

100 Campos, Henrique Segall Nascimento
C198p Para uma fundamentação do pensamento de Rousseau:
2016 natureza, razão, sensibilidade [manuscrito] / Henrique Segall
Nascimento Campos. - 2016.
213 f.
Orientador: Helton Machado Adverse.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses.. 2. Teoria do conhecimento - Teses.
3. Razão - Tese. 4. Rousseau, Jean Jacques, 1712-1778. I.
Adverse, Helton Machado. II. Universidade Federal de
Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

**PARA UMA FUNDAMENTAÇÃO DO PENSAMENTO DE ROUSSEAU:
natureza, razão, sensibilidade**

HENRIQUE SEGALL NASCIMENTO CAMPOS

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Ética e Filosofia Política.

Aprovada em 25 de agosto de 2016, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Helton Machado Adverse - Orientador
UFMG

Prof. Newton Bignotto de Souza
UFMG

Prof. Cássio Corrêa Benjamin
UFSJ

Prof. Carlo Gabriel Kszan Pancera
UFMG

Prof. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sald
UFC

Belo Horizonte, 25 de agosto de 2016.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Henrique Segall Nascimento Campos

**PARA UMA FUNDAMENTAÇÃO DO PENSAMENTO DE ROUSSEAU:
natureza, razão, sensibilidade**

BELO HORIZONTE
2016

Henrique Segall Nascimento Campos

**PARA UMA FUNDAMENTAÇÃO DO PENSAMENTO DE ROUSSEAU:
natureza, razão, sensibilidade**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal de Minas
Gerais, como requisito parcial para a obtenção do
título de doutor em Filosofia.

Orientador(a): Helton Adverse

BELO HORIZONTE
2016

A Luciana e Cecília, meus amores.

AGRADECIMENTOS

A todos aqueles que de alguma forma contribuíram para a realização deste trabalho, fica manifesta aqui a minha gratidão, especialmente:

Aos meus pais, Edson e Tiete, pelo exemplo, afeto, incentivo e colaboração com as revisões. À minha irmã Rachel pelo conforto e pelo incentivo. À minha Tia Eunice pela ajuda e pelos cuidados com a Cecília, enquanto eu me dedicava à redação do presente trabalho. Aos meus tios de coração, Maria Zilda e Carlos Roberto Cury, pelo exemplo e pelo incentivo. Ao Bruno Apolinário, meu colega de trabalho, que gentilmente colaborou com a formatação do trabalho. À Juçara Valentino, pela solução de minhas dúvidas de tradução. Aos meus amigos: Ramon Maia, pelas longas conversas acadêmicas ou não, pelo afeto e dedicação de sua amizade; a Tulio Rebehy, que desde o início me incentivou a prestar seleção para o doutorado, quando dúvidas e incertezas povoavam a minha mente. Além disso, pelas conversas de grande valia intelectual, sem as quais não refletiria suficientemente sobre o presente trabalho. Ao meu orientador, pela coragem de receber, de um desconhecido, as primeiras intenções de pesquisa. Sem seu cuidado em me ouvir, sem suas sugestões e a atenção com que dedicou à leitura de meu texto, não chegaria ao resultado final.

Gasta-se o engenho com questões supérfluas: estas teorias não tornam os homens bons, apenas os fazem eruditos. 'Saber' é algo de muito mais vasto, e também mais simples: não precisas muitas letras para nos darem um espírito bem formado; nós é que estamos habituados a desperdiçar tudo, e a filosofia não foge à regra. Sofremos de intemperança em tudo, até no uso das letras. Estudamos para a escola, não para a vida. (Sêneca, Cartas a Lucílio, 2014, p. 586)

RESUMO

O problema com o qual iniciamos os presentes estudos, que resultaram neste trabalho, deu-se a partir da constatação da polêmica travada entre Rousseau e Helvetius. Percebemos uma falta de clareza quanto ao sentido que ganhou essa contenda. Teria ela contribuído para o desenvolvimento e a complexificação das filosofias dos atores envolvidos? Por outro lado, entendíamos que o problema pode ser definido porque um conjunto de escritos, direta ou indiretamente, foram produzidos, de algum modo, para responder a objeções perpetradas de parte a parte. Rousseau, por exemplo, teria escrito alguns textos com o intuito claro de rebater as polêmicas com Helvetius. Os dois enfrentariam um debate sobre homem, sensibilidade, natureza, subjetividade e, principalmente, sobre política e sociedade. É sabido que Rousseau teria aberto debate os mais diversos, sobre os mais diversos problemas em questão no seu tempo. Víamos o genebrino, por conseguinte, questionar teses que reduziam as faculdades humanas à sensibilidade física, a recusar o materialismo, preocupar-se com o funcionamento das faculdades humanas subjetivas, rejeitar o otimismo de uma educação produtora do homem e as consequências desta para o campo da moral e da política. De acordo com tal proposta investigativa, acreditamos que sua antropologia, por exemplo, passaria a ganhar contornos ainda mais importantes e precisos, bem como as consequências para o campo da moral, da política e da religião, se fossem organizadas em torno da busca por fundamentos teóricos, referentes, especificamente, aos pressupostos epistemológicos envolvidos no processo de desenvolvimento do indivíduo e, em geral, referentes ao desenvolvimento de sua subjetividade. Nesse sentido, as “meditações metafísicas” do Vigário Saboiano com a formulação do cogito, ao nosso ver, fazem convergir o pensamento de Rousseau de modo geral, das quais o saber sensível, a consciência, em respeito à natureza, funcionariam como elementos decisivos para compreensão de seu esforço de fundamentação dos resultados de suas principais pesquisas.

Palavras-chave: Fundamentos. Conhecimento. Sensibilidade. Subjetividade. Natureza

ABSTRACT

The recognition of the theoretical dispute between Rousseau and Helvetius was the problem that has raised the main question of this research and has resulted in the therefore study. A lack of clarity can be noticed when it comes of identifying the real meaning of this debate. Would it have contributed to the development and the complexity of the philosophy of those involved in such duel? On the other hand, it is a knowledgeable fact that the problem could be formulated because a collection of writings, direct or indirectly, was produced, somehow, to respond to the objections made from one part to the other. That seems to be the case of Rousseau who wrote some of his texts with the clear purpose of answering Helvetius' critics and by doing so added more fuel to the controversy. Both would face a debate over the main topics of mankind, sensibility, nature, subjectivity and, mainly, politics and society. It is well known that Rousseau would have started several debates over the most varied problems of his era. The Genevan, thus, could be seen questioning theses like: the restriction of the human faculties to its physical sensibility, the refuse of the materialism, the concern with the functioning of the subjective human faculties, the rejection of the optimism of a productive education and its consequences to the moral and political field. According to this research work, it is acknowledged the fact that both his anthropology theory would be more accurate and its consequences to the moral and political field would be more structured if they were organized in terms of its theoretical background. Those findings would be more precise if based on the epistemological assumptions of the subjective development of the individual being. Therefore, the "metaphysical meditations" of the Vicar of Savoie when formulating its cogito, from our point of view, seems to converge the general thinking of Rousseau: the sensitive knowledge and the consciousness, related to nature, would be key elements of understanding his efforts on establishing the grounds for the main researches results.

Key-words: Theoretical grounds. Knowledge. Sensitivity. Subjectivity. Nature.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
1: A unidade do pensamento de Rousseau	20
2: O sensualismo e os pressupostos epistemológicos	25
3: A “metafísica” do Vigário Saboiano.....	28
Capítulo 1: A unidade do pensamento de Rousseau	32
1.1: Apresentação geral.....	32
1.2: Temas confluentes do pensamento de Rousseau: resumo geral.....	34
1.3: A unidade em Rousseau: outras abordagens.....	40
1.4: Dificuldades interpretativas do pensamento como unidade.....	47
1.5: A autobiografia e a subjetividade na unidade de pensamento.....	53
Capítulo 2: O conhecimento imediato e o sujeito solitário sensível	64
2.1: Introdução.....	64
2.2: Educação e conhecimento.....	68
2.3: O solitário sensível.....	72
2.4: O homem e as coisas.....	80
2.5: A análise dos sentidos.....	95
Capítulo 3: Conhecimento e utilidade prática	106
3.1: Introdução.....	106
3.2: O homem na idade do trabalho. Utilidade, educação e ciência.	108
3.3: Conhecimento e trabalho.....	117
3.4: O sensualismo de Rousseau	125
3.5: Aspectos fundamentais do debate entre Rousseau e os sensualistas	134
3.5.1: Contra Helvetius.....	135
3.5.2: Contra Condillac	142
Capítulo 4: O <i>cogito</i> do Vigário Saboiano: conhecimento e religião	149
4.1: Introdução.....	149
4.2: O lugar da <i>Profissão de Fé</i>.....	150
4.3: A interioridade e o advento do <i>cogito</i>	155
4.4: O <i>cogito</i> e o mundo exterior	165

4.5: O lugar do homem na ordem do mundo	173
4.6: Regras morais e ação humana: a noção de consciência	181
4.7: A crítica da religião revelada	188
Considerações finais:	199
Referências	206

1: INTRODUÇÃO

Quando nos propusemos estudar, como projeto de pesquisa, pensadores do século XVIII francês, seja no contexto da pesquisa de mestrado, seja agora, no âmbito do doutorado, entendíamos que a tarefa, além do escavamento dos textos e da obra dos autores escolhidos, nos obrigava a ter em mente uma preocupação com um período da história da filosofia cheio de peculiaridades e, por vezes, mal recebido. As inúmeras críticas perpetradas pela historiografia que recebeu o período e, com elas, as reduções e simplificações típicas dos manuais, indicavam que nosso trabalho teria de ser sério o suficiente, ao ponto de justificar a relevância dos pensadores e das filosofias praticadas. Teria o sentido de mostrar que o período setecentista francês, em particular, ainda que não apresentasse uma radicalidade na forma de pensar, como bem destacou Cassirer¹, soube modificar o lugar do acento dado a algumas conquistas do século anterior e se bastava por se tratar de um imenso programa filosófico. Por isso, não víamos e não vemos no período um movimento intelectual daqueles que se organizam envolvidos em torno de manifestos, de agendas cristalizadoras das semelhanças, de uma comunidade, ou de uma identidade intelectual.

Os mais diversos atores do grande debate que fez circular as mais diferentes ideias, mesmo que em torno de temas centrais - autonomia, consequência humana dos atos e universalidade - contrariamente a que uma leitura do senso comum e apressada sobre o iluminismo pode sugerir, não se sentaram à mesa e decidiram, num dado momento, numa reunião de grupo, pensar uniformemente². Ao nosso ver, estavam eles, homens como Voltaire, Diderot, D'Alembert, Condillac, Helvetius, Rousseau, longe de concordarem entre si e, talvez esteja aí, na discordância, que a chave de leitura das filosofias originadas nesse contexto pode ser forjada. Seguramente não pensaram da mesma forma a liberdade humana, não chegaram à universalidade da mesma forma e sequer imaginaram a ética, as conquistas científicas do

¹ CASSIRER, Ernst. *La Filosofía de la Ilustración*, 1997.

² Vejamos o que Todorov diz a respeito do período: " as luzes são uma época de conclusão, de recapitulação, de síntese e não de revolução radical. (...) As luzes absorvem e articulam opiniões que, no passado, estavam em conflito. (...) As luzes são ao mesmo tempo racionalistas e empiristas, herdeiras tanto de Descartes quanto de Locke, acolhendo os universalistas e os particularistas, antigos e modernos; possuem um forte apreço por história e eternidade, detalhes e abstrações, natureza e arte, liberdade e igualdade. É na época das luzes que estas ideias saem dos livros para ganharem o mundo real. (...): o pensamento das luzes foi constituído por numerosos indivíduos que, longe de estarem de acordo entre si, estão constantemente engajados em ásperas discussões, sendo uma idade mais de debate que de consenso. Sem muita dificuldade, reconhecemos a existência do que se pode chamar de projeto das luzes. Três ideias se encontram na base desse projeto, as quais nutrem também suas inumeráveis consequências: a autonomia, a finalidade humana de nossos atos e a universalidade. O primeiro traço constitutivo do pensamento das luzes consiste em privilegiar o que escolhemos e decidimos por nós mesmos em detrimento daquilo que nos é imposto por uma autoridade externa". In. *O Espírito das Luzes*, 2008.

mesmo modo, nem entenderam de forma consensual que o homem e mundo da cultura, e a noção de progresso, contribuíram para sua emancipação e para solucionar questões as mais essenciais, por exemplo, se com tantas luzes a existência humana deixava de permanecer no obscurantismo, ou se melhoraria.

Em função da já destacada natureza polêmica desse período da história da filosofia, em razão mesmo do debate, o que vemos é um conjunto de pensamentos sendo fomentados, resignificados, rediscutidos, esclarecidos, ou confundidos, tendo como referência o outro da discussão, o pensamento de um outro. Acreditamos, por isso, que os pensadores escreviam, pensavam, refletiam tendo, por vezes, um "adversário" em mente nem sempre explicitamente identificado, ou uma ideia contrária em mente, às vezes não claramente definida, com a qual tinham de lidar para resolver dificuldades impostas às suas próprias posições³.

Voltaire e seus contemporâneos, por exemplo, aceitam Descartes por aquilo que soube combater a tradição filosófica anterior, mas rejeitam por ter colocado no lugar outros problemas, a razão longe do mundo. Além de adversários de si mesmos, os pensadores do século XVIII se voltam contra as grandes contribuições do século anterior e contra aquela fonte de reflexão que poderia parecer insuperável. O pensamento de Descartes e o problema da subjetivação do conhecimento e do mundo levam à impossibilidade de se falar de uma intersubjetividade e de um conhecimento sensível, ou de uma experiência sensível que não seja fixada sob as bases do *cogito*. Pretende-se pensar a partir de Descartes, mas também para além dele, na tentativa de conciliar o sujeito com o mundo e suas ideias a partir dele e o tema da história. Em seu pequeno conto *Memnon ou da sabedoria humana*, para Voltaire a crítica se orienta no sentido de rejeitar o racionalista sistemático, isolado do mundo, por meio da sátira, da piada, ao ridicularizar uma suposta sabedoria que pretende, a partir da ética da moderação dos prazeres, controlar absolutamente a sensibilidade e as paixões. Sem as paixões e a experiência mundana fica a filosofia sistemática e otimista de Memnon presa no puro formalismo e idealismo.

³ Pode ser forçoso cogitar, mas nunca vimos tantas cartas filosóficas, em outro período da história da filosofia, sendo escritas com o objetivo claro de tentar resolver dissabores causados por pensamentos delimitadores. Esse gênero textual usado pela filosofia da época - basta pensarmos em alguns títulos para explicitar o que estamos a dizer, *Lettres sur les aveugles*, *Lettres persaines*, *Lettres anglaises*, *Lettres écrites de la montagne* - ainda pouco explorado teoricamente ao nosso ver, foi capaz de ser suporte de ideias sobre aspectos pontuais ou específicos de uma posição teórica em particular, de uma maneira rápida e eficiente. O gênero carta teria dupla natureza, geradora e esclarecedora de mais polêmica, geradora e depreciadora de ideias. A carta, ainda, teria trazido alternativa aos tratados, pois fez célere a circulação de ideias e pretendeu ser, ademais, crítica e apaziguadora. Há quem diga que a carta teria sido como "o sangue da comunicação científica" das quais dependem "as relações científicas e as práticas materiais", a ponto de ser por elas que os sábios trocavam, inclusive, espécimes biológicas. Cf. COOK, Alexandra. *Les réseaux d'échange botanique*. In: Rousseau et les sciences. p.93-114.

Nesse contexto Maria das Graças de Souza diz que

se tomamos outra vertente das luzes, a de Rousseau, deparamos-nos também com uma afirmação do sujeito de natureza completamente diferente daquela da via cartesiana. “Existo, e tenho sentidos” é a primeira verdade da metafísica do vigário de Savóia. Rousseau havia afirmado nas *Cartas morais* que se devia começar a filosofar por onde Descartes havia começado: “eu penso, logo existo”. Contudo, o vigário está longe de Descartes: a intuição da própria existência é dada pela continuidade da sensação e da memória, ou seja, numa duração que é ao mesmo tempo a duração das coisas que são a causa de minhas sensações⁴.

Coerentemente, de acordo com o trecho acima, é ao longo de seu *2o Discurso* que o problema da história pela perfectibilidade aparece para Rousseau. O homem de natureza é o homem sem a sociedade e suas faculdades se desenvolvem à guisa de sua necessidade de sobrevivência. O mundo da cultura se põe porque o homem faz e projeta seu mundo, trabalhando ao mesmo tempo sua subjetividade sensivelmente determinada, em parte, para ter na memória e no entendimento os motores para ser o outro, para se aperfeiçoar e se alterar. A relação entre natureza, cultura e sociedade se abre em questão para o pensador de Genebra dessa forma. O mundo do indivíduo é pobre, ainda que plenamente livre, em relação à racionalidade do homem social, preso ao teatro das ilusões, da depravação e declínio morais.

