condition”, 1984. p. 182.

¹⁸ *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité*. p. 241 / p.138. Foi feita uma alteração na versão brasileira.

“A incivilidade, a ignorância, a simplicidade de espírito, a rudeza costumam ser acompanhadas de inocência; a curiosidade, a sutileza, o saber trazem em sua esteira a malícia; a humildade, o temor, a obediência, a afabilidade pedem uma alma vazia, dócil e presumindo pouco de si”¹⁹.

Mas ao homem do estado de natureza não bastava somente a saúde, ele necessitava ainda utilizar ao máximo seu corpo como instrumento de conservação, desenvolvendo características como a agilidade e o vigor.

“Mas logo surgiram dificuldades e impôs-se aprender a vencê-las: a altura das árvores, que o impedia de alcançar os frutos, a concorrência dos animais que procuravam nutrir-se deles, a ferocidade daqueles que lhe ameaçavam a própria vida, tudo o obrigou a entregar-se aos exercícios do corpo; foi preciso tornar-se ágil, rápido na carreira, vigoroso no combate”²⁰.

Além de seu vigor físico e sua robustez, Rousseau ressalta, também, sua força psicológica que, neste âmbito, não se assemelha de forma alguma à do homem social. Seu estado natural sendo o sono, ele vive sempre tranqüilamente e isento de perturbações.

“Só, ocioso e sempre próximo do perigo, o homem selvagem deve gostar de dormir e ter o sono leve, como os animais que, pensando pouco, dormem, por assim dizer, todo o tempo em que não estão pensando”²¹.

Na medida em que nenhuma inquietação lhe é imposta, ele pode gozar de sua existência plenamente. Ele alcança assim um estado de felicidade – mas uma felicidade muito simples e diferente da felicidade que o homem que vive em sociedade poderia obter.

O vigor presente no homem natural, tanto no que diz respeito a seu corpo quanto a seu espírito, se faz, então, virtude; não a virtude cabível ao homem social, mas virtude como força que, assim como acontece com o sábio, torna-o suficiente a si mesmo. Este duplo

¹⁹ Montaigne. *Ensaaios*. Vol. II, cap. XII, 2000. p. 248.

²⁰ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. p. 260 / p.165.

²¹ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. p. 242 / p.140. Foi feita uma alteração na versão brasileira.

vigor, como ressalta Rousseau, é responsável pela característica mais significativa do homem selvagem: sua independência, da qual é decorrente seu isolamento.

Podemos dizer que a independência ou auto-suficiência do homem em estado primitivo é o elemento chave para sua compreensão. Independente, podendo prover sua própria conservação, entendemos que ele seja também isolado, tranquilo e, com isso, atinja toda a plenitude que sua natureza lhe permite.

“O homem selvagem, sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, não possuía senão os sentimentos e as luzes próprias a este estado”²².

Por esta razão Goldschmidt (1983) afirma que a infância em Rousseau não fornece um bom paradigma para compreender o homem natural, já que a criança é totalmente dependente e não tem capacidade de prover sua própria conservação, enquanto o selvagem é auto-suficiente e totalmente independente. Se nos basearmos na força, e na decorrente independência, certamente veremos uma distância intransponível entre a criança e o selvagem: a criança, desprovida de força, é dependente, enquanto o selvagem a tem no mais alto grau.

Apesar dessa grande diferença, é possível, no entanto, encontrar uma relação nítida entre o estado em que ambas se encontram, se levarmos em conta a questão da ausência da razão e do coração, elementos básicos para nossa pesquisa. Goldschmidt (1983) afirma que a ausência da razão não é a mesma na criança e no selvagem. Ora, parece-nos que não há aí uma grande diferença, já que ambos partilham uma razão simples, sensitiva, que poderíamos chamar também de razão instrumental, que atende como instrumento para o alcance da conservação de ambos.

²² *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. p. 256 / p.160.

Além do mais, também em sintonia com a criança, o selvagem não demonstra nenhum tipo de curiosidade: ele não se surpreende ou se espanta com as coisas presentes para ele, nem consigo mesmo ou com os outros homens. Também não é de forma alguma previdente, pois não conhece a noção do tempo, só conhece o tempo presente e imediato. Na ausência desta previdência, não teme a morte, que só atemoriza o homem social, para quem o futuro e o passado são noções bem vivas.

Para completar o quadro de caracterização do homem da natureza, devemos mencionar a certeza de Rousseau no que diz respeito à ausência de guerra no estado de natureza, pois ele afirma categoricamente que aí reina a paz. A busca do alimento não poderia gerar qualquer disputa, já que o homem seria livre para buscar sua alimentação por todo lugar, dada a generosidade da natureza. Também a sexualidade não seria motivo para a geração de disputas, já que, como afirmamos acima, o desejo sexual é satisfeito imediatamente e não se formam laços de nenhuma espécie.

“Os machos e as fêmeas uniam-se fortuitamente segundo o encontro, a ocasião e o desejo, sem que a palavra fosse um intérprete necessário das coisas que tinham a dizer-se, e separavam-se com a mesma facilidade”²³.

Assim como o animal - mas também como a criança, como vimos no capítulo I - o homem do estado primitivo é dominado pela necessidade e está isento de paixões, sendo, portanto, um ser isolado, no qual a sociabilidade ainda não poderia estar presente. Nem mesmo a sexualidade pode servir como princípio agregador. Assim, o homem selvagem está distante de construir qualquer laço durável com seus semelhantes, e vive uma existência solitária e pacífica.

²³ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité.* p. 247 / p.147. Foi feita uma alteração na versão brasileira.

Abrimos aqui um parêntese para tratar da construção, por Rousseau, da idéia de um “estado de natureza”, que lhe permitirá, em seguida, construir “o único modelo das relações sociais que seja justo, imutável, porque conforme a natureza” (Baczko, 1974. p. 73). Antes de começar seu *Discours*, Rousseau faz a apresentação do método hipotético utilizado por ele para construir a figura do homem primitivo, dizendo que não tem a pretensão de afirmar que viu o que dificilmente poderia ser visto.

Através de raciocínios e conjecturas que lhe possibilitaram o esclarecimento do estado ou, mais propriamente, do homem que busca, ele elabora a hipótese de um estado que admite não “existir mais, que talvez nunca tenha existido e provavelmente não existirá nunca” (p. 123) E a formulação deste estado é de extrema importância para todo seu pensamento, já que é através dele que Rousseau poderá elaborar sua crítica da sociedade atual, que, segundo ele, se afastou tanto do estado original.

“O sentimento da realidade do estado de natureza se fundamenta aqui em uma específica experiência vivida, na qual a condenação de sua própria época engendra a visão de um outro universo, uma visão em suspenso entre o sonho e a realidade. A construção teórica do estado de natureza é fundamentada neste vivido da sociedade contemporânea enquanto mundo das aparências e no sentimento de ser ele próprio estrangeiro com relação a este. Ela possui um sentido tanto cognitivo quanto moral. Ela traduz a intenção consciente de obter um recuo intelectual e moral com relação a este mundo, de se separar dele, de se situar ao exterior da civilização que o homem do homem reconhece como sua espontaneamente, de uma maneira irrefletida”²⁴.

²⁴ Baczko, tradução do francês: “Le sentiment de la réalité de l'état de nature se fonde ici dans une expérience vécue spécifique, dans laquelle la condamnation de sa propre époque engendre la vision d'un autre univers, une vision en suspens entre le rêve et la réalité. La construction théorique de l'état de nature est fondée dans ce vécu de la société contemporaine en tant que monde des apparences et dans le sentiment d'être soi-même étranger par rapport à celui-ci. Elle possède un sens tant cognitif que moral. Elle traduit l'intention consciente d'obtenir un recul intellectuel et moral par rapport à ce monde, de se séparer de lui, de se situer à l'extérieur de la civilisation que l'homme de l'homme reconnaît comme sienne spontanément, d'une manière irrefléchie”, 1974. p. 75.