Uma vez esboçadas, em geral, algumas polêmicas do período, percebe-se que o debate e conflito de ideias tinha a função, muito além de levar à retratação de temas filosóficos defendidos de parte a parte, de ser crítico e criador, de ser produtor de mais pensamentos e de mais clareza sobre determinados pensamentos reativos. Em outro contexto de nossos estudos, por exemplo, trabalhávamos com hipótese segundo a qual o *Tratado das Sensações* de Condillac, e as teses lá contidas, funcionariam como resposta à uma crítica feita por Diderot em sua *Carta sobre os cegos*. Nessa carta podiam ser vistas duras acusações: de ter Condillac defendido um idealismo ao estilo de Berkeley, presentes em algumas passagens do *Ensaio sobre a origem do conhecimento humano*. Entendíamos que o *Tratado das Sensações* teria sido escrito para responder a Diderot e, com isso, tentar conciliar a sensibilidade, nesse caso com a redução dos dados informativos (conteúdo) e faculdades (forma, expressão e entendimento) da subjetividade do homem estátua às sensações, e o mundo externo.

Dessa feita, o problema com o qual iniciamos os presentes estudos se deu a partir da constatação da polêmica travada entre Rousseau e Helvetius e da dificuldade de

⁴ NASCIMENTO, Maria das Graças de Souza. Cartesianismo e ilustração. In. *Analytica*, v.3, número 1, São Paulo, 1998, p. 131.

esclarecimento quanto ao sentido que ganhou essa contenda, se teria contribuído para o desenvolvimento e a complexificação de suas filosofias. De uma outra forma, entendíamos que o problema apareceu porque um conjunto de escritos, direta ou indiretamente, foram produzidos, de algum modo, para responder a objeções perpetradas de parte a parte. Rousseau⁵, por exemplo, teria escrito alguns textos com o intuito claro de rebater as polêmicas com Helvetius⁶. Acreditamos, geralmente, que a filosofia de Helvetius pode ter instigado o pensador de Genebra, existem provas textuais de um incômodo por parte deste, pois teria seu adversário refletido segundo uma concepção de homem e subjetividade, redutora, simplificadora, ou ainda, materialista (ainda que esse termo seja carregado de pré-noções e confusões). Helvetius se pronunciaria contra Rousseau, e vice-versa, fundamentalmente, tendo como objetivo máximo travar uma batalha no campo da moral e da política, consequência das antropologias de cada um, como atesta a proposta de leitura da querela levada à cabo pelo trabalho de Maruyama⁷. Segundo a autora, os dois abrem debate sobre homem, sensibilidade, natureza, subjetividade e, principalmente, sobre política e sociedade. Teria esse autor como palavra de ordem o tema da onipotência da educação, ou ainda, o tema da constituição total do ser humano pelo meio social no qual está inserido. Em um de seus textos, publicado postumamente, Helvetius havia se pronunciado, sobre o tema da sociabilidade e seus motivos originais de constituição, da seguinte maneira:

O que a experiência nos ensina sobre esse assunto é que tanto no homem quanto no animal a sociabilidade é efeito da necessidade. (...) O interesse e a necessidade são os princípios de toda sociabilidade. Esse princípio (que poucos escritores deram

⁵ Em sua primeira carta das *Cartas Escritas da Montanha* Rousseau se refere a Helvetius da seguinte maneira: "Há alguns anos, quando da primeira aparição de um livro célebre eu resolvi atacar seus princípios, que considerei perigosos. Executava esta empreitada quando soube que o autor estava sendo perseguido. No mesmo instante atirei minhas folhas ao fogo, julgando que nenhum dever poderia me autorizar a baixeza de me unir à multidão para humilhar um homem de honra oprimido. Quando tudo se acalmou tive a oportunidade de dizer meu sentimento sobre o mesmo assunto em outros escritos, mas eu o mencionei sem nomear o livro, nem o autor". In. ROUSSEAU, *Oeuvres Completes*, v.3, p. 693.

⁶ Em Helvetius aparecem trechos nos quais são verificados, com uma certa clareza, críticas à algumas das formulações do pensamento de Rousseau. Vejamos: "Ele [Rousseau] esquecerá sempre que, nascido sem ideias, sem caráter, indiferente ao bem ou mal moral, a sensibilidade física é o único dom do homem que nos concede a natureza, que o homem no berço não é nada, que seus vícios, suas virtudes, suas paixões artificiais, seus talentos, seus preconceitos, enfim até seu sentimento de amor-de-si, tudo nele é uma aquisição". In. HELVETIUS, 1961, tomo II, p. 254.

⁷ Vejamos o que ela diz sobre a discussão e as consequências desta para os autores, segundo seu entendimento do problema: "A recusa dos sentimentos morais inatos na obra de Helvetius estava inteiramente de acordo com os princípios da ciência moral que ele projetava: o princípio da sensibilidade física, o princípio do prazer e o princípio do interesse. Para além (ou para aquém) das discussões sobre o que é o materialismo, é notável que a distância entre as concepções de homem de Helvetius e de Rousseau é independente das suposições metafísicas concernentes à natureza substancial do homem ou do universo". In. *A Moral e a filosofia política de Helvetius*, p. 31.

idéias claras) é o único que une os homens entre si. Também, a força de sua união é ela sempre proporcional àquela da necessidade e do hábito⁸.

Em outro lugar o pensador por ora referido se manifesta deste modo sobre a questão da sensibilidade:

Eu distingo o espírito da alma. Eu provei que a alma é em nós a faculdade de sentir e que o espírito é seu efeito, que nos homens tudo é sensação, que a sensibilidade física é, por consequência, o princípio de nossas necessidades, de suas paixões, de sua sociabilidade, de suas ideias, de seus julgamentos, de suas vontades, de suas ações e que, enfim, se tudo é explicável pela sensibilidade física é inútil admitirmos em nós outras faculdades⁹.

A partir de então, Helvetius entenderia que a distinção entre homem e animal se mede pelo uso que se faz das suas faculdades mentais e de sua organização. O espírito não seria o efeito de uma faculdade de pensar pura, mas seria constituído pela sensibilidade, *reduzida* (grifo nosso), em larga medida, à faculdade de sentir capaz de gerar, por exemplo, a memória que se organizaria a partir de um modo específico de disposição das sensações presentes no ânimo. Em Helvetius não haveria uma desigualdade natural entre os espíritos, pois a possível desigualdade existente entre eles se deveria a um número desigual de apreensões das coisas e dos objetos, ou seja, uma desigualdade que se processaria pela diversidade de conhecimentos que uma determinada organização social colocava a disposição dos indivíduos. De outro modo, Helvetius indica que as necessidades humanas seriam seus únicos instrutores, os únicos conservadores da espécie, embora essa conservação, admite o pensador, se manifeste como o único voto da natureza. Em outro trecho ele se pronuncia da seguinte maneira:

Quando os homens multiplicados estão reunidos em sociedade; quando a penúria dos víveres os força a cultivar a terra, eles fazem entre eles convenções e o estudo dessas convenções dá nascimento à ciência da educação¹⁰. (...) Todo aquele que é sem prejuízos é tão mais suscetível a boas instruções. Mas onde encontrar tais instruções? [Encontramos] na história do homem, na história das nações, de suas leis e nos motivos que as levaram a estabelecê-las¹¹.

A partir dos fragmentos acima, então, somos levados a acreditar, de maneira geral, que Helvetius, se valendo de um estatuto sensível de desenvolvimento humano, pautado em muito pelo motor transformador das paixões, pela emulação, depreenderia um projeto

⁸ HELVETIUS; 1961. tomo I. p. 135.

⁹ HELVETIUS, 1961. p. 92.

¹⁰ HELVETIUS, 1989. p. 897

¹¹ HELVETIUS, 1989. p. 913

formador dos indivíduos voltando-os para o mundo objetivo externo à consciência, para um mundo produtor de consciências. Acreditaríamos, portanto, em um procedimento de instrução humana que se valha da afirmação da carência objetiva da condição humana na constituição do homem e do cidadão, tendo o cuidado de proteger o educando do mando dos falsos conceitos, dos pré-juízos, das falsas instituições. A educação do indivíduo teria relação íntima com uma educação cívica, com uma história das instituições humanas das nações, tendo como operador de base a mecânica das paixões humanas. Os indivíduos se relacionariam entre si em sociedade, “apaixonadamente”, tendo o controle das necessidades e desejos, por via das leis e regras das instituições (entendidas aqui em sentido amplo), com o intuito de dirigir um uso correto de suas energias produtoras, moralizando-as, ajuizando-as. Levando-se em consideração de forma incipiente o que foi dito até aqui, temos indícios de que o homem de Helvetius é um todo externo, corpóreo, dinâmico, por se mover na energia das paixões. Portanto, seria constituído pelo constrangimento externo, pelo “externalismo” do jogo de afetações da sensibilidade humana.

Poderia ser dito, ainda, que o pensamento de Helvetius se apoiaria num ponto de equilíbrio, entre a arte de dirigir as paixões e entre a conciliação dos interesses dos homens, por meio do qual a moral e a legislação são reunidas em uma só e mesma ciência. Os deveres e obrigações decorreriam exclusivamente das leis positivas. Deste modo, como atesta Maruyama¹², não haveria um critério acerca do justo e do injusto, do bem e do mal, mas a obediência advinda das leis e convenções. Há a obediência legal porque há o temor da punição, há atos virtuosos porque as pessoas querem ser amadas pelos seus pares e porque as pessoas virtuosas assim se comportam, porque se acostumaram a tal. Acrescenta a comentarista que em Helvetius “todos esses motivos, o hábito das ações virtuosas, o desejo de ser estimado e o medo das punições, podemos reduzir a um único, passando pela busca do prazer, pelo princípio do interesse ou pelo princípio do amor-de-si, até chegarmos ao princípio da sensibilidade física¹³”. Do ponto de vista do autor referido até então, a explicação do respeito às leis e convenções não se empreende por uma busca aos princípios morais inatos, ou a priorísticos da consciência, no tocante à justiça ou à virtude. Isso quer dizer que nada há no espírito que não seja aquisição humana, ao invés de uma força interna e natural do humano. O dever, portanto, nada mais é do que o resultado do poder constrangedor das leis sobre o indivíduo.

¹² MARUYAMA, 2005. p. 607.

¹³ MARUYAMA, 2005, p. 607.

Em resumo, o estudo que Helvetius faz do homem em seu desenvolvimento serviria de fundamento para a teoria das sociedades humanas e, por conseguinte, de entendimento do comportamento e do desenvolvimento dos indivíduos dentro desta sociedade. Poderia ser dito que o homem de Helvetius é produto de sua história, ou seja, na radicalidade de sua proposição, o homem seria totalmente produzido por suas aquisições, advindas de suas experiências coletivas e de suas práticas sociais.

Contrariamente, quando Rousseau se dirigia a este autor num debate, embora em alguns textos não aparecesse de forma nominal o adversário, em outros ficava clara, no título do trabalho, por exemplo, a contenda e o alvo particular dela. De forma explícita, Rousseau escreveu um texto intitulado *Notas sobre Do Espírito* e, de modo implícito, teria escrito passagens de *O Emílio* como manifesto de discordâncias, por exemplo, no que se refere à recusa da tese *judgar é sentir*. Segundo Albert Schinz, citado por Maruyama em seu estudo sobre o pensamento moral de Helvetius, “a passagem referente à atividade do juízo, na *Profissão de Fé* [do vigário saboiano], foi inserida repentinamente no *Emílio* para refutar o sensualismo de Helvetius¹⁴.” Rousseau teve, supostamente, contato com a obra de seu adversário em agosto de 1758, período no qual trabalhava na redação da *Profissão de fé*. De acordo com a leitura de Grossman sobre esse debate, embora possivelmente Helvetius não tenha influenciado diretamente o pensador genebrino, *De L'Esprit* teria, talvez, sido um dos estimulantes ao pensar rousseauísta nas passagens mais pesadas de sua crítica apresentadas em *O Emílio*. De acordo com o intérprete, Rousseau e Helvetius seriam antípodas tão claros “que sabendo que não tenha havido nenhuma influência podemos conjecturar que a posição extremada de Helvetius seguramente tinha estimulado a posição de Rousseau na direção oposta¹⁵”.

Por outro lado, é sabido que Rousseau teria aberto debate os mais diversos, sobre os mais diversos problemas em questão no seu tempo. Vargas nos ajuda, portanto, no mapeamento da discussão:

De um certa maneira, o ateísmo nomeado por Rousseau, como materialismo, não é mais materialista do que teísta: essas duas correntes falam igualmente do primado da matéria do movimento e da ordem. Os materialistas encontram a coesão das três noções na imanência. Os teístas na transcendência. Mas os ateus e teístas se encontram para recusar ao mundo toda finalidade moral, toda intenção divina. Nesse afrontamento Rousseau toma partido e se faz tanto inimigo quanto existem campos. Ele sustenta o teísmo contra os ateus ao optar por um deus ordenador, ele se opõe aos teístas e aos ateus ao mesmo tempo dando ao mundo uma significação moral e a

¹⁴ MARUYAMA, 2005, p. 21.

¹⁵ GROSSMAN, 2008, p. 163.

recusa de condenar as igrejas . Ele aparece inimigo destes quando ele recusa todo argumento de autoridade e deprecia os dogmas em termos de utilidade política¹⁶.

Pode-se dizer, com isso, que Rousseau teve de dar respostas a tantos autores que não bastaria uma tese de doutorado para dar cabo do problema, mas, talvez, sete vidas de estudos filosóficos sobre o autor e seus "desafetos", sejam eles desafetos intelectuais ou sejam eles desafetos de sua biografia. Nesse sentido, pudemos verificar que o pensamento do filósofo de Genebra apresentava sinais de rejeição de teses, contrárias não apenas àquelas defendidas por Helvetius, mas ainda contrárias a um conjunto de outras teses filosóficas dispersas no período. Com isso, passamos a perseguir a afirmação de acordo com a qual a filosofia de Rousseau, pelo menos parcialmente, poderia ser entendida como reação, ou ainda, como afirmação de uma outra gama de pensamentos com os quais passara a dialogar. Ainda que não fosse seu interesse principal, ser um polemista e ser um filósofo de "confronto", víamos Rousseau, por conseguinte, a questionar concepções que reduziam as faculdades humanas à sensibilidade física, a recusar o materialismo, preocupar-se com o funcionamento das faculdades humanas subjetivas, rejeitar o otimismo quanto a uma educação produtora do homem e as consequências desta no campo da moral e da política¹⁷. Boa parte do problema de nossa pesquisa, portanto, surgiu da necessidade de dar maior clareza às produções que foram forjadas a partir desse debate que, ao nosso ver, ainda permaneciam obscuras e, por isso, mereciam ser analisadas, trazidas à lume, e serem apresentados os significados que elas ganhavam para a compreensão geral do pensamento de Rousseau especialmente. Em resumo, o pensador de Genebra teria se apresentado constantemente, em debate, com as mais diversas correntes filosóficas de seu tempo e se posicionado criticamente, ao seu modo, frente a elas. Se não foi gerado pelo debate absolutamente, acreditamos que o pensamento de Rousseau, por conseguinte, foi "encorpado" em meio a essas polêmicas e teria, por isso, marcado um terreno.

Especificamente, a partir de então, o debate com o chamado sensualismo e/ou materialismo e o esforço de clarificação de suas posições foram levados a cabo por Rousseau, muito embora, ao nosso ver, tenha sido pouco compreendido, pouco revelado pela historiografia das interpretações do pensador genebrino. Isso se prova, pelo menos em parte, pelas referências feitas nas *Cartas escritas da Montanha* - texto seguramente produzido como

¹⁶ VARGAS, Yves. *Introduction a L'Émile de Rousseau*. p.157

¹⁷ Starobinski assim se pronuncia sobre o contexto da polêmica travada por Rousseau: "Arrancaram as máscaras apenas para dispensar todos os escrúpulos. Pois os falsos valores que denunciavam – a religião, as convenções do bem e do mal – constituíam um embaraço para os seus prazeres. Em um sistema materialista e mecanicista que estabelece as necessidades físicas de todas as coisas, nenhum prazer, nenhum privilégio é injustificável, todas as inclinações devem ser seguidas". In. STAROBINSKI, p. 84.

defesa do *Emílio* e do *Contrato Social* - e na *Carta a Christophe de Beaumont*, quando ele defende o conteúdo de seu pensamento, de modo geral, e de sua *Profissão de Fé* em particular, da incompreensão generalizada. Rousseau assim, mais abaixo, manifestou o desconforto por que passava, na referida carta ao arcebispo de Paris:

Após o meu primeiro *Discurso*, fui o homem de paradoxos, que brincava de provar coisas em que não acreditava. Após a minha *Carta sobre a música francesa*, fui o inimigo declarado da nação, pouco faltando para que me tratassem como subversivo - dir-se-ia que o destino da Monarquia estava ligado à glória da ópera. Após o meu *Discurso* sobre a desigualdade, fui ateu e misantropo; após a *Carta a D'Alembert*, fui o defensor da moral cristã, após a *Heloísa*, fui terno e melodioso; hoje sou um ímpio; logo mais, quem sabe, serei um devoto. Assim vai flutuando o tolo público a meu respeito, sabendo tão pouco por que agora me odeia quanto sabia por que me amava anteriormente¹⁸.

Mais adiante justificava e resumia o tema de um de seus escritos:

A *Profissão do Vigário Saboiano*, é composta de duas partes. A primeira, que é a maior, a mais importante, a mais cheia de verdades marcantes e novas, é destinada a combater o moderno materialismo, a estabelecer a existência de Deus e da religião natural, com toda a força da qual o autor é capaz¹⁹.

Percebido isso, a dificuldade por que passava Rousseau pela incompreensão de seu pensamento, quando da recepção de seus escritos, seria em grande medida esclarecida se considerássemos sua filosofia a partir de um outro ângulo, que nos dirigisse à complexidade de suas posições a níveis cada vez mais fundamentais. Esse outro ângulo a ser observado em seu pensamento talvez poderia ser traçado se a fundamentação, expressa principalmente em sua *Profissão de Fé do Vigário da Sabóia*, fosse analisada. De acordo com tal proposta investigativa, acreditamos que sua antropologia, por exemplo, passaria a ganhar contornos ainda mais importantes e precisos, bem como as consequências para o campo da moral, da política²⁰ e da religião, se fossem organizadas em torno da busca por fundamentos teóricos, referentes aos problemas epistemológicos especificamente. Essa jornada pela elaboração de teses fundamentais, carece, por sua vez, de compreensão do desenvolvimento de sua

¹⁸ ROUSSEAU, *Carta a Christophe de Beaumont*, p. 40-41.

¹⁹ Id. *Ibid.*, p. 106.

²⁰ Sobre a política que se mostra ser o centro de convergência de seu pensamento, na seguinte passagem do *Contrato Social* são encontradas as pistas a partir das quais deveremos proceder o processo de desvelamento dos fundamentos metafísicos: "*Quem ouse empreender a instituição de um povo deve sentir-se em estado de mudar, por assim dizer, a natureza humana; de transformar cada indivíduo, que, por si, é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior, do qual este indivíduo receba, de algum modo, sua vida e seu ser; de alterar a constituição do homem, para reforçá-la; de substituir sua existência parcial e moral à existência física e independente que todos recebemos da natureza*". In. ROUSSEAU, J. J. *Oeuvres Complètes*, v.3, II, p. 381.

subjetividade²¹ humana, também em consonância com atividade da consciência. Com esse esforço explicativo, por uma “via epistêmica”, parecem ficar mais claros, por exemplo, o significado e o funcionamento da liberdade, bem como o problema do mal e a necessidade de superação dos limites humanos por uma sociedade politizada.

Nesse sentido, a "meditação metafísica" do Vigário Saboiano, ao nosso ver, faz convergir o pensamento de Rousseau de modo geral, a partir da qual suas posições e sua filiação filosófica ficam ainda mais definidas nesse contexto de amplo debate, durante o qual os pensadores tiveram de consolidar suas posições. Tentaremos sustentar uma linha interpretativa de Rousseau, portanto, segundo a qual sua filosofia melhor se expressa se for associada a um plano de fundamentação teórica, que desemboca na máxima abstração de seu pensamento na *Profissão de Fé do Vigário da Sabóia*. Isso será, especificamente falando, analisado a partir de três eixos principais de investigação: i) a unidade de seu pensamento filosófico segundo a qual podemos assegurar a interdependência de seus escritos e garantir, a partir de então, a sustentação de uma perspectiva epistemológica sobre sua obra. O capítulo dedicado ao estudo do referido tema terá função propedêutica ou metodológica, a partir da qual nosso ponto de vista interpretativo e nossa tese de pesquisa se sustentarão, em referência ao estado da arte sobre Rousseau; ii) o papel da sensibilidade, o desenvolvimento das faculdades da alma e o conteúdo anímico com o qual trabalha Rousseau para atestar os desdobramentos da moral. A partir de então, acompanharemos como o desenvolvimento anímico do homem acontece em respeito às etapas de formação previstas no *Emílio*, em especial nos livros I, II e III, os quais são dedicados às chamadas educação da natureza e educação das coisas. Além disso, indicaremos, quando for o caso, como esse caminho para a humanização do homem também já era previsto em outros textos nos quais acham-se os mesmos problemas. Ademais, realizaremos um breve estudo do sensualismo praticado por Rousseau e pelos principais representantes dessa doutrina de pensamento no período, Condillac e Helvetius, no sentido de assinalar as diferenças específicas da formulação do

²¹ "Podemos dizer que a política passa a ser o centro de gravidade de suas preocupações, mas não que o seja o centro de sua teoria, encarada como um todo. Cassirer afirma que, com sua solução jurídica, Rousseau leva o problema da salvação para fora da metafísica, deixando-o exclusivamente no interior da ética e da política. A opinião nos parece fundamentalmente incorreta, pois não há como compreender nem a ética nem as soluções jurídicas de Rousseau sem uma referência à sua metafísica(...) Se podemos afirmar que, para Rousseau, a salvação humana deve resolver-se no terreno da ética e da política, mediante uma prática que supere a servidão ao homem e a sua alienação, não podemos esquecer que o significado desta proposição é anterior a qualquer prática, e que se encontra, integralmente, na sua metafísica. O verdadeiro problema, para quem pretendesse uma avaliação ético-política do pensamento de Rousseau, consistiria em saber como na prática se produziria uma ordem capaz de repetir a perfeição e a santidade da ordem natural. Para realizá-lo, o legislador deve ser uma espécie de Deus". KUNTZ, Rolf. *Fundamentos da teoria política de Rousseau*, p.67-68.

genebrino, a partir das quais ele pode orientar outros desdobramentos de sua teoria em geral; iii) a análise do *cogito* apresentado pelo Vigário da Sabóia como condição para a prova de seus artigos de fé. Para tanto, verificaremos como esse aspecto de sua fundamentação implica em considerações confluentes acerca da religião, da moral e da antropologia. Por fim, indicar como se processa sua crítica e reforma religiosa.

1: A unidade do pensamento de Rousseau

Em primeiro lugar, se é possível dizer que o pensamento de Rousseau forma uma unidade, então, pode-se afirmar com isso, que o genebrino se vale de conceitos, princípios, finalidades e temas comuns dispersos pelas mais várias obras. Desse modo, entendemos que a *Profissão de Fé*, e seu esforço de fundamentação com base em estratégias epistemológicas, fazem parte, juntamente com o conteúdo e pensamento contido nas demais obras (o tema da bondade natural, por exemplo, parece ser consenso entre os intérpretes), de um todo articulado. Portanto, em função dessa articulação suas preocupações com a política e a moral seriam ainda mais compreensíveis. Nossa tese, dessa forma, se sustentaria porque as meditações do Vigário, presente em sua *Profissão de Fé*, funcionariam como mais um aspecto de um pensamento o qual pode ser lido conjuntamente, como se os textos se associassem como elos de uma corrente, garantindo, de parte a parte, coerência temática, conceitual e explicativa.

Essa abordagem do pensamento de Rousseau certamente não é nova e é, seguramente, problema recorrente dos debates entre os intérpretes, porque, ainda, em larga medida ao longo da história da interpretação de Rousseau, observa-se uma grande diversidade de leituras, associações de ideias, doutrinas e resultados, muitos dos quais extremamente conflituosos entre si. Trazer à baila essa forma de expressão do pensamento de Rousseau, portanto, faz parte da necessidade de solucionar, ou minimizar, possíveis conflitos entre as leituras e encontrar seja a unidade, seja a coerência do pensamento, contrariando teses, por exemplo, que encontrariam contradições em seus escritos. Dessa forma, muitos souberam, por exemplo, identificar em sua filosofia tanto as fontes de um tradicional racionalismo, quanto de um irracionalismo. De grande defensor da democracia moderna foi lido, também, como expoente do totalitarismo. Por ser avesso às polêmicas *à la* Voltaire e crítico das ciências, foi dito que era misantropo, numa leitura psicologizante, ao lado de leituras românticas que admitiam um Rousseau divorciado da cultura científica em nome da cultura literária, por

rejeitar a natureza como objeto de conhecimento²², em nome da natureza como objeto do sentimento. Por extensão, Rousseau foi frequentemente lido - ainda que ele mesmo nos tenha autorizado *em certa medida* e em certo contexto a assim proceder - como um autor cuja vida pudesse indicar e determinar a explicação de sua obra, ainda que esse conjunto de textos tenham sido produzidos em momentos e circunstâncias distintas, ou determinados por motivações e objetivos os mais diversos.

O quadro em questão uma vez apresentado, pode nos levar a imaginar a obra em geral e os textos em particular organizados, montados, arrançados em torno de um conflito, ou seja, os textos autobiográficos e literários em choque com os textos teóricos, como opositores que não pudessem conviver na mesma mente, nem tratar de problemas parecidos. Ou ainda, que os textos teóricos devessem ser lidos segundo a vida, marcada pelo estatuto da *autenticidade* (grifo nosso) dos textos autobiográficos. Isso pode ser trazido aqui, porque associado ao tema da unidade aparecem questões relativas ao papel e à função que os textos autobiográficos guardam na composição geral de seu pensamento. Alguém poderia objetar: se o pensador pode produzir textos de natureza teórica, se ele é um autor cuja unidade de sua obra é verificada em vários de seus textos, se produziu ainda textos autobiográficos nos quais defende essa unidade, logo os textos autobiográficos fazem parte do conjunto e podem funcionar como elos dessa cadeia, cuja importância seria ainda mais decisiva para a exposição e consolidação do pensamento de Rousseau como um todo articulado. Sobre essa objeção, Cassirer um dos primeiros a indicar a unidade do pensamento de Rousseau, defende a ideia de que a

gênese deste tipo de obra só se torna possível se formos buscar, para trás, o seu ponto de partida na vida de Rousseau, e suas raízes na sua personalidade. Estes dois elementos - o homem e a obra - se entrelaçam de modo tão estreito que toda a tentativa de desemaranhá-los será uma violência feita a ambos, cortando seu nervo vital comum²³.

²² Há quem leia, por exemplo, a educação dada a Emílio e o procedimento inicial de distanciamento em relação à sociabilidade como um ensaio científico, como um laboratório, como um experimento. Que Rousseau faça herborização no campo ou experimentos em laboratório parece indicar que isso não se trata de mero divertimento, ou de passatempo mental, mas de puro exercício filosófico. Vejamos o que dizem os intérpretes: "*Ora, Rousseau que está em contato regular com muitos botânicos, parece se conformar com a facilidade e com o código de polidez e civilidade da sociabilidade dos sábios. (...) Bem integrado e bem aceito na cultura científica de seu tempo, Rousseau não parece, entretanto, se apaixonar por controvérsias. Ele não procura como Voltaire defender Newton contra Descartes. (...) Esta atitude de reserva quanto às controvérsias em curso não é todavia a marca de uma marginalidade em relação aos círculos dos sábios.* BERNARDI, Bruno; e Bensaude-Vincent. *Rousseau et les sciences*. p.12.

²³ CASSIRER, Ernst. *A questão de Jean-Jacques Rousseau*, in. *O Pensamento Político Clássico*, p. 447.

Ao mesmo tempo, diferentemente, parece reconhecer a independência do ideário de Rousseau, "separado da sua forma individual de existência e de sua vida pessoal". Mas consegue ainda sustentar a tese, de acordo com a qual o "pensamento fundamental" de Rousseau, por mais que tivesse uma origem imediata em sua pessoa,

não foi nem circunscrito a essa personalidade individual nem limitado por ela; que em sua maturidade e perfeição, este pensamento se coloca diante de uma formulação objetiva de questões; e que esta formulação não é válida só para Rousseau e sua era, mas também contém, da forma mais clara e definitiva possível, uma necessidade interna estritamente objetiva. Esta necessidade emerge muito gradualmente da causa primeira individual da natureza de Rousseau e deve, antes de mais nada, ser por assim dizer liberada desta causa primeira; ela deve ser conquistada passo a passo²⁴.

Ao nosso ver, a proposta de Cassirer por mais que aponte a unidade²⁵ do pensamento de Rousseau - com a honestidade dos grandes estudiosos com a qual defende a importância do regresso às fontes textuais do autor para a elucidação verdadeira de seu pensamento depois de tantas precipitações e pré-noções - está longe de ser clara e muito próxima da ambiguidade²⁶. Querendo mostrar a independência das ideias, em detrimento da vida pessoal, cai no psicologismo ao enraizar a obra na personalidade de Rousseau, a qual só pode se manifestar nas narrativas de suas experiências pessoais. Querendo mostrar a aversão do genebrino ao espírito sistemático dos seiscentos, não foge da personalização do pensamento e reforça que vida e obra não podem ser desassociadas e que um e outro contexto se confundem e só podem ser compreendidos "com o outro e no outro". Desse modo, entendemos que, segundo Cassirer, o âmbito do vivido da pessoa Rousseau é tão decisivo que passa a determinar as origens e o sentido mais claro e preciso, *tout court*, do pensamento de filósofo. Levando às últimas consequências a sugestão do intérprete, poderíamos objetar que desde seu nascimento Jean-Jacques já era Rousseau.

²⁴ CASSIRER, Ernst. *A questão de Jean-Jacques Rousseau*, in. O Pensamento Político Clássico, p. 447-448.

²⁵ "Mas se nós tentarmos estabelecer um balanço do todos estes trabalhos recentes e se nós comparamos os resultados obtidos, nós nos encontramos tão logo defronte um quadro estranhamente confuso. (...) Em presença desta diversidade nas concepções gerais, nada nos resta mais do que retornar à obra de Rousseau mesmo para tentar nela descobrir a unidade intrínseca. Que esta obra esconde opiniões extremamente difíceis de conciliar, que as forças que aí se manifestam, que a formaram, apareçam frequentemente como diametralmente opostas, é um fato inegável. Mas estes contrastes fundamentais não excluem a unidade nas ideias". In. CASSIRER, Ernst. *L'unité chez Rousseau*, p.42.

²⁶ Em outras circunstâncias, ao nosso ver, a ambiguidade permanece: "Se nas considerações que acabo de expor, eu tentei demonstrar que há uma unidade na obra de Rousseau, isso não significa que esta unidade se ache de uma forma explícita em Rousseau nem que ele tenha desenvolvido e construído o conjunto de suas ideias em sistema bem coerente. Nem em sua vida, nem em sua obra Rousseau estabeleceu uma tal sistematização (...). É, com efeito, impossível exprimir por formulações dogmáticas todas feitas a doutrina de Rousseau, de designá-la por um desses nomes de classes e de seitas que empregamos de ordinário, ele não se constitui menos como um todo, longe de ser somente um conjunto de partes independentes umas das outras, é ao contrário animado por uma ideia central determinada, que lhe confere uma unidade orgânica". In. CASSIRER, Ernst. *L'unité chez Rousseau*, p. 64.

Por outro lado, com Goldschmidt, parece que temos a certeza de que, em seus termos, o “sistema” de Rousseau é algo incontestável tanto pela referência que ele faz das inúmeras provas textuais, evidências claras da intenção do autor, quanto pela presença e manutenção da unidade, ao longo da vida, nos então chamados textos constitucionais, por exemplo, nas *Considerações sobre o Governo da Polônia* de 1771-1772. O referido intérprete fala isso para refutar a ideia de acordo com a qual poderia haver uma clivagem, ou uma ruptura autobiográfica, com os demais textos de natureza teórica. Ainda assim, por mais que a produção teórica tenha permanecido coerente ao longo da trajetória intelectual de Rousseau, não se pode querer tratar a meditação onírica e solitária dos *Devaneios* e a meditação filosófica atenta do *2o Discurso* da mesma forma, como sugere Goldschmidt (a partir das considerações de Leo Strauss). O primeiro intérprete considera incontestável essa posição de Strauss e acrescenta

que falando do *2o Discurso*, o mesmo autor considera ser essa a obra mais filosófica de Rousseau, por conter reflexões fundamentais. Quanto aos *Diálogos*, podemos perguntar se se trata de uma exegese adequada orgulhar-se de um escrito apologético, datado entre 1772-1776, para comentar uma obra filosófica, redigida em 1753-1754. O que separa estes dois textos não é somente uma vintena de anos, são sobretudo os eventos de 1762 e suas consequências²⁷.