Podemos então dizer com Baczko (1974), que sua interrogação sobre as origens se radicaliza a ponto de se tornar uma interrogação sobre o sentido de toda a época contemporânea. Mais ainda, ela se torna um questionamento acerca do caminho percorrido que separa o “homem do homem” não só de sua origem como do “homem da natureza” (Baczko, 1974. p. 73).

Ele critica a idéia de natureza humana ao modo de Hobbes:

“Enfim, todos, falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza idéias que tinham adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil”²⁵.

Também faz uma dura crítica ao método analítico de alguns autores que abordaram esta questão ao criar um homem natural através do despojamento de todas as aquisições do homem civil e fazendo, conseqüentemente, do selvagem um homem infeliz. Este procedimento, como lembra Goldschmidt (1983), mostra as vantagens presentes no estado civil, mas não dão conta da plenitude que se pode alcançar no estado de natureza e fazem do homem vivendo nesta um ser totalmente miserável. Como em Puffendorf, por exemplo:

“O estado de natureza é a condição na qual concebemos que cada um se encontra pelo nascimento, fazendo abstração de todas as invenções e de todos os estabelecimentos ou puramente humanos, ou inspirados ao homem pela divindade, que mudam a face da vida humana; e sob os quais compreendemos não somente os diversos tipos de arte, com todas as comodidades da vida em geral, mas ainda as sociedades civis, cuja formação é a principal fonte da bela ordem que se vê entre os homens”²⁶.

²⁵ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité.* p. 236 / p. 132.

²⁶ Puffendorff. *Le droit de la nature et des gens.* In Goldschmidt. Tradução do francês: “l'état de nature est la condition où l'on conçoit que chacun se trouve par la naissance, en faisant abstraction de toutes les inventions et de tous les établissements ou purement humains, ou inspirés à l'homme par la divinité, qui changent la face de la vie humaine; et sous lesquels nous comprenons non seulement les diverses sortes d'arts, avec toutes les commodités de la vie en général, mais encore les sociétés civiles, dont la formation est la principale source du bel ordre qui se voit parmi les hommes”, 1983. p. 223.

Assim, partindo da “solidão na abundância”²⁷, Rousseau chega a um homem de excelente constituição física, que não se assusta com o espetáculo da natureza (com o qual, aliás, ele também não se “entusiasma”, já que está acostumado a ele), que não é agressivo como gostaria Hobbes e nem tímido como supõe Montesquieu.

“Hobbes pretende que o homem é naturalmente intrépido e não procura senão atacar e combater. [...] Cumberland e Pufendorf asseguram também que nenhum ser é tão tímido quanto o homem em estado de natureza, e que ele está sempre tremendo e pronto a fugir ao menor ruído que o alcance, ao menor movimento que perceba”²⁸.

Sendo o selvagem independente e auto-suficiente, podemos dizer com Rousseau que ele não tem a esperar dos outros nem bem nem mal algum, e a independência de que goza no estado de natureza só é possível graças à grande força que possui - uma força relativa que se dá no vínculo equilibrado entre as necessidades e as faculdades capazes de satisfazê-las.

“Vejo-o fartando-se sob um carvalho, refrigerando-se no primeiro riacho, encontrando seu leito no pé da mesma árvore que lhe forneceu o repasto e, assim, satisfazendo a todas as suas necessidades”²⁹.

Ou seja, no selvagem o desejo ou a necessidade está sempre dentro da possibilidade que tem de alcançá-lo, pois ele nunca possui desejos ou necessidades supérfluas que não poderia realizar, e se limita ao necessário para sua sobrevivência. Nisto está sua força, mas também a razão de sua tranquilidade e de sua felicidade. Goldschmidt (1983) nos lembra que Rousseau atribui ao selvagem uma condição quase divina, porque, em sua independência e na calma de suas paixões, ele não somente se vê distante de qualquer

²⁷ Expressão de R. Polin, *La politique de la solitude*. In Goldschmidt, 1983. p. 232.

²⁸ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. p. 239 / p.136.

²⁹ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. p. 238 / p.135.

experiência moral, mas sobretudo ignora totalmente o que seriam o bem e o mal, o que também anula a possibilidade de fazê-lo.

*“Vimos (contra Locke) que o homem era solitário, contra Pufendorf que ele era sã e robusto, e enfim contra Hobbes que ele era pacífico. As categorias do estado de natureza são, pois, a solidão, a força, a inocência”*³⁰.

O homem neste estado possui, assim como os animais, um limite que não pode ultrapassar. Neste sentido, podemos dizer que a perfectibilidade permanece uma faculdade em potência no homem da natureza, mas que não pode se tornar ativa, já que ela diz respeito a um progresso do espírito e uma relação com o outro que não podem ser desencadeados no selvagem nem alcançados por ele, pois significariam o “desaparecimento” do selvagem enquanto tal.

Ora, esta limitação imposta pela natureza não significa, no entanto, que ele não é capaz de nenhum aprendizado. Através do hábito e da experiência ele consegue desenvolver ao máximo seu corpo e seus sentidos como instrumentos que lhe permitem alcançar sua finalidade, isto é, sua boa conservação.

*“Sendo o corpo o único instrumento que o homem selvagem conhece, é por ele empregado de diversos modos, de que são incapazes, dada a falta de exercício, nossos corpos, e foi nossa indústria que nos privou da força e da agilidade que a necessidade obrigou o selvagem a adquirir. Se tivesse um machado, seu punho romperia galhos tão resistentes? Se tivesse uma funda, lançaria com a mão, com tanto vigor, uma pedra? Se possuísse uma escada, subiria uma árvore tão ligeiramente? Se tivesse um cavalo, seria tão veloz na corrida?”*³¹.

³⁰ Philonenko. Tradução do original: “On a vu (contre Locke) que l’homme était seul, contre Pufendorf qu’il était sain et robuste, et enfim contre Hobbes qu’il était paisible. Les catégories de l’état de nature sont donc la solitude, la force, l’innocence”, p. 189.

³¹ *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité*. p. 238 / p.135.

Rousseau desenvolve aqui um tema já tratado no primeiro *Discours*, ou seja, que o desenvolvimento das artes e das técnicas é acompanhado de um enfraquecimento do corpo.

“A riqueza do vestuário pode denunciar um homem opulento, e sua elegância, um homem de gosto; o homem são e robusto é reconhecido por outras marcas: é sob a vestimenta rústica de um trabalhador, e não sob a douradura de um cortesão, que encontraremos a força e o vigor do corpo. A aparência não é menos estranha à virtude, que é a força e o vigor da alma. O homem de bem é um atleta que tem prazer em combater nu: ele despreza todos esses ornamentos vis que incomodariam o uso de suas forças e cuja maior parte foi inventada somente para esconder alguma deformidade”³².

Rousseau aborda então a questão do desenvolvimento do espírito no selvagem, afirmando que a reflexão em um sentido mais desenvolvido ou metafísico estaria, aí, ausente. Mas ele ressalta que a presença da sensibilidade no selvagem lhe permite o desenvolvimento de uma razão sensitiva, à qual seu espírito deve-se limitar.

Neste sentido, podemos mais uma vez fazer uma aproximação deste com a criança, tal qual a encontramos no *Émile*, já que a ela também está vetada a possibilidade de qualquer desenvolvimento do espírito que implique uma reflexão mais complexa ou a meditação, também em função de uma limitação que a natureza lhe impõe. No entanto, ambos fazem uso de seu raciocínio como instrumento provedor de sua conservação.

“Estas relações, que exprimimos pelas palavras grande, pequeno, forte, fraco, rápido, lento, medroso, ousado, e outras idéias semelhantes, comparadas ao azar da necessidade, e quase sem pensar nisso, acabaram por produzir-lhe uma certa espécie de reflexão, ou melhor, uma prudência maquinal, que lhe indicava as precauções mais necessárias à sua segurança”³³.

³² *Discours sur les sciences et les arts*. O.C. vol. III, p. 8.

³³ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. p. 206 / p.165. Foi feita uma correção na versão brasileira.