A partir de então, Goldschmidt quer reconhecer e apresentar uma leitura sistemática de Rousseau, seguindo o que o próprio autor sugere, por exemplo ao tratar o *2o Discurso* e a tese da bondade natural como recorrente em seu pensamento. No entanto, acreditamos que o intérprete tenha um temor pelas leituras psicologizantes que podem, em nome dessa sistematicidade, apelar pela associação entre o pensamento do homem e do autor. O trecho acima acena para uma ênfase dada a um evento histórico, que para Goldschmidt seria suficiente para rechaçar qualquer aproximação nesse sentido: o momento no qual, tanto em Paris, quanto em Genebra, as obras de Rousseau publicadas no ano de 1762 passam a ser rejeitadas e perseguidas, e, por conseguinte, seu autor torna-se *persona non grata* pelo meio oficial europeu. Isso nos leva a crer, a partir desses dados, que só existem textos autobiográficos porque Rousseau teve de afirmar sua “inocência” para com os censores e para com os grupos de suas relações pessoais²⁸. De outro lado, o intérprete apresenta um

²⁷ GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*, p. 123.

²⁸ Na carta que se segue ocorrem trechos nos quais se vê a inquietação quanto à recepção de seus textos: “*Tranquillisez-vous donc sur mon compte, et soyez persuadé que je ne risque rien. Mais pour mon livre, je vous avoue qu’il est maintenant dans un état de crise qui me fait craindre pour son sort. Il faudra peut-être n’en laisser paraître qu’une partie ou le mutiler misérablement; et là-dessus je vous dirai que mon parti est pris. Je laisserai ôter ce qu’on voudra des deux premiers volumes, mais je ne souffrirai pas qu’on touche à la Profession*”

argumento forte para rejeitar o psicologismo: implicitamente ele se apoia na diferença de gênero textual (um texto literário distinto de um texto científico), ao mesmo tempo que, de forma explícita, diferencia os tipos de saber envolvidos, apresentados pelos diferentes gêneros textuais. Ou seja, o *2o Discurso*, por exemplo, não pode ser usado para prestar contas à autobiografia, mas deve ser encarado como discurso científico cuja pretensão à verdade se encontra pressuposta. No texto de 1754 Rousseau reflete sobre "o homem", não sobre um homem como se fosse o si próprio íntimo da pessoa do autor, em tom confessional, no qual estão presentes outras pretensões: a autenticidade e a transparência.

Tratar a questão desse modo, para nossas pretensões, é decisivo porque trabalharemos com uma expressão da subjetividade nos escritos de Rousseau cujo problema é de natureza teórica, ou seja, o *eu* de que fala a *Profissão de Fé* deverá ser descrito como um "eu metafísico", de uso teórico, que serve para fundamentar, por exemplo, a liberdade e a responsabilidade humana, bem como a bondade absoluta de deus, alheio aos insucessos da história social humana. O autor, e nós como intérpretes, queremos *conhecer e explicar* (grifo nosso) a interioridade humana que é objeto de investigação, como um todo, em sua obra filosófica. E, para tanto, acompanhando Goldschmidt nessa empreitada²⁹, a referência à uma nota³⁰ do *2o Discurso* é pista importante para acolher a ideia, segundo a qual o autor se coloca

de Foi". ROUSSEAU, JJ. Lettres a Monsieur Moulto, 16 fevrier 1762, p. 96. Em outra carta destinada à mesma pessoa, Rousseau assim se manifesta: "*Mon livre a paru dans des circonstances malheureuses. Le Parleme de Paris pour justifier son zèle contre les Jésuites veut, dit-on, persécuter aussi ceux qui ne pensent pas comme eux, et le seul homme en France que croit en Dieu doit être la victime des défenseurs du Christianisme. Depuis plusieurs jours tous mes amies s'efforcent à l'envi de m'effrayer; on m'offre partout des retraites, mais comme on ne me donne pas pour les accepter des raisons bonnes pour moi, je demeure; car votre ami Jean-Jacques n'a point appris à se cacher*". ROUSSEAU, JJ. Lettres a Monsieur Moulto, 7 juin de 1762, p. 98.

²⁹ "Sobre Jean-Jacques, como amam chamá-lo alguns intérpretes, sem dúvida familiares do autor, o *2o Discurso* contém uma única confidência; ainda se a encontra num parágrafo tardio acrescentado a uma nota: ela tem por objeto lembrar que o autor, de sua parte, se coloca no contingente de homens civilizados. Só a cronologia deveria ser suficiente para colocar o *Discurso* ao abrigo das interpretações psicologistas. Mas se por razões psiquiátricas ou poéticas, adotamos uma tal interpretação, nos impedimos de ver no *2o Discurso* o espetáculo de um pensamento armado, uma obra fortificada com baterias dispostas de todos os lados, breve em afirmar seu caráter científico. Por que é preciso escolher: o *2o Discurso* não pode, ao mesmo tempo e sob as mesmas relações, se meditar como uma obra filosófica e se provar como pagamento pela Confissões. Para ter a autobiografia de Rousseau é preciso alcançar os textos tardios; quanto ao *2o Discurso*, é preciso tomá-lo por aquilo que ele pretende ser e deixar o seu método as dificuldades que ele reivindica, quer dizer, sua verdadeira originalidade". GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*, p. 124.

³⁰ "Quanto aos homens semelhantes a mim, cujas paixões destruíram para sempre a simplicidade original, que não mais podem alimentar-se de ervas e de frutos, nem viver sem leis e sem chefes, aqueles que foram honrados, pelo primeiro pai, com lições sobrenaturais, aqueles que hão de ver na intenção de dar inicialmente às ações humanas uma moralidade que elas não tivessem adquirido ao fim de muito tempo, a razão de um preceito indiferente em si e inexplicável em qualquer outro sistema; aqueles, em uma palavra, que se convenceram de que a voz divina chamou todo o gênero humano às luzes e à felicidade das celestes inteligências; todos esses, pelo exercício das virtudes que se obrigam a praticar ao aprender a conhecê-las, esforçar-se-ão por merecer o prêmio eterno que devem esperar; respeitarão os laços sagrados das sociedades de que são membros; amarão seus semelhantes e se servirão com toda a sua força; obedecerão escrupulosamente às leis e aos homens que são seus autores e seus ministros; honrarão sobretudo os bons e sábios príncipes que souberam prevenir, sanar ou paliar

no contingente dos homens já civilizados, indivíduos que não podem fazer parte do quadro pintado, no qual está desenhado o homem natural.

No capítulo que dedicaremos ao tema, nosso intuito, ao tratar da discussão sobre a unidade do pensamento filosófico de Rousseau, não é fazer, necessariamente, um mapa ou um panorama geral da discussão, mesmo porque isso significaria fugir do objetivo de nossa pesquisa, mas mostrar por meio da análise dos textos que, seguramente, é possível afirmar uma unidade no pensamento de Rousseau, sem que com isso tenhamos de postular a explicação dos textos teóricos, e o estatuto de verdade associados a eles, a partir de uma extensão da vida de Jean-Jacques, esse pessoa nascida bem antes da simbologia produzida pelo filósofo. A intenção, talvez, seja mostrar a dependência que a teoria tem da vida, mostrar o sentido que a obra tem, o esclarecimento mútuo que os gêneros textuais podem gerar, sem dizer com isso que a vida explicou a obra. Nesse sentido, cabe demonstrar, ainda, como a obra produzida dá a quem a escreve um outro nascimento, o de autor. De acordo com isso, o texto autobiográfico, por seu turno, deve ser encarado, também, como a criação de um autor, no qual elementos de ficcionalidades devem ser identificados quando a narrativa do si mesmo é descrita e governada muito mais pela noção de autenticidade do que pela noção de verdade. Desse modo, pretendemos provar como se enfraquecem, em nossa proposta de pesquisa, leituras que pretendem verificar a extensão da personalidade, da vida de Rousseau em sua filosofia.

2: O sensualismo e os pressupostos epistemológicos

O segundo momento de nossa análise recairá sobre o estudo das faculdades da alma em relação à modalidade sensível de conhecimento, pois, segundo nossas pretensões (a de chegar a avaliar como a fundamentação pode alcançar as "meditações metafísicas" da *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*) isto ganharia relevo para garantir a existência de um eu pensante (o cogito do vigário), a função das sensações e percepções associadas a uma capacidade de julgamento que dão ao homem maior poder e compreensão, ao mesmo tempo que oferecem o conteúdo sobre o qual seriam aplicadas as considerações, os critérios da chamada consciência, na qual se manifesta o assim chamado sentimento moral. Feito isso, o genebrino articula o sensualismo típico do período, pelo qual é influenciado, com estratégias que tentam superar as simplificações e reduções que se fazem do uso das sensações,

essa infinidade de abusos e de males sempre prontos a nos oprimir (...)". ROUSSEAU, JJ. Discurso sobre a origem e fundamento da desigualdade entre os homens, p. 137.

associando-as a uma perspectiva não fisicamente determinadas. Pode-se dizer que o sensualismo praticado por Rousseau tanto funciona numa perspectiva epistemológica, imediatamente, mas também se presta a um uso moral, principal preocupação, como um todo³¹, de seu pensamento.

O que indicamos acima pode ser atestado por duas passagens, em especial, do livro II de *O Emílio*³², no qual, especificamente, aparece a descrição do tipo de educação que deve nortear a vida do aluno, o desenvolvimento anímico correspondente, bem como o conteúdo com o qual deve trabalhar o preceptor durante este período de instruções. Rousseau diz que

antes da idade da razão não se poderia ter nenhuma ideia dos seres morais nem de relações sociais. É preciso, portanto, evitar na medida do possível palavras que as exprimam, por medo que a criança, então, relacione a estas palavras falsas ideias que não sabemos ou que não poderemos destruir. A primeira falsa ideia que entra na cabeça é para ela o germe do erro e do vício; é sobre este primeiro passo que é preciso sobretudo ter atenção. Fazei que, enquanto ela for impressionada apenas por coisas sensíveis, todas suas ideias se atenham às sensações; fazei com que de todo a parte ele perceba em volta dele apenas o mundo físico (...). De todas as faculdades do homem a razão, que é por assim dizer um composto de todas as outras, é a que se desenvolve com grande dificuldade e mais tardiamente (...)³³.

³¹ Em tese, suas preocupações maiores são apresentadas, de saída, a partir da redação do *Discurso sobre as ciências e as artes*. Nesse texto Rousseau critica justamente uma *razão teórica* e o que faz o homem quando se vale de suas contribuições, sem se preocupar com algo mais essencial, se com suas conquistas pode tornar a vida e a existência humana melhores. Rousseau assim se pronunciou: "Se a cultura das ciências é tão prejudicial às qualidades guerreiras, ainda o é mais às qualidades morais (...). Vejo em todos os lugares estabelecimentos imensos onde a alto preço se educa a juventude para aprender todas as coisas, exceto seus deveres. (...) De onde nascem todos esses abusos senão da funesta desigualdade introduzida entre os homens pelo privilégio dos talentos e pelo aviltamento das virtudes? (...) Não se pergunta mais a um homem se ele tem probidade, mas se tem talento; nem de um livro se é útil, mas se é bem escrito. *As recompensas são prodigalizadas ao engenho e fica sem glória a virtude. Há mil prêmios para os belos discursos, nenhum pelas belas ações*". In. ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre as ciências e as artes*, p. 347-348. A resposta negativa de Rousseau quanto ao tema proposto pela academia de Dijon é retomar uma investigação do projeto de uma *razão prática* humana, já que a noção de progresso levado à cabo pela ciência, *glorificado pela ideologia do período* (grifo nosso), parece ser uma grande ilusão, pois não conseguiu livrar o homem de sua corrupção e, ainda, pode contribuir para seu incremento. Afinal o homem que reflete não o é, por isso, um animal depravado? Ao contrário do que se esperava, a razão que tudo conhece foi falha e não solucionou o problema essencial, como livrar o homem da decrepitude e dos infortúnios morais.

³² Vale ressaltar que o tema ainda é trabalhado de modo amplo no *2o Discurso*, por mais que neste texto o homem em desenvolvimento assuma outro papel, que não o de se alterar pelos processos educativos. O que se procura no homem de natureza é verificar como acolheu a diferenciação e/ou o vício responsável por contribuir para as desigualdades social e culturalmente determinadas. É-nos autorizado pelo autor, em diversas passagens, usarmos o mesmo procedimento de análise entre os dois homens, selvagem e Emílio, mas nos dois casos existem especificidades que precisam ser clarificadas, pois o quadro no qual estão pintados cada um dos dois se difere, por exemplo, quanto ao objetivo da análise. Num são buscadas as razões da desigualdade quando o homem é regulado, inicialmente, pelo regime da força e depois pela vida coletiva que o enfraquece. No Emílio, o homem, quando criança, é fraco, a força deve ser acrescida e outras "categorias" deverão ser levadas em consideração, para que não caiamos no erro, por exemplo, de identificar, contra Hobbes, robustez com infância.

³³ ROUSSEAU, J. J. *Oeuvres Complètes*, v.4, II, p. 89-90.

Neste caso, a educação no terreno da sensibilidade deve ser respeitada na infância porque quer se evitar o erro pelo possível uso de sensações e ideias que tenham sido mal empregadas, porque foram mal apreendidas e não corresponderam adequadamente ao mundo externo. Além disso, nesse trecho Rousseau define a razão, como composto de todas as faculdades humanas num contexto em que pretende preservar o momento específico do desenvolvimento humano, na infância no caso, no qual a sensibilidade aparece como norteadora. Ensinar pela razão, nessa época, é antecipar etapas e criar, por ventura, os vícios do regime moral os quais deveriam surgir, se fosse o caso, na fase adulta. Se a moralidade aparece pelo vício, angariada pela razão, mas determinada por sentimentos de vaidade, é possível que seja mais difícil cuidar de tirar os hábitos, posteriormente, quando já tiverem sido formados e assentados. Essa cautela do genebrino e a atenção dada às sensações, ao nosso ver, tem enorme relação com o papel conferido à sensibilidade no contexto de exposição do cógito do Vigário, segundo o qual as sensações, os sentidos e o conteúdo destas apreensões serão usados para determinar a existência do eu pensante. Isso pode ser afirmado porque, de um lado, a *Profissão de Fé do Vigário Saboiano* é inserida no livro IV do Emílio justamente para auxiliar no tratamento do tema da educação religiosa que só pode acontecer quando a razão já estiver devidamente formada para o educando e seja este capaz de compreender a ideia de Deus e praticar, caso seja necessário, ações moralmente adequadas, decorrentes da correção conferida pela consciência. A capacidade de compreender essas noções, depende, portanto, de abstração e isso só pode acontecer caso tenha sido feito o trabalho de desenvolvimento, no plano educacional e epistemológico, da diferenciação das ideias e sensações³⁴. Isso só se dá porque, de algum modo, outras funções da alma já estão ativas e atuando de acordo com sua função específica, em especial a capacidade de comparar e compreender, entre os conteúdos informativos e sensíveis, bem como suas relações. Por um outro lado, a especificação de cada uma das atividades da alma, da razão em especial, ainda tem grande importância para que seja determinada qual será sua função associada à consciência, a de dar a conhecer objetos cujo conteúdo moral a consciência vai dar assentimento, bom ou mau.

Além disso, entender a constituição da razão significa determinar no homem a noção de responsabilidade, decorrente de seu desenvolvimento histórico e social. Se a razão

³⁴ "Antes da idade da razão a criança não recebe ideias mas imagens, e há uma certa diferença entre umas e outras, já que as imagens são apenas pinturas absolutas dos objetos sensíveis e que as ideias são noções dos objetos, determinado por relações. Uma imagem está só no espírito que se a representa, mas toda ideia dela supõe outras. Quando se imagina, apenas vemos, quando *concebemos*, *comparamos*. Nossas sensações são puramente passivas, ao passo que todas as percepções ou ideias nascem de um princípio ativo que julga". ROUSSEAU, JJ. *Oeuvres Complètes*, v.4, II, p. 344.

se confunde com a capacidade de julgar³⁵ decorrente de comparações, esse equipamento cognitivo dará as condições ativas e espirituais com as quais o homem poderá livremente querer e se relacionar no contexto social, lugar do qual decorrem os problemas e a queda humana. Uma das questões centrais da *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*, a partir disso, é a definição de erro cognitivo, de acordo com o qual são forjadas as falhas que determinariam as insuficiências da vida humana na vida coletiva. Desse modo, com a liberdade essencialmente atribuída ao homem, a história e sociabilidade humana isenta deus de todo o mal, uma vez serem grande parte dos erros originados dos equívocos da limitação racional do homem.

Em suma, daremos atenção a esse tema, o do sensualismo, em dois capítulos em especial, um dedicado às análises dos livros I e II, e um outro dedicado às análises do livro III no qual estão sendo discutidas as relações do homem, com seu conhecimento, o aprendizado das ciências e das artes, bem como o conhecimento fruto do trabalho. Além das razões já levantadas, um novo modo de entender e pensar a "metafísica"³⁶ foi trabalhado no período e este tema teve forte influência sobre o pensamento de Rousseau de modo geral. De algum modo, nosso autor recebeu contribuições de outros autores que identificaram o termo, sensualismo, como estudo do desenvolvimento das faculdades da alma e seu emprego, alterando a concepção clássica, para uma psicologia do conhecimento, ou o estudo da subjetividade humana orientada para o contexto epistêmico e cognitivo.

3: A “metafísica” do Vigário Saboiano

Por último, no texto onde a personagem do Vigário aparece, é forjado um *cogito* a partir do qual alguns objetos poderão ser pensados e definidos: as noções de liberdade como um modo de ser do homem, Deus, natureza, ordem e o lugar próprio do homem na realidade,

³⁵ Cf. ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, II, p. 471.

³⁶ Quando era tomada referindo-se à ontologia, sobre o estudo do ser, era entendida como má metafísica, no sentido negativo. Em contrapartida, quando entendida como epistemologia, como estudo das faculdades mentais, nos limites do seu uso, a terminologia ganhava um sentido positivo. Em Diderot, por um lado, de acordo com Paulo Piva, observou-se a elaboração de uma boa metafísica quando esse filósofo assumiu o empírico-sensualismo. E, de forma contrária, também, fez má metafísica quando procurou estudar o ser, no caso mais específico, a matéria. Cf. PIVA, Paulo Jonas de Lima. *O Ateu virtuoso: Materialismo e Moral em Diderot*. p. 52. No que se refere a Condillac, diferentemente, percebe-se que ele teve o cuidado de "distinguir dois tipos de metafísica: uma ambiciosa; quer penetrar todos os mistérios: a natureza, a essência dos seres, as causas as mais escondidas (...); a outra, mais moderada, proporciona pesquisa sobre a fraqueza do espírito humano e é tão inquieta do que deve escapar, quanto ávida sobre o que pode alcançar, sabe se conter nos limites que lhe são delimitados". In. CONDILLAC, 1947, v.1, p. 3, A 31-41. Em outra passagem, logo na introdução do *Essai sur l'Origine des Connoissances Humaines*, Condillac acrescenta ainda: "A ciência que contribui mais para tornar o espírito luminoso, preciso e extenso e que, por consequência, deve preparar o estudo de todos os outros é a metafísica". In. CONDILLAC, 1947, v.1, p. 3, A 1-4.

bem como a religião (moralmente adequada) num âmbito para além daquilo que o materialismo e o sensualismo poderiam produzir. Com isso então, Rousseau, preocupado com a verdade de suas propostas, vai procurar desenvolver e constituir uma evidência cujo critério subjetivo será o da sinceridade, vai procurar tratar da fundamentação da realidade material exterior ao eu que pensa, vai lidar com a constituição deste eu que dependerá de uma vontade ativa capaz de dar sentido ao movimento a ser percebido da realidade material captada sensivelmente. Por seu turno, se o sensualismo concebe as verdades primeiras sendo impostas ao sujeito pelos sentidos, já Rousseau se distanciaria desta doutrina porque

o sujeito que se sente ativo no julgamento toma consciência de uma outra atividade, aquela pela qual ele move seu corpo. Ora, tomar iniciativa de seus atos é uma propriedade da qual a matéria parece radicalmente desprovida(...). Passiva por essência, a matéria não pode ser causa do movimento da qual a física descobre suas leis: há então um primeiro motor que deve ser uma vontade porque eu não conheço nenhum princípio ativo que não seja como ela³⁷.

Portanto, há que se fazer a distinção entre a passividade do conteúdo informativo recebida nas sensações de uma atividade subjetiva que dê assentimento a esse conteúdo. Apresentada essa dimensão ativa da subjetividade humana, que o torna ser singular no mundo, podemos pensar numa autodeterminação humana decorrente de sua condição de ser que põe o mundo e as coisas em movimento, a partir de suas intenções as quais podem ser justificadas pela razão, pela vontade, em suma, por sua capacidade de aperfeiçoamento, de alteração, de tornar-se um outro. No contexto em que o *cogito* é definido, ao lado dos objetos e dos procedimentos inerentes ao seu funcionamento, a matéria e a sensibilidade que capta a realidade são coerentes. Para ambas a passividade está associada à inteligibilidade do conteúdo material, já que à matéria não cabe gerar movimento. Da mesma forma, o sujeito pela sensação simplesmente, que capta a matéria, não pode ser considerado ativo plenamente nesta captação. De outro modo, a atividade só acontece se a ela for associada uma dimensão produtora de movimento e não simplesmente transmissora, como aparece nas sensações. Como condição para a atividade, está a vontade que no universo pode, espontaneamente, produzir *per se* o movimento. A partir de então, ao longo de sua digressão, o vigário vai se debruçar, como foi dito, sobre deus, agente supremo de uma vontade inteligente, bem como sobre o lugar e o papel do ser humano no mundo. Desta feita, se o homem é entendido como ser de vontade, a partir de si mesmo pode ser gerado o movimento espontâneo, sem que sobre ele haja qualquer força que o constranja a realizar qualquer ação.

³⁷ GOUHIER, Henri. *Meditations Métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, p. 77.

Colocadas as coisas nestes termos, do primeiro artigo de fé e a superação da passividade sensualista, Rousseau chega na liberdade, com a qual o homem, como ser ativo, pode ser responsável por aquilo que estabelece para a realidade da qual é autor e da qual, também, pode ser produto. De um outro modo, da passividade sensível não chegamos à dimensão espiritual humana porque ela é informação que acomete àquele que sente, sem qualquer contribuição participativa da alma. Com essa espiritualidade, ativa por assim dizer, em oposição à passividade material e sensível, podemos compreender a chamada autodeterminação humana, que se associa a uma razão que julga e ainda a uma vontade que aquiesce pelos atos dela decorrentes. Então o que temos, como resultado desta discussão sobre o papel da sensibilidade e de outras faculdades humanas, complexificadas pelo *cogito*, é a atividade posta ao lado de dimensões espirituais humanas determinante das ações, sejam elas correspondentes tanto da correção do emprego das faculdades, quanto do erro, caso haja falha na compreensão e, por conseguinte, na escolha. Como consequência dessa análise, a noção de liberdade faz-se presente, já que, a partir de então, Rousseau tem condições de afirmá-la "não somente como um meio, um movimento entre outros na realização das determinações naturais, mas como uma maneira de ser que constitui a essência mesmo do ser que dela é sujeito"³⁸. Chegado a este ponto da exposição, já podemos perceber o alcance de sua proposta investigativa e como ela pode ser explicativa de questões que aparecem ao longo da obra de Rousseau como um todo, por exemplo: a ideia de que a qualificação da vida humana em sociedade seja de responsabilidade exclusiva do homem que nela é agente. A partir disso, Deus é isentado do mal, ao mesmo tempo que a moralidade e a virtude por escolha podem ser indicadas como possíveis, posto que a liberdade ao homem é essencial.

Tendo em vista o que foi mencionado, os artigos de fé do Vigário, em seu conjunto, ganham importância porque indicam, ainda, a necessidade de apresentar o agente da inteligência que governa a natureza e a realidade exterior, determinadas segundo um ordenamento. Nessa trajetória, abre-se caminho para se pensar em Deus, a partir da matéria em movimento, da inteligência na realidade e de Deus a partir do ordenamento e do movimento, a possibilidade de compreender melhor o conceito de natureza, e, ainda, como foi indicado, a imaterialidade da alma. Abriremos, então, um capítulo especialmente destinado à análise da *Profissão de Fé*, na qual aparece a demonstração do *cogito*, dos artigos de fé e da consciência moral. Indicaremos, ainda, em outro capítulo, as principais objeções feitas às

³⁸ BACHOFEN, Blaise. *La condition de la liberté: Rousseau, critique des raisons politiques*. p. 92.

religiões reveladas a partir de estratégias racionalistas, que teriam custado o sono³⁹ e tranquilidade do filósofo de Genebra, que portanto teriam motivado Rousseau a escrever sobre si mesmo, nos eventos que se seguiram à publicação de seu livro em 1762.

Em resumo, com base nas discussões acima levantadas, pode-se vislumbrar o alcance desta simples presença da *Profissão de Fé do Vigário Saboiano* dentro do *Emílio*. Com a intenção de preparar a educação religiosa do aluno, Rousseau traz à baila, dentre outros problemas, a crítica ao "moderno materialismo" e com ela a rejeição de teses, a seu ver, simplificadoras, tais como a *judgar é sentir* de Helvetius. A partir dessa rejeição, recusa identificar a passividade sensível com a atividade do entendimento e da vontade, o que poderia ser aceito se as sensações tivessem o poder de modificar e alterar a subjetividade humana como um todo, até mesmo seu funcionamento lógico. Dito isso, sustentamos a relevância e pertinência do problema filosófico o qual nos propusemos investigar desde o início da pesquisa, pois com uma análise pormenorizada da *Profissão de Fé*, ao lado dos textos em que os mesmos temas aparecem, *2o Discurso, Ensaio sobre a Origem das línguas*, acreditamos trazer à baila os pressupostos epistemológicos e metafísicos do pensamento de Rousseau, com os quais as teses morais e políticas ganhariam maior clareza e significação.

³⁹ Vejamos o teor de suas preocupações em uma das muitas cartas publicadas nos meses que rondavam o início da censura e perseguição de sua pessoa e de seus escritos. Sobre o conteúdo explicitado no *1o Discurso* ele diz o seguinte: "Depois de ter descoberto ou de acreditado descobrir nas falsas opiniões dos homens a fonte de suas misérias e de sua maldade, eu senti apenas que estas mesmas opiniões tinham tornado a mim mesmo infeliz e que meus males e meus vícios vinham a mim bem mais de minha situação do que de mim mesmo". ROUSSEAU, JJ. Lettres a M. Malesherbes 12 janvier 1762, p. 82.

Capítulo 1: A unidade do pensamento de Rousseau

1.1: Apresentação geral

Não foi em apenas uma oportunidade que Rousseau, ele mesmo, se referiu aos seus escritos e deu a eles a noção de unidade. A famosa iluminação de Vincennes foi lembrada não só porque teria sido a expressão mais clara de anos de pesquisa e meditação, mas também porque essa mesma intuição encontraria repouso nas principais e mais consagradas obras, ao mesmo tempo que teria colocado seu autor na condição de constante fugitivo num grande período subsequente ao fatídico ano de 1762. O fato mesmo dessa lembrança, a referência que Rousseau faz dessa iluminação e o sinal que ele dá a ela como critério para definição de sua obra como unidade foram pronunciados justamente a partir dos eventos que marcaram a recepção da publicação do *Emílio* e do *Contrato Social*, seja imediatamente, seja posteriormente. Mas vale ressaltar que essa lembrança que ele faz de seu próprio pensamento em sua obra, ocorrem em obras nas quais não necessariamente as teorias estejam sendo discutidas. Na *Carta a Christophe de Beaumont* existe uma preocupação pela autodefesa, num pano de fundo teórico, em que são ressaltados aspectos de caráter pessoal e de caráter intelectual. O conteúdo dessa carta não tinha o intuito exclusivo de tornar ainda mais claras algumas teses defendidas de seu ideário, especular filosoficamente, mas também o de fazer justiça ao que foi dito sobre os textos censurados, sobre sua posição como homem de letras ante a péssima recepção de suas teses, pelo mau entendimento delas.

O fato de Rousseau falar de sua obra em outra obra, de outra natureza, num outro gênero, no qual estariam em questões outros assuntos que não aqueles no plano da universalidade (O que é o homem? Como se corrompeu? O que é a sociedade?) nos coloca diante de uma situação: Rousseau fazendo revisão do que fez e do que teria pensado. Na esteira dessa constatação, nos textos autobiográficos, por exemplo, as questões teóricas são abordadas, mas como fatos de uma narrativa, conteúdos de uma escrita de si em tom de memória, de lembrança, mas não estão submetidas ao exame contínuo exigido pelo jogo da racionalidade filosófica. Nesse quadro seria natural a qualquer estudioso de Rousseau o enfrentamento de algumas dúvidas, afinal, se o próprio autor disse que existe unidade de pensamento, que unidade seria essa e como a conciliaríamos com um tipo de pensamento, expresso no texto literário e autobiográfico, com o pensamento dos textos nos quais a interioridade do homem de natureza está sendo objeto de investigação? Se existe essa unidade

de pensamento, se os conceitos estão concebidos de modo a se articularem, explicando-se mutuamente, e se prestando a explicar os mais variados problemas, como funciona a biografia nesse caso? Qual seria a função, se podemos dizer assim, desse tipo de texto num “sistema” de pensamento? Por outro lado, a diferenciação de gênero textual seria o critério de demarcação para o conflito entre a filosofia e a literatura? Ou seriam, ainda, os temas e os objetivos com os textos que definiriam a inconciliação possível? Essas questões, formuladas por nós já há muito, ganham as mentes dos estudiosos. Eric Weil, por exemplo, na metade do século passado, apresentava o estado da arte sobre o pensador de Genebra, ao se perguntar se haveria apenas um Rousseau. Se haveria possibilidade de distinguir o poeta-escritor, "o autor que foi a maior influência revolucionária na história não somente da literatura francesa, mas da sensibilidade francesa e européia". Diria ainda que seria

preciso distingui-lo do homem Rousseau que, em seus escritos, traça o retrato de sua alma, em que todas as suas obras são, para lhe aplicar a palavra pela qual Goethe caracterizava sua obra pessoal, somente os fragmentos de uma grande confissão, confissão na qual ele elabora ainda, as teorias da educação, do estado e da civilização, a natureza? Ou ainda, é preciso distinguir e optar pelo conteúdo objetivo desta obra, pelas ideias, os conceitos, as teses e perguntar se elas são verdadeiras ou falsas, se são ou não coerentes, se são originais ou se constituem somente uma brilhante valorização de um lugar comum, mais ou menos bem assimilado ⁴⁰?

Weil, nesse artigo, não ficou apenas na descrição da tensão entre o Rousseau de alma transparente e o Rousseau cientista social, mas indicou o grau de amplitude e influência que o autor de Genebra teria promovido em períodos e em autores que o sucederam. Essa influência⁴¹ teria sido de tal forma grande que, em certo sentido, a originalidade da pena de Rousseau teria se perdido nas reformulações que souberam ser mais frescas ou mais desenvolvidas que a original, levando-a à invisibilidade. No entanto, o trecho em destaque nos importa porque, em parte, acena para um tipo de preocupação com a interpretação da obra de Rousseau, o tipo de abordagem com o qual pretendemos tratar no presente trabalho. A chamada "queda" na autobiografia se deu e enormes consequências na recepção do pensamento de Rousseau aconteceram a partir de então. Como podemos conciliar, então, a abordagem de seu pensamento, privilegiando uma leitura que ressalta os aspectos

⁴⁰ WEIL, Eric. Rousseau et sa politique, p. 9.

⁴¹ "Seria preciso ainda renunciar à reconstrução de Jean-Jacques, é preciso admitir que sua influência o ultrapassou tão bem que ele mesmo ficou invisível, que sua sensibilidade não se projeta mais do que uma sombra sobre a tela que se formou entre nós e ele pelo romantismo, que sua pedagogia não nos é mais acessível a não ser por intermédio de Pestalozzi, que sua moral e sua política foram de tal forma repensadas, ou melhor pensadas por Kant, que Rousseau não é mais do que precursor e não se compreende mais que em relação ao que ele produziu em outros espíritos, no que ele engendrou nas almas melhor organizadas que a sua que puderam levar seus germes à maturidade"? Id. Ibid, p. 9.

epistemológicos com a análise do *cogito* descrito na *Profissão de Fé do Viagário Saboiano*, com um autor que ficou marcado por consolidar a escrita de si do gênero autobiográfico? Como pressuposto dessa questão, faz-se necessária, ao realizarmos, no presente capítulo, a revisão da literatura, com alguns dos principais intérpretes, investigar alguns problemas com os quais daremos realidade à interpretação que pretendemos propor do pensamento de Rousseau. São estes alguns itens, de modo geral, dos temas em torno dos quais tivemos de nos orientar: a) uma apresentação resumida do sistema a partir dos indicativos textuais do próprio Rousseau e sua articulação com nossa propostas de investigar os fundamentos de seu pensamento; b) a possibilidade de associação da unidade de pensamento com o texto autobiográfico; c) o tratamento dado, por algumas interpretações, à vida do autor como elemento constituinte e determinante de uma filosofia unitária; d) a diferença entre as personagens dos textos, filosóficos e autobiográficos, com suas subjetividades específicas. Isso é relevante porque, conforme a interpretação, as subjetividades podem ser unificadas e tomadas de modo semelhante, a ponto de confirmarem a continuidade e unidade do pensamento de Rousseau.

1.2: Temas confluentes do pensamento de Rousseau: resumo geral

Há quem⁴² seja categórico ao afirmar que a filosofia política de Rousseau é um efeito de suas premissas “metafísicas” e sobretudo antropológicas, com as quais ele deu forma a um sistema de pensamento. Uma fala como essa não poderia parecer temerária, prevista nos comentários dos intérpretes, porque o próprio Rousseau deu motivos e indicativos claros que nos provocassem essa conclusão. Tendo dito que seus escritos se organizam em torno de uma unidade temática de pensamento, resta compreender como essa “totalidade” se organiza, quais são seus pressupostos, o que pretende explicar.