O único desenvolvimento que o selvagem pode alcançar diz respeito ao necessário para sua conservação. Vimos que ele manuseia da melhor forma possível seu corpo, como instrumento para seu bem estar, exercendo, assim, algum tipo de raciocínio prático, já que tem acesso a uma razão sensitiva. Se, por um lado, ele não tem acesso a uma razão muito desenvolvida, como terá o homem social, em compensação, ele desenvolve ao máximo - certamente muito mais que o homem civil - seus sentidos.

No entanto, os seus sentidos não são empregados da mesma forma, já que nem todos seriam de alguma utilidade para sua conservação, único fim para o qual ele se desenvolve. Vemos então que a visão, a audição e o olfato são desenvolvidos ao máximo no selvagem, por serem os mais necessários para sua sobrevivência e conservação. Já o gosto e o tato são muito pouco trabalhados, permanecendo rudes assim como na criança, já que em nada podem favorecer sua própria finalidade. O desenvolvimento dos sentidos é muito semelhante, na criança e no selvagem, a não ser no caso do olfato que, apesar de muito trabalhado pelo selvagem, quase não é desenvolvido na criança, por ser, em seu caso, um sentido que favorece a sensualidade.

“Constituindo a própria conservação quase sua única preocupação, as faculdades mais exercitadas deverão ser aquelas cujo objeto principal seja o ataque e a defesa, quer para subjugar a presa, quer para defender-se de tornar-se a de um outro animal; os órgãos que só se aperfeiçoam pela lassidão e pela sensualidade devem, pelo contrário, permanecer num estado de grosseria que deles excluirá qualquer delicadeza”³⁴.

Ao terminarmos essa descrição mais geral do selvagem, percebemos que em muitos pontos ela se assemelha à da criança. Apesar de não compartilharem o elemento da força e da independência, os dois podem ser identificados como um ser para o qual não existem

³⁴ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. p. 242 / p.140.

males ou perturbações, que não teme a morte, vive tranqüila e pacificamente, não faz mal a nenhum outro homem ou animal e que, podemos dizer, é feliz.

O surgimento da razão metafísica, do coração (ou consciência), conseqüentemente, da moralidade e da sociabilidade, não pertence à natureza simples do homem selvagem e da criança. Essas qualidades dizem respeito a uma outra natureza, certamente mais complexa, e à qual Rousseau não deixa de agregar maior valor.

Terminando uma primeira caracterização do selvagem, relacionada fundamentalmente com seu corpo, Rousseau parte para uma segunda caracterização que poderíamos aproximar da esfera espiritual. Ele ressalta, aqui, a existência de dois princípios, que são a piedade e a conservação de si. Há neste aspecto uma certa proximidade com o pensamento de Montaigne, que acredita na existência de uma certa “obrigação” dos homens para com os outros seres.

“Há um certo respeito e um dever geral de humanidade que nos ligam não apenas aos animais que têm vida e sentimento mas até mesmo às árvores e às plantas. Devemos justiça aos homens, e benevolência e benignidade às outras criaturas que podem ser susceptíveis. Há entre elas e nós um certo comércio e uma certa obrigação mútua”³⁵.

Ora, estes dois princípios (piedade e conservação de si) são anteriores a uma razão mais complexa, que não existe no selvagem. Isto possibilita a afirmação da existência, no estado de natureza, de uma lei natural na qual está ausente a intervenção da razão. As regras ditadas pela lei natural são baseadas nestes princípios e independentes da razão, que só possui a função de estabelecer normas junto ao homem social.

“Do concurso e da combinação que nosso espírito seja capaz de fazer destes dois princípios, sem que seja necessário nela imiscuir o da sociabilidade, parecem-me decorrer todas as regras do direito natural; regras essas que a razão, depois, é forçada a

³⁵ Montaigne. *Ensaíos*. Livro II, cap. XI, 2000. p. 155.

*restabelecer com outros fundamentos quando, por seus desenvolvimentos sucessivos, chega a ponto de sufocar a natureza*³⁶.

Devido à não existência de relações duradouras entre os homens, o selvagem vive, segundo Rousseau, em um quadro de paz, e isto em função da presença da piedade, que permite estabelecer as regras para o direito natural. Ela é um sentimento natural que limita o instinto de conservação, impedindo-o de fazer o mal, mantendo-o, no entanto, afastado dos outros seres e não favorecendo em nada sua aproximação.

*“Tal o movimento puro da natureza, anterior a qualquer reflexão; tal a força da piedade natural que até os costumes mais depravados têm dificuldade em destruir”*³⁷.

Seria importante fazer aqui uma ressalva no que diz respeito à função não socializadora da piedade no estado de natureza, pois ela se diferencia totalmente da piedade presente no homem social que, esta sim, favorece a união e a relação duradoura entre os homens, além de impedi-los de fazer o mal por uma forma totalmente diferente, já que passa pela consciência e conhecimento do bem e do mal.

Resta-nos ainda uma importante relação a fazer entre a criança e o selvagem no que diz respeito à moralidade, ou, melhor dizendo, à ausência de moralidade. Tenderíamos a considerar que o selvagem é um homem bom, mas, se entendermos por bom um ser moral, tal não é o caso, como afirma Rousseau. Ora, apesar de não poder ser dito um ser moral, podemos, no entanto, afirmar que ele não faz o mal. Paradoxalmente, Rousseau se refere ao homem da natureza como o “bom selvagem”, caracterização esta que poderia nos levar, em um primeiro momento, a pensar que o selvagem é bom, portanto, moral.

*“Os homens são maus; uma experiência triste e contínua dispensa provas; no entanto o homem é naturalmente bom”*³⁸.

³⁶ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. p. 231 / p. 126.

³⁷ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. p. 253 / p.155.

Em seu segundo *Discours* ele deixa muito claro que este homem não é dotado de moralidade, sendo portanto amoral. Com isto, ele não pode ser dito bom moralmente, mas também não pode ser taxado de mau ou imoral.

*“De modo que se poderia dizer que os selvagens não são maus precisamente porque não sabem o que é ser bons, pois não é nem o desenvolvimento das luzes, nem o freio da lei, mas a tranquilidade das paixões e a ignorância do vício que os impedem de proceder mal”*³⁹.

Ora, sendo o selvagem amoral, parece haver uma contradição por parte de Rousseau ao referir-se a ele como bom. No entanto, ao fazê-lo, Rousseau não quer designar um ser bom moralmente, ele se refere, antes, à virtude como inocência baseada na piedade, já trabalhada no capítulo anterior.

*“Parece que o homem natural, reunindo a bondade à potência, goza de uma condição quase divina. Talvez a bondade não lhe venha a título de atributo positivo: pelo menos sua potência é suficiente para dispensá-lo de fazer o mal”*⁴⁰.

Além de desconhecer a moral, ele também está distante dos deveres conhecidos, presentes e fundamentais para o homem civil, e isto em função de não poder neste estado desenvolver seu entendimento e sua consciência, que lhe permitiriam conhecê-los.

“Desse modo, não se é mais obrigado a fazer do homem um filósofo em lugar de fazê-lo um homem; seus deveres para com outrem não lhe são unicamente ditados pelas lições tardias da sabedoria e, enquanto resistir ao impulso interior da comiseração, jamais fará qualquer mal a um outro homem, nem mesmo a um ser sensível, exceto no caso legítimo em que, encontrando-se em jogo sua conservação, é obrigado a dar preferência a si mesmo. Por este meio, terminam também as antigas disputas quanto à participação dos animais na lei natural, pois é claro que, desprovidos de luzes e de

³⁸ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, nota IX p. 291 / p.202.

³⁹ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, p. 252 / p.154.

⁴⁰ Goldschmidt. Tradução do original: “Il semble que l'homme naturel, joignant la bonté à la puissance, jouisse d'une condition quase-divine. Peut-être la bonté ne lui revient-elle pas à titre d'attribut positif: au moins sa puissance est-elle suffisante pour le dispenser de mal faire”, 1983, p. 329.

liberdade, eles não podem reconhecer tal lei. Mas, possuindo algo de nossa natureza, devido à sensibilidade de que são dotados, julgar-se-á que devam também participar do direito natural e que o homem esteja obrigado para com eles a certos deveres. Parece, com efeito, que, se estou obrigado a não praticar qualquer mal para com meu semelhante, é menos por ser ele um ser razoável do que por ser um ser sensível, qualidade que, sendo comum ao animal e ao homem, pelo menos deve dar a um o direito de não ser maltratado inutilmente pelo outro”⁴¹.

Podemos ver que tanto Rousseau quanto Hobbes partem de uma tese semelhante ao abordar o estado de natureza, ou seja, que o único móbil existente e presente no selvagem é o cuidado com a conservação.

“O primeiro sentimento do homem foi o de sua existência, seu primeiro cuidado o de sua conservação”⁴².

No entanto, apesar de partirem do mesmo pressuposto, eles formulam teses totalmente antagônicas, já que um conclui que a busca da conservação faz do selvagem um homem mau, enquanto o outro postula a bondade natural do homem justamente no fato de ele viver unicamente em função de sua conservação. Rousseau, em sua crítica a Hobbes, aponta a falta de coerência na afirmação da maldade do homem natural, que decorre do equívoco de acrescentar ao cuidado com a conservação “a necessidade de satisfazer uma multidão de paixões que são obra da sociedade” (Goldschmidt, 1983. p. 322).

“Há, aliás, outro princípio que Hobbes não percebeu: é que, tendo sido possível ao homem, em certas circunstâncias, suavizar a ferocidade de seu amor próprio ou o desejo de conservação antes do nascimento deste amor, tempera, com uma repugnância inata de ver sofrer seu semelhante, o ardor que consagra a seu bem-estar. Eu creio não haver nenhuma contradição a temer, ao atribuir ao homem a única virtude natural[...]. Falo da piedade, disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como o

⁴¹ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité.* p. 231 / p.126.

⁴² *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité.* p. 260 / p.164. Foi feita uma alteração na versão brasileira.

*somos; virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem quanto nele precede o uso de qualquer reflexão, e tão natural que os próprios animais às vezes dão dela sinais sensíveis*⁴³.

Um outro ponto importante na controvérsia dos dois autores diz respeito à comparação que Hobbes faz do homem mau por natureza com uma criança robusta. Hobbes toma como ponto de partida o comportamento “agressivo” da criança, que não chega a ser nocivo em função de sua falta de forças, mas afirma que, quando ela cresce e se vê provida de vigor, pode se tornar nociva se mantém o mesmo comportamento.

*“Este comportamento lhes é natural; portanto, eles são inocentes, e não maus, primeiro porque não são capazes de prejudicar, em seguida porque, não tendo o uso da razão, são isentos de todo dever. Mas se na idade adulta e depois de ter adquirido as forças que lhes permitem prejudicar eles continuam a agir assim, é aí então que eles são verdadeiramente maus e devem ser chamados assim. É por isso que um homem mau parece mais ou menos com uma criança robusta ou com um homem com espírito infantil*⁴⁴.

Enquanto a infância simboliza para Hobbes a ausência de razão, para Rousseau ela é sobretudo um estado de dependência e de sujeição. A dependência da criança e sua incapacidade de prover a sua própria conservação são responsáveis por sua “agressividade” que, na verdade, é somente a exigência de ser atendida em suas necessidades. Ao desenvolver suas forças, o homem não tem mais necessidade de pedir ajuda para sua conservação, passa a ser auto-suficiente e, conseqüentemente, pacífico.

*“Mas, quando Hobbes chamava o mau de criança robusta, dizia algo absolutamente contraditório. Toda maldade vem da fraqueza; a criança só é má porque é fraca. Tornai-a forte e ela se tornará boa*⁴⁵.

⁴³ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. p. 252 / p.154. Foi feita uma alteração na versão brasileira.

⁴⁴ Hobbes. *De cive*. In Goldschmidt, 1983. p. 323.

⁴⁵ *Émile*. p. 53 / 288.

O mesmo se dá quanto ao selvagem, na medida em que, apesar de ser forte, ainda que desprovido de razão, não pode ser dito mau, já que, capaz de prover sua conservação, o faz sem prejudicar os outros homens, ainda mais que é dotado de piedade.

“Não iremos, sobretudo, concluir com Hobbes que, por não ter nenhuma idéia da bondade, seja o homem naturalmente mau; que seja vicioso por não conhecer a virtude; que nem sempre recusa a seus semelhantes serviços que não crê dever-lhes; nem que, devido ao direito que se atribui, com razão, relativamente às coisas de que necessita, loucamente imagine ser o único proprietário de todo o universo”⁴⁶.

2. Da perfectibilidade.

Tal como a criança, o selvagem está longe de possuir as faculdades desenvolvidas pelo homem social, que são para ele meramente potenciais. Tomando em conta a realização da finalidade humana, poderíamos ser levados a crer que o selvagem é, então, um ser imperfeito, já que não desenvolve as faculdades presentes no homem social - conseqüentemente o único a poder alcançar a plenitude da natureza humana.

Vimos, porém, que não é bem assim, pois Rousseau acredita, sim, que tanto o selvagem quanto a criança realizam sua natureza e atingem sua plenitude, podendo ser ditos um ser inteiro, ainda que sua unidade seja meramente negativa.

Goldschmidt (1983) nos lembra aqui que as teses propostas por Rousseau fortalecem sua crença em um estado de natureza que se dá como unidade, no qual reina um equilíbrio. Ele é fechado em si mesmo, não pode ser tomado enquanto relativo e, portanto, não se remete a nenhum outro estado e não pode ser dito causa do estado social ou civil, já que não possui nenhum elemento que o faça sair de si mesmo ou ultrapassar a si mesmo, dando

⁴⁶ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité.* p. 252 / p.153. Foi feita uma alteração na versão brasileira.

lugar a um outro. Por isso ele deve ser estudado por si mesmo e não em relação com o estado civil, que não pode ser dito uma continuação espontânea do primeiro.

No entanto, diferentemente dos animais, o homem é dotado de liberdade e perfectibilidade, duas características que, afinal, fundamentam a possibilidade de uma abertura no caminho do homem, ou seja, que explicam a existência, para o homem, de um caminho de história, e não o ciclo natural fechado da vida animal.

“Em cada animal vejo somente uma máquina engenhosa a que a natureza conferiu sentidos para recompor-se por si mesma e para defender-se, até certo ponto, de tudo quanto tende a destruí-la ou estragá-la. Percebo as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de a natureza tudo fazer sozinha nas operações do animal, enquanto o homem executa as suas como agente livre. Um escolhe ou rejeita por instinto, e o outro, por um ato de liberdade, razão por que o animal não pode desviar-se da regra que lhe é prescrita, mesmo quando lhe fora vantajoso fazê-lo, e o homem, em seu prejuízo, frequentemente se afasta dela”⁴⁷.

Para Rousseau, a liberdade e a perfectibilidade não têm que ser justificadas, elas são uma evidência, provadas pela própria aventura da humanidade, e, sobretudo, por sua infelicidade.

“A diferença entre o homem e o animal [...] é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo; o animal, pelo contrário, ao fim de alguns meses, é o que será por toda a vida, e sua espécie, no fim de milhares de anos, o que era no primeiro ano desses milhares. Por que só o homem é suscetível de tornar-se imbecil?”⁴⁸.

O homem, aqui, não difere muito do animal, tanto que Rousseau atribui a ambos a presença do entendimento e dos instintos. O diferencial entre eles se dá na medida em que o primeiro pode tornar-se social, desenvolver sua perfectibilidade e usufruir de sua liberdade,

⁴⁷ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. p. 141 / p. 242.

características ausentes nos animais. É, então, graças à perfectibilidade que o homem se distancia deles, desenvolvendo e acrescentando luzes à sua reflexão, que se torna a partir deste momento mais complexa que a do animal.

*“Opondo-se ao instinto animal, a perfectibilidade é mais vazia de conteúdo que este: ela não é nem invenção nem reflexão, ela não é razão, nem liberdade. Ela é somente a condição prévia e formal que torna possíveis todas estas faculdades”*⁴⁹.

A perfectibilidade, então, está na base da passagem seja para a moralidade e a sociabilidade, seja para a corrupção moral e social. Lembramos, aqui, com Goldschmidt (1983), que a natureza por si só não seria capaz de desencadear no homem a moralidade ou a sociabilidade, mas necessita do “concurso fortuito de causas exteriores” que fazem a perfectibilidade dar curso à sua atuação.