Pois bem, sabe-se, tendo em vista o quadro de denúncia do *Io Discurso*, no qual são explicitadas as teses de decrepitude moral, em razão do incremento intelectual e artístico que o homem se deu ao longo de seu processo histórico de desenvolvimento, que a liberdade aparente do homem poderia esconder uma realidade ainda mais sombria. Esconderia o conflito entre ricos e pobres, o abuso do despotismo político, bem como o caráter opressivo e ilegítimo das instituições. Do ponto de vista individual, haveria uma clara tendência do homem a aproximação dos vícios e convivência constante com paixões não nobilitantes.

⁴² Cf. SPITZ, Jean-Fabien. 2015, p. 8; KUNTZ, Rolf. *Fundamentos da teoria política de Rousseau*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012.

Apresentado esse quadro, Rousseau teria iniciado suas reflexões a partir de duas intuições básicas: uma primeira que diz ser o homem contemporâneo às vezes mal e infeliz, por conta da forma da sociabilidade e das instituições políticas com as quais convive; e uma segunda que garante, embora constatado o quadro presente de infelicidade e maldade generalizadas, ser a natureza humana essencialmente boa e livre⁴³.

Tendo em vista essas duas ideias, o esforço teórico de Rousseau se dará em torno da concepção e justificação de instituições políticas e sociais que garantiriam ao homem a felicidade, a bondade e a liberdade, ainda que desenhadas dentro de um quadro de sociabilidade definida. Há uma convicção de Rousseau que o escopo das relações humanas e das organizações fazem do homem um ser de tal forma dependente e fraco, que a corrupção generalizada seria, dessas condições, decorrência objetiva. A partir de então é percebido, entre os indivíduos, o divórcio entre o que o homem é de fato e o que aparenta ser. No presente estado de infelicidade humana, resta ao genebrino descobrir então: se esse mal é decorrência direta de uma condição natural e necessária do homem e se, a partir disso, a sociedade desigual é inalterável e inelutável; ou se o mal decorre de alterações e perversões artificiais, adventícias e contingentes do ser humano historicamente condicionado.

Rousseau, como solução ao problema, acredita ser possível levar a cabo uma reforma social, educacional e institucional que garanta o fim da dependência generalizada degradante entre os indivíduos, em nome de uma dependência querida por todos na forma da lei. Essa nova forma de dependência, à lei, seria a expressão social reformada da independência primitiva do homem em sua condição essencial, que serviria de fundamento à felicidade e moralidade, restituindo ao homem a felicidade conveniente com sua natureza. Para sustentar essa tese, o filósofo vai tratar de expor o homem a partir do estado de natureza, como conceito regulador, no qual seriam definidos a essência humana fundamental, a partir de uma noção de liberdade e de bondade natural.

Para realizar essa jornada rumo ao estágio original do ser humano, Rousseau teve de proceder uma experiência de pensamento, afastando todos os fatos⁴⁴ contemporâneos e

⁴³ "O princípio fundamental de toda a moral, sobre o qual refleti em todos os meus escritos, e que desenvolvi nesse último com toda clareza de que sou capaz, é que o homem é um ser naturalmente bom, amante da justiça e da ordem e que os primeiros movimentos da natureza são sempre retos. Faz ver que a única paixão que nasce com o homem, a saber o amor-de-si, é um paixão indiferente ao bem e ao mal, que ela se torna boa ou má por acidente e de acordo com as circunstâncias a partir das quais ela se desenvolve. Eu mostrei que todos os vícios que imputam ao coração humano não são a ele naturais; falei da maneira como nascem, segui, por assim dizer, sua genealogia e fiz ver como, pela alteração sucessiva de sua bondade original, os homens tornam-se, por fim, o que são". ROUSSEAU, JJ. *Oeuvres Complètes*, v.4, p. 935-936.

⁴⁴ "Começamos, então, por afastar todos os fatos porque eles não tocam na questão. Não se pode tomar as pesquisas, as quais podem introduzir o assunto, por verdades históricas, mas somente por raciocínios hipotéticos e condicionais, mais para esclarecer a natureza das coisas do que para mostrar a verdadeira origem, semelhante a

presentes aos olhos, para não correr o risco de contaminação pelas condições atuais e, com isso, fazer atribuições equivocadas e injustas ao homem. Fez, portanto, um trabalho de meditação a partir do qual promoveu o questionamento dos fatos presentes: se eles seriam resultantes de uma transformação de um traço original, tendo em vista a interação do homem com o meio (social ou natural), que poderia ser indicada como causa da distinção a partir da originalidade. De outro modo, deveria ser buscada, ainda, a característica humana distintiva, fazendo abstração das condutas humanas do tempo presente, em relação às características dos demais seres vivos da criação. A análise promovida por Rousseau permite a exclusão da condição original do homem todos aqueles elementos, sem os quais o homem poderia ainda ser pensado com uma característica específica, distinta daquelas dos demais animais que, em tese, com as quais o homem compartilharia. Desse modo, a razão, a linguagem, a moralidade ficariam de fora da referida subtração. Como resultado, tem-se a liberdade como princípio essencial da condição original humana.

Eu percebo precisamente a mesma coisa na máquina humana com a diferença que a natureza unicamente fez tudo nas operações do animal, ao passo que o homem contribui com as suas na qualidade de agente livre. Um escolhe ou rejeita por instinto, o outro por um ato de liberdade, o que faz com que o animal não possa fugir da regra que lhe foi prescrita mesmo que lhe seja vantajoso fazê-la e que o homem dela se afasta frequentemente ainda que lhe seja prejudicial. (...) Não é, então, tanto pelo entendimento que faz do homem com os animais a sua distinção específica, mas a qualidade de agente livre. A natureza comanda todos animais e a o animal obedece. O homem experimenta a mesma impressão, mas ele se reconhece livre para aquiescer ou resistir e é sobretudo na consciência desta liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma⁴⁵ (...).

A partir de então, de acordo com as palavras de Rousseau, tem-se a indicação da liberdade, como característica exclusivamente humana, concebida dentro de uma dimensão espiritualizada do homem, para além das conquistas de ordem cognitiva, com o entendimento, a origem das ideias e dos juízos. Parece que Rousseau nos conduz a uma instância da alma humana, associada à vontade e independente de qualquer elemento exterior, que faz do homem um ser, ao que tudo indica, dividido, cindido, entre dados adventícios de elementos corporais, sensíveis e dados originários de uma espontaneidade anímica própria, que escapa ao controle físico. Definida desse modo a doutrina da liberdade, o genebrino se insere em polêmicas metafísicas entre dualistas e materialistas, as quais ele, na exposição dos argumentos do *2o Discurso* não pode resolver. Ao nosso ver, o lugar no qual ele fará esse

estes que fazem nossos físicos sobre a formação do mundo". In. ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.3, p. 133.

⁴⁵ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.3, p. 141-142.

acerto de contas teórico será a *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*. Por ora, ele confia na perfectibilidade⁴⁶, uma faculdade aberta que vai dar ao homem a chance de se diferenciar dos animais, no sentido de conferir a ele a capacidade de se adaptar às circunstâncias exteriores no mundo físico, respondendo às demandas, com evoluções, mudanças e a complexificação das faculdades espirituais que se encontravam em potência no puro estado de natureza.

Ao lado da liberdade e da perfectibilidade, Rousseau destaca dois outros princípios que fazem mover o homem, o amor de si e a piedade, ao mesmo tempo em que são pensadas as condições físicas e espaciais da realidade com a qual interage esse homem. Nesse mundo de riscos inexistentes e obstáculos simplificados, o homem encontra com uma certa facilidade na satisfação de suas necessidades básicas e uma ausência de qualquer dificuldade grave que o faça oposição e constrangimento. Ao mesmo tempo, uma certa estabilidade anímica pode ser notada, porque existiria um equilíbrio constante entre as necessidades humanas limitadas e as capacidades reais de satisfação. Dessa estabilidade nota-se uma economia das paixões, a partir da qual não se sabe o que seria a agressividade, a maldade, bem como o desejo de dominação, já que dispõe das condições as mais favoráveis para a satisfação ampla das necessidades limitadas e dos princípios anímicos que contribuem para a docilidade de seu comportamento. Rousseau, a partir de então, pode concluir que nenhum dos vícios atribuídos contemporaneamente ao homem são expressão de sua natureza original, inscritos na alma do homem. Por outro lado, todos os traços do homem social, as paixões violentas, o desejo de dominação, de estar na condição de primazia em relação ao outro, nada mais são do que produto da história, das circunstâncias e das contingências de seu desenvolvimento. Se a partir das considerações de Rousseau é possível detectar a origem de qualquer vício e retirar-lhe a influência da natureza humana, se essa possibilidade existe, fica dirimido o pessimismo de outros teóricos que verificam o mal e a inveja natural do homem, de modo a poderem justificar a política como necessária para dar o constrangimento e a obrigatoriedade aos homens para que vivam em paz. Com isso, Rousseau pode postular a bondade natural do homem não porque ele seria capaz de racionalidade suficiente para distinguir o bem do mal, mas porque ele não dispõe dos sentimentos e das paixões violentas que o levariam a desejar o mal e a se colocar num estado de conflito generalizado com os demais indivíduos.

⁴⁶ "Mas quando as dificuldades que envolvem todas estas questões deixassem de lado a disputa sobre essa diferença entre o homem e o animal, há uma outra qualidade muito específica que os distingue e sobre a qual não há contestação: é a faculdade de se aperfeiçoar; faculdade que, com a ajuda das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e reside entre nós tanto na espécie, quanto no indivíduo, ao passo que o animal é, no começo de alguns meses, o que ele será por toda a vida e sua espécie ao final de mil anos, a mesma do primeiro ano". ROUSSEAU, JJ. *Oeuvres Complètes*, v. 3, p. 142.

A partir da intuição de Rousseau, de acordo com a qual não haveria nada de mal na natureza do homem, o autor vai poder confirmar a iniciativa de reforma das instituições sociais corruptas por apresentar, a partir de então, uma alternativa às teses relativas à maldade natural. Apostar na maldade e infelicidades originárias poderia levar à aceitação de alguns fundamentos de uma política que se converteria mais na causa de nosso mal do que na causa de sua supressão. Associado a isso, aceitar a maldade humana natural significaria sustentar a ideia de que Deus quis que sua criação assim se comportasse e que a virtude e a bondade fossem encaradas como desobediências humanas, ao tentarem mudar sua natureza. Por outro lado, Deus poderia ser visto como ser imperfeito, por conta dos defeitos e das imperfeições das criações. Esses termos levariam a um absurdo metafísico. Uma das principais e mais problemáticas consequências dessas teses seria a ideia de que a virtude e a bondade se convertessem em uma perversão à natureza, uma vez que o homem naturalmente mau agiria motivado por intenções egoístas e interessadas. Por conseguinte, se o homem agisse bem, com respeito às leis e aos outros, de acordo com Spitz⁴⁷, ele agiria orientado por um cálculo, como se a moral fosse uma forma de prudência, como se esperasse sempre receber algo em troca, pago na mesma moeda.

No entanto, partindo-se dos resultados alcançados do *2o Discurso* com o procedimento metodológico de Rousseau, vimos uma redução significativa da humanidade do homem, a ponto de associá-lo a um tipo de natureza quase animal, embora ainda, ao longo do texto, sejam conferidas ao homem certas modificações no que diz respeito ao ganho de faculdades espirituais mais elaboradas, ideias mais complexas e conquistas culturais. No entanto, é sabido que o problema da moralidade não se realiza sem o uso da razão, com a qual o homem se torna verdadeiramente homem, a partir das distinções de bem e mal decorrentes da capacidade de definir as relações entre as informações sensíveis, com os juízos⁴⁸. No *Emílio*, existe, como consequência disso, um refinamento desse aparente conflito entre o natural e o adquirido. Para superar essa oposição preliminar nos dois *Discursos*, entre a natureza e o artifício, é previsto um processo de desenvolvimento⁴⁹ que leve em conta

⁴⁷ SPITZ, Jean-Fabien. Leçons sur l'oeuvre de JJ. Rousseau, p. 45.

⁴⁸ Na *Carta a Christophe de Beaumont* ele assim se pronunciou: "É somente por estas luzes que ele chega a conhecer a ordem e é somente quando ele a conhece que sua consciência leva a amá-la. A consciência é então nula no homem que nada comparou e que não viu suas relações. Nesse estado, o homem conhece apenas ele mesmo, vê somente seu bem-estar oposto nem em conformidade com o de ninguém, ele não odeia e nem ama nada; limitado a seu instinto físico, ele é nulo, é uma besta. Isso foi o que mostrei em meu *Discurso sobre a desigualdade*". In. ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v. 4, p. 936.

⁴⁹ "Modelamos as plantas pela cultura e os homens pela educação. Se o homem nascesse grande e forte, a estatura e a força lhe seriam inúteis até que tivesse aprendido delas se servir; ser-lhe-iam prejudiciais, pois impediriam que os outros sonhassem em assisti-lo e entregue a si mesmo, morreria na miséria antes de ter conhecido suas necessidades. (...) Nascemos fracos, precisamos de força; nascemos desprovidos de tudo,

modificações naturalmente orientadas, preservando-se uma dinâmica de espontaneidade, uniformidade e liberdade, vedando as arbitrariedades, constrangimentos e prematurações da sociabilidade comum. Dessa forma, a vida em sociedade, dependendo de sua forma, pode ser elemento fundamental para o incremento da constituição humana, a ponto de levá-lo a adquirir as virtudes, as qualidades morais, que lhe faltavam no estado puro de natureza. Nesse âmbito, ser racional, distinguir o bem e o mal, agir virtuosamente por escolha pode ser entendido como melhoria na condição humana, a despeito de todo o pessimismo evidente no estado de coisas sob os olhos de Rousseau. Isso deve ser exposto por Rousseau, porque no estado de quietude anímica do puro estado de natureza, a felicidade e bondade humana são vistas condicionadas pelos fatos da limitação das necessidades humanas e sua suficiente capacidade de realização dessas mesmas necessidades. A partir daqueles dados, a bondade e as virtudes relativas ficavam associadas a um comportamento mais próximo do instinto, o que inviabilizaria a real condição da moralidade com o concurso mútuo dos indivíduos agindo e desejando segundo intenções definidas. Isso significa que, com um mínimo de acréscimo de faculdades e de ideias no desenvolvimento humano, uma gama de novas aquisições no campo dos desejos e dos afetos são determinados. Do animal estúpido e limitado, passamos a verificar um ser com demandas mais complexas que exigirão o uso da razão, a clareza nas escolhas e a verdade nas intenções. Em tese, o homem que se socializa tem um acréscimo grande de ideias, porque ele se coloca mais na situação de medir, comparar, representá-las idealmente, fazer associação, pelas quais pode sentir mais falta e desejo pelas coisas e pelos seus pares. Pensarmos nessa ideia de bondade natural do homem exige, então, um refinamento analítico, já que a bondade do homem no puro estado de natureza não era propriamente bondade moral, porque o homem era menos humano e agia dentro das necessidades instintivamente produzidas. Já quando a razão se desenvolve, com as comparações e com os juízos, o homem passa a ter noção de mérito, de conveniência, ou de inconveniência, de bem, de mal.

Por conseguinte, Rousseau destaca a existência de um princípio, que no estado de natureza permanecia inativo, de acordo com o qual, em meios sociais, o homem é levado a amar o bem e a querer realizá-lo, diferentemente dos interesses egoístas e inclinações pessoais, que poderiam ser as motivações das teses da maldade natural. A este princípio "inato" e natural Rousseau dá o nome de consciência, a partir da qual na sociabilidade,

precisamos de assistência; nascemos estúpidos, temos necessidade de juízo. Tudo aquilo que não temos ao nascer e de que precisamos quando grandes nos é dado pela educação. Essa educação no vem da natureza, ou dos homens, ou das coisas". In. ROUSSEAU, JJ. *Oeuvres Complètes*, v.4, p. 246-247.

quando acionada, em associação com os dados e informações obtidos racionalmente, a bondade é realizada por espontaneidade e quando há no bem verdadeiro interesse moral. A partir de então, segundo Spitz, Rousseau se encontraria num dilema:

como pensar a possibilidade de uma ação autenticamente moral, que não seria acompanhada por influência de motivos egoístas e interessados, ao mesmo tempo que proclama em alto e bom som que o homem não pode jamais ser determinado a cumprir uma ação por simples representação racional, e que ele não pode agir em nenhum momento quando da ação proposta nele responde um interesse e um prazer⁵⁰?