Neste sentido, se não ocorresse nenhum concurso fortuito de várias causas exteriores, ele se prolongaria indefinidamente e até mesmo infinitamente, não podendo, de forma alguma, explicar o estado civil. Rousseau se coloca aqui mais uma vez em oposição a seus contemporâneos, construindo uma descrição do estado de natureza diferente da deles, já que não acrescenta, aí, a finalidade tradicionalmente apresentada, que seria a de um estado natural servindo e preparando a passagem para a sociedade.

“Depois de ter mostrado que a perfectibilidade, as virtudes sociais e as outras faculdades que o homem natural recebera potencialmente jamais poderão desenvolver-se por si próprias, pois para isso necessitam do concurso fortuito de inúmeras causas exteriores, que poderiam nunca surgir, e sem as quais ele teria permanecido eternamente em sua condição primitiva, resta-me considerar e aproximar os vários acasos que puderam aperfeiçoar a razão humana, deteriorando a espécie, tornar mau um ser ao

⁴⁸ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. p.142 / p. 243.

⁴⁹ Goldschmidt. Tradução do original: “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 les facultés”, 1983. p. 289.

*transformá-lo em ser social e, partindo de tão longe, trazer enfim o homem e o mundo ao ponto em que o conhecemos*⁵⁰.

Na medida em que as necessidades naturais do homem, tais como o sono, a alimentação e a união dos sexos não podem ser ditas responsáveis pelo fim atingido pelo estado de natureza, Rousseau indica causas exteriores à constituição humana como elemento de ruptura deste estado. Os elementos são, pois, naturais, independentes da ação ou vontade dos homens, tais como as mudanças do meio ou do clima, mas também como as catástrofes naturais.

*“Terremotos, vulcões, abrasamentos, inundações, dilúvios, mudando de repente a face da terra, o curso que tomavam as sociedades humanas, as combinaram de uma maneira nova, e estas combinações, cujas primeiras causas eram físicas e naturais, se tornaram, por fruto do tempo, as causas morais que mudam o estado das coisas...”*⁵¹.

Acreditamos que não cabe a este trabalho entrar na discussão acerca das causas desta ruptura, desta passagem do homem do estado de natureza para o homem social ou civil. Também não abordaremos os temas do surgimento da linguagem, do nascimento dos agrupamentos – como, por exemplo, a família - ou da desigualdade entre os homens, discussões que Rousseau faz presentes nessa fase de transição.

Devemos, então, voltar a um ponto já mencionado acima, ou seja, a finalidade ou destino que a natureza prevê para o homem natural. Rousseau coloca com bastante clareza que este destino se realiza simplesmente na conservação humana, e que a própria natureza o provê de uma constituição física tal que lhe permita alcançá-la. Ora, o isolamento do homem natural, já apontado acima, que reflete a independência do selvagem, é de grande

⁵⁰ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. p. 258 / p. 162.

⁵¹ *Fragments politiques. X. L'influence des climats sur la civilisation*. O.C. vol. III, p. 533.

importância para o cumprimento deste destino. Além disso, sua independência lhe confere ainda uma igualdade permanente no estado de natureza.

“A igualdade instituída pela natureza tem, pois, lugar entre homens isolados e independentes, e é este estado que assegura, com o vigor que ele lhes faz adquirir, sua conservação”⁵².

Dado que os selvagens vivem solitariamente e não possuem nenhum laço com seus semelhantes, sua condição no estado natural implica tanto independência quanto igualdade, sendo, portanto, contrária à socialização, ou ao estado civil.

Goldschmidt (1983) acrescenta que, mesmo se a perfectibilidade pode ser tomada como o critério de distinção entre o homem e o animal, ela não pode definir a natureza ou a essência do homem, a não ser que se tome por natureza humana o caráter ilimitado que ela oferece. Ela tem, como vimos acima, uma presença virtual no estado natural e só se desenvolve tornando-se ativa com a ocorrência de acidentes ou circunstâncias casuais.

Nesse sentido, tal perfectibilidade só será útil quando a estabilidade do estado de natureza for quebrada por um acidente, e o homem precisar dela para responder à ruptura da qual seu estado primeiro não dá conta. Podemos dizer que ela funciona como uma faculdade de equilíbrio, já que não traz alterações para o estado de natureza, mas resolve o desequilíbrio causado pela passagem a um outro estado.

“A perfectibilidade convém ao estado de natureza e não acrescenta nada de verdadeiramente novo à descrição do homem físico: condição original, ela deixa as coisas no ponto, ela não compromete a estabilidade. Ela deve somente permitir ao homem, caso essa estabilidade seja rompida por causas externas e sem que haja aí sua

⁵² Goldschmidt. Tradução do original: “L'égalité instituée par la nature a donc lieu entre des hommes isolés et indépendents, et c'est cet état qui assure, avec la rigueur qu'il leur fait acquérir, leur conservation”, 1983. p. 259.

mão, responder a esta ruptura. É, pois, uma faculdade de defesa e de réplica, não de iniciativa. Ela permanece ligada (e subordinada) às necessidades”⁵³.

3. Do homem social segundo a natureza: Emílio.

Queremos mostrar, neste item, que a figura do Emílio adulto - outro exemplo de realização plena do ser humano - diferencia-se da natureza do selvagem e da criança. Devemos ter claro que a plenitude que o homem social alcança é totalmente diferente, para não dizer oposta à do selvagem. Podemos dizer que nos confrontamos, na antropologia de Rousseau, não com uma, mas com duas naturezas humanas.

E ainda, Rousseau afirma que, dada a corrupção de nossos costumes, “é preciso usar de muita arte para impedir o homem social de ser totalmente artificial” (p. 434).

O conceito central a ser explorado para compreender a figura de Emílio é o de perfectibilidade, faculdade que não somente possibilita ao homem se adequar com harmonia e equilíbrio a uma situação ou estado novo ao qual ele deve agora dar conta de responder, mas que também pode funcionar como faculdade corruptora, já que traz em si a possibilidade de desenvolver e dar lugar a faculdades e paixões más e nocivas.

O homem natural vivia numa ordem harmoniosa, da qual o mal estava excluído. Através de sua perfectibilidade o homem ultrapassa esta ordem, construindo uma nova. No entanto, como nos lembra Burgelin (1952), o movimento de abandono desta ordem e da introdução de uma nova pode trazer tanto a perfeição condizente com sua nova natureza quanto a corrupção. A possibilidade que o homem tem de se elevar, ultrapassando o

⁵³ Goldschmidt. Tradução do original: “La perfectibilité convient avec l'état de nature et n'ajoute rien d'actuellement nouveau à la description de l'homme physique: condition originaire, elle laisse les choses en état, elle n'em compromet pas la stabilité. Elle doit seulement permettre à l'homme quand cette stabilité sera rompue, par 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”, 1983. p. 289.

simples estado onde estão também os animais lhe abre também caminho para um estado no qual ele não se eleva, mas se corrompe, dando origem a tantos males.

“Seria triste, para nós, vermo-nos forçados a convir que seja esta faculdade, distintiva e quase ilimitada, a fonte de todos os males do homem; que seja ela que, com o tempo, o tira dessa condição original na qual passaria dias tranquilos e inocentes; que seja ela que, fazendo com que através dos séculos desabrochem suas luzes e erros, seus vícios e virtudes, o torna com o tempo o tirano de si mesmo e da natureza”⁵⁴.

No entanto, ainda que permitindo um desvio para um estado perverso, a perfectibilidade não pode ser dita inconveniente ou ruim, pois somente ela permite que o homem alcance a plenitude de sua natureza, na qual ele perde sua inocência originária mas é provido de uma virtude que pode substituí-la. Temos no Emílio vários momentos desta “atualização” da perfectibilidade num sentido positivo. A ampliação da razão sensitiva, a apreensão de uma noção de tempo desconhecida pelo selvagem e o surgimento da curiosidade (p. 204) constituem um destes momentos, como podemos ver em Vargas (1995):

“Ora, instinto, nós só conhecemos um, o que leva o corpo a exercer suas forças para saciar suas necessidades e estabelecer seu bem-estar: trata-se do amor de si. É preciso unir ‘o espírito que busca se instruir’ ao amor de si, se não ele não estará unido a nada. Esta nova expressão do amor de si toma a figura da curiosidade”⁵⁵.