Ao nosso ver, a proposta de solução a esse dilema será contemplada plenamente, assim como foi visto com a doutrina da liberdade, na *Profissão de Fé*, onde a fundamentação de Rousseau será exposta, ao sugerir uma dupla determinação humana⁵¹, uma corpórea e outra anímica, a partir da qual a atividade, comando e qualificação dos processos da moralidade devam se dar com correção. O homem seria um ser, quando age por um interesse genuinamente moral, determinada por uma alma que se vê atraída pelo bem e orientada a amá-lo. Como vimos, a exposição do temas gerais que organizam sua obra da forma como foram pensados por Rousseau nos leva a verificar uma convergência, dos princípios fundamentais de seu pensamento, a uma discussão em termos ainda mais fundamentais para os quais são requisitados uma comunicação com a “epistemologia”.

1.3: A unidade em Rousseau: outras abordagens

Ao trazermos à tona o tema de um possível “sistema” ou da unidade do pensamento de Rousseau, contemplamos as análises de dois elementos fundamentais de sua proposta teórica: a liberdade e a bondade natural. Na exposição desses termos articulados no quadro geral do pensamento do genebrino, verificamos neles uma tendência comum: a convergência em direção a uma discussão pelos fundamentos. Um aspecto intrínseco à discussão foi a necessidade de conferir à alma humana, em sua relação com o corpo, uma importância central na tentativa de solucionar dilemas teóricos, para os quais os artigos de fé e

⁵⁰ SPITZ, Jean-Fabien, 2015, p. 51.

⁵¹ "Eu ainda expliquei o que entendia por esta bondade natural, que não parece se deduzir da indiferença ao bem ou ao mal, natural ao amor-de-si. O homem não é um ser simples, é composto de suas substâncias. Se nem todos concordam com isso, nós concordamos vós e eu, e eu procurei demonstrá-lo aos outros. Uma vez provado isso, o amor-de-si não é mais uma paixão simples, mas ela tem dois princípios, a saber: o ser inteligente e o ser sensível, cujo bem-estar não é o mesmo. O apetite dos sentidos leva ao bem-estar do corpo e o amor da ordem leva ao da alma. Esse último amor, desenvolvido e tornado ativo, recebe o nome de consciência, mas a consciência só se desenvolve e age em conjunto com as luzes do homem". In. ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, p. 936.

a definição do *cogito*, intestino às meditações do Vigário da Saboia, seriam a alternativa. Por que isso teria importância? Para dizer que a unidade pode ocorrer, desde que sejam respeitadas coerências e diferenças fundamentais entre os "tipos" de subjetividade que são objeto de expressão e de investigação nos diversos textos, sejam eles filosófico-científicos ou autobiográficos. Diante disso, nosso objetivo, ainda, seria o de comparar, minimamente, as bases dessa subjetividade teoricamente observada, com a escrita de si da autobiografia para, além de outras coisas, definir se existe de fato esta chamada unidade ou sistematicidade, em que bases isso ocorre, e se é possível admitir que a obra como um todo pode ser resumida como expressão de uma confissão de caráter pessoal, ou ainda, se existe a possibilidade de indicarmos a associação determinante da vida de Jean-Jacques para obra de Rousseau.

Na esteira do que estamos a indicar Starobinski⁵², por exemplo, no prólogo de sua obra consagrada ao estudo do conceito de transparência em Rousseau, diz que o genebrino não consentiu em separar sua individualidade de suas ideias, seu pensamento de seu destino pessoal, a confusão e a fusão entre existência e as ideias. Acrescenta ainda que a criação literária de Jean-Jacques, representaria "uma ação imaginária, e seu comportamento, como se ele constituísse uma ficção vivida⁵³". Chega a sugerir, em outro momento, que:

o movimento pelo qual Rousseau se desprende da paixão é ainda um sobressalto da paixão: ele é por demais constantemente atormentado pelo sentimento de perturbação interior para não ter desejo de alcançar a clareza racional. Mas a razão que ele reivindica não é a razão dos argumentadores, fonte de certeza intelectual: deseja esclarecer suas ideias somente para melhor encontrar a justificação de sua existência. Uma vida cuja singularidade permanecesse injustificável está condenada à desrazão absoluta: à insignificância⁵⁴.

Para o intérprete parece, portanto, que existe uma continuidade tão grande entre as experiências pessoais de Rousseau que toda a racionalidade com a qual trabalha o autor seria uma expressão e uma resposta a ser dada às necessidades de autojustificação e reconhecimentos públicos, como se o genebrino fosse alguém atormentado com a ideia de ter de dar sentido à sua existência. Para esse propósito, a teoria seria condição para que isso ocorresse. Desse modo, todo o movimento que Rousseau faria, o desenvolvimento intelectual

⁵² Há quem tenha, no entanto, leituras mais cautelosas e não fazem as mesmas associações daquelas que faz Starobinski, sem com isso, deixar de reconhecê-lo: "Nas últimas décadas os escritos autobiográficos estão cobrando importância nos estudos dedicados a Rousseau e boa parte da bibliografia centrada nessas obras pretende focar seu estudo a partir da análise de sua personalidade. O pano de fundo do importante livro *A Transparência e o Obstáculo* de Jean Starobinski se insere nessa linha. Desse livro, sigo a interpretação de Starobinski ao entender a transparência como um conceito chave na filosofia rousseauiana, mas me distancio dele quanto ao âmbito no qual se aplica esse conceito. Starobinski vê toda a obra vertebrada por essa noção". SIERRA Y ARIZMENDIARRIETA, Beatriz. *Dos formas de libertad en Rousseau*, p. 20.

⁵³ STAROBINSKI, 1991, p. 11.

⁵⁴ Id. Ibid., p. 50-51.

pelo qual fora consagrado, nada mais seria do que o resultado de uma necessidade pessoal de ser reconhecido, de se justificar e encontrar amparo dessa justificativa no respaldo e no juízo alheios. Ao nosso ver, o pensador Rousseau padece porque não tem a devida atenção e tem de conviver com a insignificância, porque o jogo que gostaria de jogar, como intelectual, ao que parece, acontecia sempre no palco social do qual soube ser crítico e com o qual não sabia conviver. Neste sentido, toda a teoria é resgatada para prestar socorro ao objetivo de ser, *post factum*, justificativa do seu tormento e dilemas pessoais, como se fosse o autor destinado, fadado a pensar de uma forma coerente com os papéis sociais de reconhecimento público. De outra forma, uma leitura como essa, do pensamento de Rousseau, vincula e condiciona demais seu ideário a um comportamento psicológico da pessoa do autor, como se esse tipo de racionalidade defendida pelo intérprete apenas fosse possível como resultado das experiências vividas que, de algum modo, constrangeram-no para tanto. Starobinski insiste, além do mais, que os escritos autobiográficos vão discutir não apenas o reconhecimento de si,

mas o reconhecimento de Jean-Jacques pelos outros. O que é problemático aos seus olhos, com efeito, não é a clara consciência de si, a coincidência do em si e do para si, mas a tradução da consciência de si em um reconhecimento vindo de fora. As *Confissões* são essencialmente a tentativa de retificação dos erros dos outros, e não a busca do tempo perdido. (...) A apologia pessoal e autobiografia se tornam necessárias a Jean-Jacques porque a clareza da consciência de si lhe é insuficiente na medida em que não se propagou para fora e não se desdobrou em claro reflexo nos olhos de suas testemunhas⁵⁵.

A partir de então, segundo a leitura deste intérprete, Rousseau sempre teve, como projeto, um desejo de reconhecimento, sua teoria seria resultado de uma necessidade de ser reconhecido e de se justificar, se mostrar e apresentar os contornos que ganharam a sua vida. Por um outro lado, a autobiografia nada mais faria do que ilustrar, nos termos dos eventos parcialmente narrados pelo autor, a insatisfação daquele que escreve pela constatação, pela convivência constante com as incoerências entre a imagem que ele desejara que as pessoas criassem dele e a imagem efetivamente criada. Desse modo, esses textos apologéticos, a partir do que foi dito, se configuram como a forma mais elaborada de se realizar o acerto de contas com a alteridade social que não soube ser generosa com a pessoa do autor. Portanto, para atingir o objetivo do reconhecimento esse tipo de escrita teve de estabelecer, para fazer o ajustamento das condutas externas, corretamente ou não, os critérios de avaliação e correção em relação ao olhar e ao testemunho alheio. Seguindo esse raciocínio, sentimos uma hipertrofia do sentido que a obra biográfica de Rousseau alcança porque, de uma forma

⁵⁵ STAROBINSKI, 1991, p. 189.

explícita, esse tipo de interpretação subordina qualquer conceito de natureza teórica cuja pretensão seria a verdade, às "segundas intenções" de um pensador cuja vida fora marcada, generosamente, pela solidão e pelo precário sucesso nas empreitadas interpessoais e que, para isso, teve de se justificar e se defender constantemente.

Semelhantemente, Burgelin procura associar a unificação do pensamento com a existência. Pronuncia-se assim o comentarista⁵⁶:

Em seu trabalho de Titã, o homem novo que pretende reconstruir um mundo terá então como único apoio a experiência a mais subjetiva de quem viveu à margem dos grandes negócios, mas se debateu entre os mais ínfimos e, às vezes, os mais grotescos, uma vida piedosa, excepcional unicamente pela consciência que o sistemático Rousseau soube tomar de um estranho Jean-Jacques. O prestígio desta obra, sua riqueza, vem, portanto, daí, sua miséria e sua fraqueza também. O problema de sua filosofia foi o problema de sua vida. Mas a fórmula é ambígua. Poderíamos dizer, por exemplo, que sua vida persegue uma sabedoria que sua filosofia primeiramente descobriria como aquela de Descartes. (...) Mas o problema de sua filosofia foi bem o problema de sua vida neste sentido todo moderno que essa vida, vivida ao acaso, tão bem quanto mal, tal como ela é, empurrada pelas paixões e pelas circunstâncias, tornam o fundamento de uma sabedoria, porque é na incoerência aparente de seus movimentos que ele descobre o coração humano⁵⁷.

Nos termos de Burgelin, vemos ainda mais evidências de uma fusão ainda maior entre a vida e a obra de Rousseau. Essa fusão, ainda que sobressaltada a dimensão ocasional e circunstancial de sua vida, consegue dizer que existe uma orientação filosófica de Rousseau em torno de seus próprios problemas. A experiência individual como fonte da problemática teórica. A constatação da ambiguidade, por outro lado, não poderia ser mais oportuna, por parte do intérprete, pois pode-se afirmar que uma filosofia fundada na vida, por conseguinte, determinaria a criação de um *autor essencial* (grifo nosso) e a obra como mero epifenômeno da criação ordinária de uma pessoa. Acreditamos que, ao reforçar a existência individual de Jean-Jacques Rousseau como fonte de informação, Burgelin indica o autor Rousseau, o pensador crítico da sociedade e descobridor do sentimento, existente em potência, desde o nascimento de Jean-Jacques em Genebra. Em outros termos, já que a vida é a fonte de qualquer possível formulação simbólica, temos, desde seu nascimento, inaugurada a coleta dos dados, a partir dos quais, um dia, o autor constituirá sua obra.

⁵⁶ BURGELIN, Pierre. *La philosophie de l'existence de JJ. Rousseau*, p.31-32.

⁵⁷ Burgelin, continua: (...)Na profissão de fé, a sinceridade do coração se substitui intencionalmente à razão cartesiana e a fé às longas cadeias de raciocínios e isto tem um grande significado. (...) Brevemente, o charme próprio da obra, sabemos, o que dela fez de um modo tão espantoso a alavanca que levantou o mundo, foi a estreita razão entre o sistemático e o existencial. Rousseau verá, primeiramente, somente imperfeitamente, e disto não compreenderá o interesse. Depois da brilhante fusão do Discurso de Dijon, bem desgastado da literatura e da declamatória, mais do que ele convinha disso, ele se crê o historiador imparcial do coração humano; ele se vê sucessor de Montesquieu⁵⁷ (...). Id. Ibid. p. 32.

Em outras palavras, a proposta de interpretação do comentarista fica, de fato, coerente com a metodologia, segundo a qual são recusadas as consultas históricas e episódicas do desenvolvimento de sua obra como fonte de informação importante para avaliação, inclusive, da plausibilidade da organização da teoria como unidade articulada. Dessa forma, de acordo com Burgelin, é como se as ideias de Rousseau aparecessem aqui e lá, misteriosamente, em sua "obra antes que ele as tenha levado à consciência total, da mesma forma que elas sobrevivem quando podemos crer abandonadas⁵⁸". Acrescido a isso, o intérprete chega a sugerir que a cronologia não seria segura o suficiente para amparar qualquer investigação da obra de Rousseau, da qual deveria ser feita a separação dos temas essenciais, em busca da relevância dos temas existenciais, "sem entretanto brutalizar com a diversidade excepcional de seus aspectos⁵⁹".

Ao que nos parece o comentarista, a sustentar a inviabilidade da cronologia da obra de Rousseau como fonte de pesquisa, recusa a confissão de como o próprio autor concebeu seu pensamento, ou seja, recusa o fato, tantas vezes narrados, de a iluminação⁶⁰ de Vincennes precisar o ordenamento da obra, a unidade dela, a "sistematicidade" e seu desenvolvimento histórico ao longo de uma trajetória intelectual durante a qual, pelo menos, 12 anos seriam contabilizados para separar a publicação do *Do Discurso* e a do *Contrato Social*. De um lado, tem-se a aceitação de determinada contribuição do ideário do autor, seguindo o critério existencial a partir do qual a dispersão dos conceitos entre os escritos pode ser admitida. Num outro ponto de vista, a ordem geradora dos textos a partir da mesma intuição, uma evidência do ponto de vista histórico, da qual a cronologia poderia ser um resultado, não tem o mesmo apreço por parte do intérprete. Enxergamos aí uma ambiguidade, para dizer o mínimo, na proposta interpretativa de Burgelin: se de um lado a cronologia e os eventos históricos não são seguros para marcar uma abordagem da obra, de outro, a experiência pessoal, a vida pessoal que só pode se desenvolver historicamente ganha confiança e respaldo na análise.

⁵⁸ BURGELIN, Pierre. *La philosophie de l'existence de JJ. Rousseau*, p.12.

⁵⁹ Id. Ibid. p. 12.

⁶⁰ "Oh, senhor, se eu tivesse a oportunidade de escrever um quarto do que eu vi e senti sob aquela árvore, com qual claridade teria feito ver todas as contradições do sistema social, com qual força eu teria exposto todos os abusos de nossas instituições, com qual simplicidade teria demonstrado que o homem é bom naturalmente e que é por suas instituições apenas que os homens se tornam maus.(...) Tudo o que eu pude reter dessas loucuras de grandes verdades que em um quarto de hora me iluminaram sob esta árvore, ficou seguramente em três de meus escritos principais, a saber: aquele primeiro discurso, o sobre a desigualdade e o tratado da educação, as quais as três obras são inseparáveis e formam, em conjunto, um mesmo todo". Lettre a Malesherbes, 12 janvier 1762. In. *Lettres Philosophiques*, p. 82.

Dá-nos a sensação que Burgelin, nesse caso, não considera as palavras do próprio autor, desacredita no entendimento que ele cria de seus próprios escritos. Ao nosso ver, por mais que não seja suficiente considerarmos as palavras do autor para termos noções da obra, porque sua avaliação deve ser composta também por quem a lê, por quem a recebe, o intérprete parece desconfiar de Rousseau num fato do qual só podemos tirar as primeiras lições de interpretação. De forma compatível, essa leitura existencial de Burgelin revela um autor que escreve como se estivesse marcado por um destino: a obra, fruto da meditação e do trabalho de pesquisa, funciona no fatalismo⁶¹, mero apêndice de suas realizações. Com isso, a obra não consegue ganhar um distanciamento necessário da pessoa do autor e não ganha objetividade, para além dos pensamentos ordinários.