Um segundo momento desta atualização pode ser resumido pelo estabelecimento do vínculo com o outro - sob a forma da piedade e da amizade - que se dá graças à transformação do amor de si e da piedade.

⁵⁴ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*. p. 243 / p. 142.

⁵⁵ Vargas. Tradução do francês: “Or, d’instinct, nous n’en connaissons guère qu’un, celui-là même qui pousse le corps à exercer ses forces pour assouvir ses besoins et établir son bien être: il s’agit de l’amour de soi. Il faut donc accrocher ‘l’esprit qui cherche à s’instruire’ à l’amour de soi, sinon il ne sera accroché à rien. Cette nouvelle expression de l’amour de soi prend la figure de la curiosité”, 1995. p. 85.

“Tornando-se capaz de apego, torna-se sensível ao apego dos outros, e por isso mesmo também se torna atento aos sinais desse apego”⁵⁶.

Paralelamente, acontece também a aquisição (através do desenvolvimento de elementos mais simples presentes também no selvagem, como a razão sensitiva, o amor de si e a piedade) da razão intelectual ou metafísica, que lhe permite, entre outras coisas, o acesso à abstração e o conhecimento das regras e leis; mas, sobretudo, dos sentimentos morais, da consciência cuja importância já foi demonstrada ao longo deste trabalho. Estes elementos são fundamentais para a descoberta de Deus, que dará o passo final para a entrada do homem para a vida moral.

O que poderíamos chamar de terceiro momento da atualização da perfectibilidade diz respeito à transformação ocorrida na fase da juventude de Emílio. Aqui o instinto ou desejo sexual se transforma em amor, através do qual Emílio se diferencia do selvagem para o qual somente existe uma união fortuita e passageira.

Também a dependência dá lugar à autonomia, que não pode ser confundida com a independência do selvagem, já que implica a presença e a participação do homem no mundo em que vive, assim como a relação moral com os seus semelhantes. Como fruto de todas estas transformações por que passa Emílio ao longo de sua vida, ocorre a sua entrada para a sociedade enquanto cidadão.

Todos estes elementos fazem de Emílio o homem social segundo a natureza cuidadosamente construído por Rousseau, na tentativa de descobrir a natureza humana em sua plenitude. As suas diferenças em relação ao homem selvagem são enormes, já que este não pode alcançar nenhum destes elementos presentes para Emílio. Neste sentido, podemos

⁵⁶ *Émile*. p. 306 / 520.

ver que Rousseau esboça duas naturezas humanas completamente distintas, mas que alcançam, ambas, sua plenitude.

Burgelin (1952) ressalta, aqui, a importância da possibilidade de transformação através da perfectibilidade, na qual o homem deixa de existir inconscientemente para si e passa a existir para o outro, dotado, agora, de consciência.

“A socialização não é simplesmente uma mudança de plano, produzindo uma adaptação, mas uma metamorfose do indivíduo que deixa de ser homem natural entre outros, mas se torna homem social até em sua intimidade. No estado de natureza, ele é simples, caracterizado por sua unidade perfeita: a alma adere ao corpo e este bloco sem fissura exclui a consciência, que supõe sempre um certo distanciamento em face de si, um desprendimento. Por outro lado, ele constitui uma mônada que reflete um universo sem distingui-lo de si. Como ele ignora a relação, fora dele não existe nada, ele se estende sobre tudo. Mas o homem social entra em uma situação ambígua. Por seu corpo, ele continua a existir em si, mas, na medida em que faz parte de um grupo, ele não pode mais ser um em sua independência, ele se torna célula dentro de um organismo”⁵⁷.

A partir do momento em que a perfectibilidade está presente, o entendimento passa a delimitar, como afirma Goldschmidt (1983), uma distinção entre o homem natural e o homem social ou civil. Apesar de se fazer presente em ambos, como vimos anteriormente, o entendimento de cada um não é o mesmo, já que, graças à perfectibilidade e às paixões que esta traz, o entendimento do homem civil se desenvolveu e aperfeiçoou muito mais que o do homem selvagem. E devemos ressaltar que poderíamos dizer o mesmo com relação ao sentimento.

⁵⁷ Burgelin. Tradução do original: “La socialisation n’est pas simplement un changement de cadre, produisant une adaptation, mais une métamorphose de l’individu qui cesse d’être homme-naturel parmi d’autres, mais devient homme-social jusque dans son intimité. A l’état de nature, il est simple, caractérisé par sa parfaite unité: l’âme adère au corps et ce bloc sans fissure exclut la conscience, qui suppose toujours un certain écart en face de soi, un détachement. D’autre part, il constitue une monade qui reflète un univers sans le distinguer de soi. Comme il ignore le rapport, hors de lui il n’y a rien, il s’étend sur tout. Mais l’homme social entre dans une situation ambiguë. Par son corps, il continue d’exister en soi, mais dans la mesure où il fait partie d’un groupe, il ne peut plus être un dans son indépendance, il devient cellule dans un organisme”, 1952. p. 251.

O homem social tem a possibilidade de cumprir uma natureza distinta daquela presente no selvagem exatamente porque passou por um processo de ruptura, no qual a perfectibilidade humana foi desencadeada, transformando definitivamente o homem, fazendo com que as faculdades que tinha em potência viessem a se desenvolver.

Lembremo-nos de que nosso autor indica causas exteriores ao homem como responsáveis pela transformação do selvagem em homem social. O que não significa que esta transição tenha afastado o homem social da natureza. As faculdades desenvolvidas graças à perfectibilidade estão, sim, em acordo com a natureza humana, e a do homem social é simplesmente diferente e mais complexa que a presente no selvagem. Com isto, podemos dizer que tanto o selvagem - e a criança, como vimos anteriormente - quanto o homem social possuem uma natureza a ser realizada.

A corrupção ou afastamento da natureza humana não se dá, pois, quando o homem desenvolve faculdades ausentes no selvagem, mas unicamente quando ele faz delas um uso desregrado e contrário ao exigido pela natureza. Vemos então que a perfectibilidade, quando desencadeada, transforma a natureza do homem. Pode ser dita boa, mas também má, já que pode transformar o homem em um ser mais perfeito que o selvagem, com inúmeras faculdades que ele não possuía, mas pode também dar lugar a um homem depravado que, apesar de possuir todas estas faculdades, não sabe fazer um bom uso delas e, portanto, se torna pior que o selvagem em sua simplicidade e rusticidade.

E aqui a grande chave de compreensão é a diferença entre "primitivo" e "natural". Aquilo que se remete ao selvagem é primitivo mas também natural, por este viver em acordo com sua natureza. Ora, se unicamente aquilo que diz respeito ao selvagem fosse natural, elementos tais como a moralidade, a sociabilidade, a razão e o coração não deveriam ser ditos naturais, por estarem ausentes neste estado. Mas vimos no *Émile* que

estes estão, sim, de acordo com a natureza humana - donde se depreende que nem tudo o que é natural deve-se referir ao primitivo.

Dai acreditarmos que Rousseau considera a superioridade do homem social que vive segundo a natureza com relação ao selvagem, pois aquele desenvolve o coração e a razão que, por sua vez, permitem o surgimento da moralidade e da sociabilidade, elementos tão importantes aos olhos de nosso autor.

Rousseau parte de um estado natural hipotético para afirmar que, com a perfectibilidade, acontece um desvio que leva o homem para a sociedade atual, contrária à natureza. Se o homem do estado primitivo tivesse seguido a perfectibilidade humana sem corromper-se, teria dado origem a uma sociedade boa, condizente com sua natureza - como demonstrado no *Émile*. Esta situação seria melhor que o estado em que se encontra o selvagem, já que, nela, o homem teria aperfeiçoado todas as suas faculdades e atingido sua plenitude.

“Querendo formar o homem da natureza, não se trata por isso de fazer dele um selvagem e de relegá-lo ao fundo dos bosques, mas, envolto no turbilhão social, basta que ele não se deixe arrastar nem pelas paixões nem pelas opiniões dos homens; veja ele por seus olhos, sinta pelo seu coração; não o governe nenhuma autoridade, exceto a de sua própria razão”⁵⁸.

Ora, como este não foi efetivamente o caminho seguido pela perfectibilidade, Rousseau acredita que o estado de selvageria é ainda superior àquele no qual a sociedade do homem do homem se encontra. Ainda que no estado selvagem o homem não desenvolva a maior parte de suas faculdades e não atinja suas potencialidades, pelo menos vive tranqüilamente e longe do mal que tomou conta da história.

⁵⁸ *Émile*. p. 339 / 550.

Somente neste sentido podemos afirmar um anti-racionalismo em Rousseau; ele se restringe a uma apreciação do estado atual do homem em contraste com seu estado primitivo, mas não significa a depreciação da racionalidade enquanto tal.

Conclusão

Do que foi exposto até aqui, podemos afirmar que a natureza no selvagem se apresenta na mera forma do instinto, ou seja, da auto-conservação e da piedade. Diferentemente, no Emílio, esta se desenvolve na forma de razão (uma razão segundo a natureza), de consciência moral (que é a voz da natureza) e de sociabilidade (uma sociedade segundo a natureza). Nossa hipótese é, então, que Rousseau trabalha com duas idéias diferentes de natureza humana e a passagem do estado natural ao social e civil é, sim, acompanhada por uma mudança de natureza.

Acreditamos poder também apontar para uma “superioridade” do homem que desenvolve plenamente sua natureza no âmbito social, com relação ao que a desenvolve no âmbito natural. E isto se dá em função da importância que o coração e a razão - somente presentes no homem civil - exercem para a perfectibilidade do homem. Ou melhor, dada a existência de duas naturezas, acreditamos poder apontar para a superioridade daquela desenvolvida em sociedade. Podemos também indicar que a harmonia - ou simplesmente presença - de razão e de coração só podem acontecer no âmbito social e não no natural.

Seria interessante, aqui, lembrar a máxima “seguir a natureza”, que encontramos em Rousseau, mas que também esteve presente em inúmeros outros filósofos, tais como nos estoícos e em Montaigne, os quais, inclusive, tiveram uma influência significativa no pensamento de nosso autor. Em certa medida, Rousseau retoma a máxima estoíca, mas ao mesmo tempo se distancia do significado que esta tinha para aqueles autores; além disso, ele se aproxima bastante do significado que esta possui dentro da obra de Montaigne, sobretudo no que diz respeito ao elogio da vida dos homens simples e algumas vezes até mesmo dos selvagens. A grande diferença se dá na medida em que, enquanto Montaigne

acha impossível determinar uma “natureza” no homem, todo o esforço de Rousseau é o de defini-la.

Rompendo mais uma vez com a tradição, Rousseau define esta natureza não mais como um “seguir a razão” ao modo dos estóicos¹, mas afirma que a natureza é razão, na medida em que é sentimento e que este engloba a razão. Ao tentar elaborar um novo conceito de natureza humana - que estivesse de acordo com sua filosofia -, Rousseau foi um grande inovador. Ele reconstrói o conceito de razão vigente em sua época, conferindo-lhe um novo lugar. Sua maior contribuição é retomar o conceito de sentimento, atribuindo-lhe um valor que até então ele nunca tinha obtido², ampliando ao mesmo tempo esta noção, a ponto de englobar a própria razão, como vimos nos capítulos anteriores - movimento este certamente nunca imaginado por seus predecessores.

Rousseau inova não somente ao propor a existência de duas natureza humanas, como sugerido no capítulo anterior, mas sobretudo ao defender uma natureza do homem social tão humana e rica em elementos novos, integrando nela o sentimento trabalhado pela razão.

Assim, quando Rousseau nos dá a conhecer Emilio, no qual estão presentes elementos tão simples e essenciais - como o amor de si, a piedade, o horror em ver sofrer seu semelhante e uma razão sensitiva - mas também elementos bem mais complexos e difíceis de serem alcançados, que fazem, contudo, a grandeza da natureza humana social -

¹ “Para os antigos, viver de acordo com a natureza é viver de acordo com a razão. *Katá physin* = *katá lógon*. O que somos por natureza é vida racional e, assim, agir de acordo com a razão é a chave do bem para nós”, Taylor, p. 358.

² Baseando-nos na obra de Taylor, os autores anteriores a Rousseau que mais se aproximaram de uma concepção de sentimento que caminha no sentido proposto por Rousseau são Shaftesbury e Hutcheson. Mas estes autores não parecem ter tido tanta influência quanto Rousseau ao propor um novo conceito e lugar para o sentimento.

como a razão intelectual, a piedade ampliada, a relação com os outros, mas sobretudo os sentimentos morais e a consciência, ou seja, o coração, a sociabilidade e a civilidade - ele abre espaço para se pensar o homem, sua vida, e seu destino de uma forma totalmente diferente das anteriores.

Ao dar um novo valor e importância para o sentimento, assim como para a natureza, elementos tão desvalorizados ao longo de toda a história da filosofia pela grande maioria dos filósofos, ele abre espaço para se pensar o homem de uma forma totalmente nova, e abre caminho para novas formas de pensamento, influenciando, de certa forma, futuras correntes filosóficas, tal como, por exemplo, o romantismo, que teve no autor do *Émile* um de seus inspiradores. Rousseau pode, então, ser dito, como ressaltado por Taylor (1997), um grande colaborador para o trajeto de interiorização das fontes morais, já que ele as transfere para o coração³.

O que propusemos expor e analisar em nossa dissertação foi esta grande inovação feita por Rousseau, qual seja, sua reelaboração dos conceitos de razão e de sentimento (ou coração), já que ele não só lhes designa um lugar e uma função novos, como, também, reestrutura a sua moral sobre estes dois conceitos, fazendo dela uma moral inovadora. Ele rompe com a moral tradicional apoiada, sobretudo, na razão⁴, trazendo à tona uma moral do sentimento, ou da voz interior.

³ Comentando as duas tradições, a racionalista/iluminista e a inaugurada por Rousseau e os românticos, Taylor escreve: "Assim, nesse aspecto, as fontes morais das duas variantes diferem radicalmente. Num dos casos, encontrámo-las na dignidade do sujeito desprendido, clarividente de forma auto-responsável, racional, controlador. No outro, também procuramos por elas nos sentimentos que descobrimos no interior. Quando o deísmo estava no auge, na primeira metade do século, essa diferença talvez nem sempre tenha parecido significativa. Mas adquire importância crucial depois, com o desenvolvimento da concepção da natureza como fonte interior. Com Rousseau e com os românticos, irrompe como uma das posições mais profundas de nossa cultura", Taylor, p. 342.

⁴ Podemos ver em Taylor que, ainda que as razões ou conceitos de razão sobre os quais se apoia a moral se transformem ao longo da história da filosofia - são diferentes em Platão, nos Estóicos, em Santo Agostinho, em Descartes... -, é sempre uma razão que encontramos no fundamento ou base da moral.

Ligado a esta questão está um importante tema que não exploramos, mas que é assinalado por Taylor (1997), qual seja, a contribuição desta nova concepção de Rousseau para uma nova noção de interioridade:

“A nova posição do sentimento completa a revolução que gerou uma visão moderna da natureza como fator normativo, tão profundamente diferente da visão antiga. Para os antigos, a natureza oferece-nos uma ordem que nos leva a amá-la e a concretizá-la, a menos que sejamos corrompidos. Mas a visão moderna, por outro lado, endossa a natureza como a fonte do impulso ou sentimento certo. Por isso encontramos a natureza de uma forma paradigmática e central, não numa visão de ordem, mas na experiência do impulso interior correto. A natureza como norma é uma tendência interna; está pronta para se tornar voz interior, em que Rousseau a transformará, e para ser traduzida pelos românticos numa interioridade mais profunda e mais rica”⁵.

Devemos ter claro, no entanto, que a filosofia de Rousseau apresenta também seus problemas e limites, dos quais não pudemos tratar no espaço deste trabalho. Enquanto algumas filosofias pecam no que poderíamos chamar de uma super valorização da esfera individual, limitando a liberdade ao puramente pessoal, poderíamos dizer que Rousseau peca ao propor algo que se coloca no outro oposto.

Também no que diz respeito à discussão referente à aparência e à essência, Rousseau se coloca em uma posição um tanto quanto radical que, apesar de parecer tentadora tal como exposta em sua teoria, se avaliada na prática, poderia gerar sérios comprometimentos no que diz respeito à vida privada.

Ou seja, ao atribuir um valor tão grande à esfera social, Rousseau abre espaço para um certo autoritarismo sobre a esfera individual, e podemos ver isto com clareza ao conceituar a liberdade, por exemplo, que se dá de certa forma como adequação com a totalidade, ou seja, com a esfera social, se aproximando mais uma vez dos estóicos. Este

⁵ Taylor, 1997. p. 368.

problema ficou sem ser explorado por nós; apenas indicamos que do mesmo modo que, no pensamento político de Rousseau, muitos intérpretes puderam identificar tendências totalitárias adormecidas sob o contrato, também no *Émile* o projeto de educação que se anuncia como lugar da liberdade convive com um autoritarismo e uma ameaça ao próprio indivíduo.

Este problema está figurado na pessoa do preceptor ou governador. Apesar de ser apontado por Rousseau como tendo, com seu aluno, um relacionamento fundamentado na amizade e na liberdade sob um clima de igualdade, o preceptor tem um posicionamento diretivo, dispondo da pessoa de seu discípulo, de seu comportamento e até mesmo seus pensamentos e sentimentos. Ele tem já traçado o caminho onde quer chegar. Além do mais, o autoritarismo do preceptor acontece porque, no fundo, ele acredita saber o que deveria ser a natureza humana, e deseja enquadrar seu discípulo dentro deste conceito. Citando Rousseau:

*“Só há uma ciência a ensinar às crianças, que é a dos deveres do homem. Essa ciência é uma e, diga Xenofonte o que disser da educação dos persas, ela não se divide. De resto, prefiro chamar de gouverneur e não de precepteur o professor dessa ciência, pois trata-se menos, para ele, de instruir do que de dirigir”*⁶.

Fica por explorar, para nós, o fundamento desta convivência, em Rousseau, entre o amor da liberdade, por um lado, e a submissão à necessidade, por outro.

⁶ *Émile*. p. 29 / 266.

A. Bibliografia primária:

- ROUSSEAU, J-J. *Oeuvres Complètes*. 5 vol. Paris: Ed. Gallimard. Col. La Pleiade, 1995.
- ROUSSEAU, J-J. *Julia ou a Nova Heloísa*. Trad. Fúlvia Maria Moretto. Campinas: Unicamp, 1994.

B. Bibliografia secundária:

- BACZKO, B. *Solitude et Communauté*. Paris: École Pratique des Hautes Études et Mouton et Compagnie, 1974.
- BURGELIN, P. *La Philosophie de l'Existence de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: 1952.
- CASSIRER, E. *Filosofia de la Ilustración*. México: Fondo de Cultura Economica.
- DERATHÉ, R. *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son Temps*. Paris: Vrin, 1974.
- EHRARD, J. *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIème siècle*. Paris: Albin Michel, 1994.
- FLEURET, C. *Rousseau et Montaigne*. Paris: Librairie A.-G. Nizet, 1980.
- GOLDSCHMIDT, V. *Anthropologie et Politique. Les Principes du Système de Rousseau*. Paris: Vrin, 1983.
- GOUHIER, H. *Rousseau et Voltaire. Portraits dans deux miroirs*. Paris: Vrin, 1983.
- MAUZI, R. *L'idée du bonheur en France dans la littérature et la pensée française au XVIIIème siècle*. Paris: Albin Michel, 1994.
- MONTAIGNE, M. *Os ensaios*. Vol. I e II. Trad. Rosemary Costhek Araújo. São Paulo: Marins Fontes, 2000.
- PASCAL, B. *Pensées*. Col. Classiques de Poche. Paris: Librairie Générale Française, 2000.

- PHILONENKO, A. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*. 3 vol. Paris: Vrin, 1984.
- SOUZA, Maria das Graças. *Ilustração e História. O pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.
- STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau. A transparência e o obstáculo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- TAYLOR, C. *As fontes do self*. São Paulo: Loyola, 1997.
- TROUSSON, R. e EIGELDINGER, F.S. *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Honoré-Champion, 1996.
- VARGAS, Y. *Introduction à l'Émile de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

C. Artigos:

- BELAVAL, Y. *Racionalisme Sceptique et Dogmatisme du Sentiment chez Jean-Jacques Rousseau*. Annales de la société Jean-Jacques Rousseau. Tomo 38, 1969 – 1971.
- BENICHOU, P. *Réflexions sur l'idée de nature chez Jean-Jacques Rousseau*. Annales de la société Jean-Jacques Rousseau. Tomo 39, 1972 – 1977.
- CASSIRER, E. *Le Problème Jean-Jacques Rousseau*. Revue Métaphysique Morale. Nos. 2, 3 e 4. 1986.
- GOUHIER, H. *Ce que le Vicaire doit à Descartes*. Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau. Tomo 35, 1959-1962.
- O'HAGAN, T. *La morale Sensitive de Jean-Jacques Rousseau*. Revue de Théologie et de Philosophie, 125, 1993.

- REIS, C. A. *Sensibilidade e sociabilidade em Jean-Jacques Rousseau*. *Kriterion*. Revista de Filosofia. Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG. Vol. XLI. Belo Horizonte, nº 101, Janeiro a junho de 2000.

Resumo

Para trabalhar os conceitos de razão e coração (sentimento) no pensamento de Rousseau, tentamos mostrar que ele elabora um conceito novo de razão, cuja função é diferente da sugerida por seus contemporâneos. Mais ainda, propusemos a hipótese de que, além de designar um lugar novo para a razão, sua maior inovação acontece quando propõe um outro conceito de sentimento, dando-lhe uma função e uma importância que até então não possuía. Neste sentido, partimos da suposição da existência de um dualismo entre razão e sentimento na filosofia de Rousseau, mas chegamos enfim à conclusão de que não há este dualismo, mas deve haver antes uma íntima união ou harmonia entre eles para que a moralidade humana seja alcançada. A moral rousseauiana é também muito inovadora, por ser uma moral do sentimento, que nem por isso exclui a razão, já que seu conceito de sentimento é bastante amplo e chega a englobar inclusive a razão. A moral em Rousseau demanda então a presença de razão e de sentimento, mas exige ainda um terceiro fator: a descoberta, por parte do indivíduo, da religião. No entanto, para atingir sua finalidade, não basta que o indivíduo se torne moral, ele deve ainda fazer a passagem para a sociabilidade e para a civilidade. Poderíamos então dizer que a plenitude da natureza humana em Rousseau é alcançada quando o indivíduo atinge a moralidade, a sociabilidade e a civilidade, através da harmonia da razão e do sentimento. Esta seria então a plenitude da natureza do homem social, que não pode incluir nem a criança, nem o homem selvagem, já que eles não desenvolvem os elementos apontados acima, mas se limitam ao amor de si e à razão sensitiva. Poderíamos então afirmar que a criança e o homem selvagem não estão aptos para atingir a plenitude da natureza humana? Acreditamos que Rousseau não faz essa

afirmação, mas propõe a existência de duas naturezas humanas: a do homem social - que engloba razão, sentimento, moralidade, sociabilidade e civilidade - e a do homem selvagem e da criança - que é bem mais simples que a do homem social e compreende o amor de si e a razão sensitiva. Rousseau demonstra claramente sua preferência pela primeira, mas não despreza a segunda, pois, levando em conta o estado desnaturado e corrompido a que chegaram os homens, a natureza simples do homem selvagem seria ainda preferível.