Diferentemente do que foi apresentado acima, outras interpretações não compactuam com o psicologismo a qual seria reduzida a obra de Rousseau, quando ocorre a associação e dependência da obra pela vida. Goldschmidt, por exemplo, seria um desses intérpretes, como já dissemos em outra oportunidade, que trataria com muitos senões esse reducionismo, por conta das evidências com as quais lidamos no *corpus* rousseauísta, seja ele nos textos chamados propriamente de filosóficos, sejam nos textos tardios de matriz autobiográfica. Para o comentarista, contrariamente a Burgelin, muito da obra seria compreendida se nos valêssemos da cronologia dos escritos, do contexto, do tema e dos gêneros textuais a partir dos quais o pensamento foi exposto. Isso não significa que ele queira promover um conflito entre os diferentes gêneros textuais, como se estivéssemos falando de dois Rousseaus, um contra o outro. Esse conflito não ocorreria porque existem elementos textuais que evidenciam a presença de princípios de seu pensamento teórico, segundo o intérprete, mesmo depois dos acontecimentos a partir do ano de 1762, a partir dos chamados textos constitucionais. O que segundo sua interpretação não deve ser negligenciado é esta evidência histórico-intelectual, pois até a data referida acima não se tem qualquer escrito de natureza biográfica. Diante desse fato, qualquer proposta interpretativa reducionista, de natureza psicologizante por exemplo, pode sugerir, na "melhor" das hipóteses, um anacronismo. Tomar um conjunto de textos, cuja motivação originária depende de um evento histórico, para dizer que seu conteúdo orienta a leitura de todo o resto, quando estes eventos

⁶¹"O primeiro Discurso criou nele uma insatisfação do homem que descobriu a verdade vital, mas não conforma isso com sua conduta. Para praticar o que proclama, ele empreende sua grande reforma, abandona o mundo que tão bem o acolheu, um trabalho frutífero, um círculo íntimo que o festeja. Porque a verdade não saberia ficar encerrada dentro de um livro, ela está na escolha de uma vida, como Sócrates antigamente tinha tão bem sabido. Mas logo isso não será mais suficiente: ele deve aceitar a perseguição, e a ameaça de morte, fugir da França, Genebra, Motiers, ter escrito o que ele pensava. Enfim, ele se identifica com a sua mensagem; desafiando toda vergonha, será preciso que ele liberte suas totais confissões, seus devaneios do caminhante solitário para retomar até o fim a questão: Quem sou eu?". In. BURGELIN, Pierre. *La philosophie de l'existence de JJ Rousseau*, p. 18.

sequer poderiam ser previstos, pode ser problemático. Goldschmidt, por isso, não crê ser possível dizer que o *2o Discurso*, por exemplo, possa servir a dois objetivos e a dois propósitos distintos: falar da origem da decrepitude humana, tendo como ponto de partida o homem de natureza amparado pela doutrina da bondade natural, e a escrita de si. Se isso ocorre, de acordo com o intérprete, "por razões psiquiátricas ou poéticas, adotamos uma tal interpretação, nos impedimos de ver no *2o Discurso* o *espetáculo de um pensamento armado*, uma *obra fortificada com baterias dispostas de todos os lados*, em suma, ao afirmar seu caráter científico⁶²". Ao nosso ver, isso tem relevância porque, no referido texto, temos a discussão orientada por um homem cuja caracterização ocorre, se podemos dizer assim, como construto hipotético-metodológico concebido como grau zero do ser humano, antes das modificações processadas pela historicidade, para provar, esclarecer, o estado de coisas do tempo presente histórico. Prova disso é a alusão feita a uma nota do *2o Discurso* na qual Rousseau, de acordo com Goldschmidt, dá provas que dão abrigo à cronologia, como fator importante contra o psicologismo. O filósofo de Genebra assim se pronunciou:

Quanto aos homens semelhantes a mim, cujas paixões destruíram para sempre a simplicidade original, que não mais podem alimentar-se de ervas e de frutos, nem viver sem leis e sem chefes (grifo nosso), aqueles que foram honrados, pelo primeiro pai, com lições sobrenaturais, aqueles que hão de ver na intenção de dar inicialmente às ações humanas uma moralidade que elas não tivessem adquirido ao fim de muito tempo, a razão de um preceito indiferente em si e inexplicável em qualquer outro sistema; aqueles, em uma palavra, que se convenceram de que a voz divina chamou todo o gênero humano às luzes e à felicidade das celestes inteligências; todos esses, pelo exercício das virtudes que se obrigam a praticar ao aprender a conhecê-las, esforçar-se-ão por merecer o prêmio eterno que devem esperar; respeitarão os laços sagrados das sociedades de que são membros; amarão seus semelhantes e se servirão com toda a sua força; obedecerão escrupulosamente às leis e aos homens que são seus autores e seus ministros; honrarão sobretudo os bons e sábios príncipes que souberam prevenir, sanar ou paliar essa infinidade de abusos e de males sempre prontos a nos oprimir⁶³ (...).

Dessa forma, se Rousseau é aquele que escreve as *Confissões* e o *2o Discurso*, ele assim o faz como homem histórico, de modo confesso. Por outro lado, o homem de natureza, no quadro em que é apresentado, só pode ser pronunciado antes da história, para ser observado acolhendo a história e as modificações dela decorrentes. Dito isso, não existe possibilidade teórica, nem documental, nesse momento, que nos autorizaria perceber, legitimamente, as reduções de ordem psicológicas ou existenciais em sua obra, ainda que existam momentos nos quais o autor nos faça parecer que elas de fato ocorram.

⁶² GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique: principes du système de Rousseau*, p. 124.

⁶³ ROUSSEAU, JJ. *Discurso sobre a origem e fundamento da desigualdade entre os homens*, p. 137.

Se essa afirmação é feita aqui no *2o Discurso*, o autor das *Confissões* e dos demais textos biográficos não deixaria, também, de ser alguém inserido na história, de acordo com ela modificado. O Rousseau, autor, podemos dizer, teve, pelos seus escritos, por sua obra, um segundo nascimento, cuja concepção se deu durante seus anos de estudos, de acumulação, de modificação, nos quais a história aconteceu, durante os quais foi agente e paciente da história humana. O nascimento pessoal de Jean-Jacques, por outro lado, teve outra determinação, cuja vida foi concebida de outra forma, legitimada publicamente pelas garantias dadas nos procedimentos de registro civil. Por mais que num dado momento pessoa e autor sejam o mesmo ser vivo, a obra faça parte das ações de alguém vivo, não por isso a obra seria espelho da vida daquele que escreve, pois ganha autonomia, distanciamento e passa a ser julgada independentemente dos desejos pessoais desse escritor. Falaremos disso depois mas, por ora, diferentemente do sujeito inocente com o qual são orientadas as especulações de natureza teórica, o filósofo Rousseau quando pensa, quando produz trabalhos científicos, quando herboriza, faz ciência e uma ciência inserida num tempo, capaz de dialogar com muitos outros autores, de acordo com os quais forjou ideias e pensou o algo inserido no tempo em que certas questões específicas estavam sendo colocadas.

Temos uma sensação, a partir da leitura das considerações de Goldschmidt acerca do pensamento de Rousseau, que o projeto científico desse filósofo recusa qualquer associação determinativa com a autobiografia, ainda que reconheça a inexistência de um conflito entre os gêneros textuais e as épocas de produção relativas. Dessa forma, a problemática acontece porque deve-se compreender que a atitude de quem pesquisa Rousseau e lê estes textos não pode ser a mesma, pois estamos a observar formas de expressão, formas de pensamento e temáticas distintas, aspectos que seriam mais do que suficientes para recusar qualquer leitura psicológica. O que se espera de um Rousseau preocupado consigo mesmo e com o universo das conspirações, injustas ou não, não pode ser o mesmo que a preocupação de ordem social gerada a partir de um concurso literário sabido ao acaso.

1.4: Dificuldades interpretativas do pensamento como unidade

Constatado esse desconforto interpretativo, causado por dois representantes de "linhas" bem distintas, pode-se imaginar, em decorrência ou não dessa divisão por linhas, uma enorme diversidade de literatura crítica dedicada a Rousseau, capaz de encontrar ângulos inimagináveis sob aspectos às vezes banais. Essa diversidade, por um lado, pode ser boa porque haveria o reconhecimento da fonte inesgotável de questões, as quais um autor com o

status de clássico pode suscitar. No entanto, por outro lado, a diferenciação ampla das leituras pode indicar mais problemas no reconhecimento de elementos essenciais, do que se pode imaginar. Meltzer nos ajuda a elencar alguns dos principais elementos dentre os quais contribuiriam para tornar a leitura de Rousseau tão ampla e tão difícil de ser assimilada e traduzida: um deles seria a sua grande influência histórica, social e filosófica; em segundo lugar, o intérprete reconhece que a própria biografia de Rousseau seria um desses fatores, pois o autor parece nos implorar, em certos momentos, pelos reducionismos. Ou seja, é como se "a estranheza de sua vida e de sua personalidade constituíssem isso que permitiu descobrir a estranha verdade da natureza humana". Mas, não por isso, pensa o referido intérprete, seria justo "uma vez compreendido e julgado o mérito próprio de seu pensamento, afastarmos-nos dele psicologizando-o"⁶⁴. Em terceiro lugar, reconhecendo a unidade, o todo e a suposta "sistematicidade" que movimenta o pensamento de Rousseau, salienta a dificuldade disso ser reconhecido pela recepção interpretativa, em função da forma não-sistemática⁶⁵ a partir da qual são dispostas as principais premissas de seu ideário. Segundo o comentador, seus livros seriam escritos de tal forma, numa profusão enorme de gêneros e tipos textuais distintos, os quais levaria ao mais desatento dos leitores não perceber que o começo de um texto poderia ser término de um outro, "destilando um sistema sob uma forma difusa e disjuntiva". Poderia ser formulado, seguindo as palavras do comentarista em questão, o que se segue: "o pensamento de Rousseau é excepcionalmente sistemático, mas seus escritos são excepcionalmente não sistemáticos. Essa distorção radical entre o pensamento de Rousseau e a apresentação que ele dá disso constitui a principal fonte de todos os erros de interpretação"⁶⁶. Ao lado desse aspecto, ocorre um outro dado: seu estilo não sistemático casa-se com o fato dele ser um escritor submetido ao acaso, "se exprimindo somente em porções fortuitas e exteriormente motivadas".

Embora, segundo o próprio Rousseau, em diversas vezes, tenha dito que seu pensamento como um todo foi pensado num ato de intuição, isso não significa que ele tenha

⁶⁴ MELZER, Arthur M. Rousseau: La Bonté naturelle de L'Homme, p. 16.

⁶⁵ "O que ainda mais criou obstáculo à inteligência dos escritos de Rousseau é seu caráter intrínseco: eles parecem às vezes não-sistemáticos e contraditórios. É difícil de negar que o estilo de Rousseau seja não-sistemático. Persuadido de que se falamos ao coração dos homens, seu espírito o seguirá, ele é mais inclinado a pintar do que a argumentar. Suas obras são tanto romances, quanto tratados. Ele se abstém de analisar e de dissecar suas ideias, precisamente porque seu objetivo é de os fazer viver. Mas seu estilo, contribuindo totalmente sem qualquer dúvida com o seu charme, deixa frequentemente ao leitor a difícil tarefa de compreender por si mesmo sua argumentação". Id. Ibid. p. 17.

⁶⁶ MELZER, Arthur M. Rousseau: La Bonté naturelle de L'Homme, p. 24.

sido disposto de forma unitária, já que ele podia perfeitamente recortar uma ideia de um texto e recolocá-lo num outro, simplesmente para dar conta de uma questão em particular que o ocupava em dado momento. A tese central do *1o Discurso*, por exemplo, segundo a qual as artes e ciências seriam atividades humanas corruptoras, não permite ser plenamente compreendida se não visualizamos o quadro de decrepitude moral e social que Rousseau pinta anos depois no *2o Discurso*⁶⁷ e no *Contrato Social*⁶⁸. No entanto, esses textos só puderam nascer, de alguma forma, por conta da iluminação que ocorrera anos antes, embora não acreditemos que ele tenha sido incapaz de fazer modificações no raciocínio, a partir dos princípios básicos os quais ele professou. Isso nos dá a sensação de que Rousseau apanhava suas principais ideias e premissas e "salpicava" de modo nada sistemático em diversos de seus escritos, dando a impressão, amplamente admitida por alguns, de que o filósofo estava a se contradizer, como se o tipo de homem analisado no *2o Discurso* e o homem em desenvolvimento no *Emílio* não tivessem nada que ver um com o outro. Acredita-se, a partir de então, que a "distorção" entre forma de expressão, a escritura, e o pensamento contido nos escritos, tenha gerado mais problemas do que soluções à sua recepção, aos seus críticos, aos seus leitores, promovendo um festival de juízos os mais diversos. Prova disso *pode* (grifo nosso) ser indicada porque Rousseau, nos momentos mais cruciais de sua trajetória intelectual, - para isso não tivemos de esperar 250 anos de história interpretativa dos pensamento rousseauísta - teve de justificar, de modo muito mais claro do que o normal, como se comportava coerentemente em relação às suas ideias. Ao arcebispo de Paris disse que escreveu

sobre diversos assuntos, mas sempre segundo os mesmos princípios: sempre a mesma moral, a mesma crença, as mesmas máximas, e, se quiser, as mesmas opiniões. Juízos contraditórios, no entanto, foram feitos sobre meus livros, ou, antes,

⁶⁷ Há quem saliente ainda mais o elo de ligação entre os textos e confirme, de fato, os elementos dessa unidade: "É o *Contrato Social* que estabelece a ligação do estado primeiro do homem e as condições de legitimidade de uma sociedade civil. O *Contrato Social* é a verdadeira sequência do *Discurso sobre a desigualdade*, no qual ele aperfeiçoa uma dialética no sentido de uma reforma da ordem civilizada. Ademais, o *Contrato* se articula literalmente, e não apenas logicamente, a partir do *Discurso*, porque esta nova obra é anunciada no *Discurso* mesmo, no lugar onde há a questão do nascimento das primeiras sociedades. Elas devem nascer, de acordo com o *Discurso*, de um pacto que coloque fim ao estado de natureza. BÉNICHOU, Paul. *Réflexions sur l'idée de nature chez Rousseau*. p. 131. In. *Pensée de Rousseau*. Editions du Seuil, Paris, 1984.

⁶⁸ "Esta distorção entre pensamento e escritura não somente ocultou o sistema aos olhares, ela ainda fez aparecer suas obras como positivamente difusas e contraditórias. Isso porque ele tornou seus escritos excessivamente interdependentes. Pelo fato que eles são compostos de fragmentos descontínuos de um sistema único, ligados uns aos outros- tanto mais quanto seus elos são não-sistemáticos - associados não mais de livro a livro, mas se podemos dizer assim, de frase a frase ou de ideia a ideia, uma premissa aqui se ligando a uma premissa acolá". Rousseau: *La Bonté naturelle de L'Homme*, p. 27.

sobre o autor de meus livros, porque fui julgado pelos assuntos de que tratei muito mais do que por meus sentimentos.⁶⁹

O que se manifesta com uma certa clareza, pelo menos segundo a tradição interpretativa a partir da qual nos valem para realizar o presente estudo, parece ser, tirante, é claro, os acima mencionados erros de compreensão, que Rousseau organiza seu pensamento num todo coerente. No entanto, essa coerência, ao nosso ver, não é um problema de menor monta, e, por isso, não deve ser negligenciado minimamente. Nossa preocupação face a esse tema não pode ser deixada de lado aqui, porque dependendo da concepção desse todo unificado, incluímos ou excluimos grupos e gêneros textuais distintos, o que contribuiria como justificativa para determinada interpretação. Quanto a esse problema, no entanto, cultivamos, imediatamente, uma grande sentimento de dúvida: afinal, como a unidade foi montada? Ela seria expressão de todo tipo de pensamento, ou estaria associada, exclusivamente, a determinados debates criticamente elaborados, condicionados por um tipo de preocupação de natureza científica?

A julgar pela metodologia empregada por Burgelin, por exemplo, as provas encontradas nos textos autobiográficos teriam a mesma validade do que aquelas previstas em textos anteriores e a organização do pensamento estaria orientada de tal modo que a obra inteira seria qual um bloco, por se aventurar a ser a expressão das manifestações e das experiências, até as mais banais, de Jean-Jacques. Quer dizer, aceitar que Rousseau seja um filósofo que organiza e unifica seu pensamento não significaria somente crer nas palavras do autor, imaginando que ele se conhecia muito bem a ponto de se converter na principal fonte de compreensão de sua obra. No nosso caso, portanto, ao recebermos essa obra diversa, multitemática, variada em termos de gêneros e tipos de escrita, pensar na concepção de unidade significa sustentar uma tese que orienta parte da produção intelectual de Rousseau, nos apoiando na ideia de uma “subjetividade metafísica”, do *cogito* da *Profissão de Fé* por exemplo, a qual não pode ser associada ao tipo de subjetividade dos textos autobiográficos. Nesses termos, quando fazemos isso, marcamos uma posição que nos coloca frente a frente, em primeiro lugar, com o próprio Rousseau, e em segundo lugar com determinadas tradições interpretativas. Isso significa que a continuidade⁷⁰ e a unidade da obra, compreendidas por

⁶⁹ ROUSSEAU, JJ. *Carta a Christophe de Beaumont*, p. 40.

⁷⁰ Outras leituras propõem outra forma de tratar o sistema, a continuidade e os elementos constituintes do sistema: "Este livro pretende responder à interrogação acerca do enlace, do ponto de vista da liberdade, entre os escritos filosoficamente mais representativos e os escritos autobiográficos. A colocação do problema pode ser formulada da seguinte maneira: se é verdade que existe uma continuidade entre o Emílio e o Contrato Social, cujo nexó é o desdobramento da liberdade do homem sem alijar-se da natureza, e se um exemplo de homem que possui essa liberdade é o próprio Rousseau, teremos de ver se as manifestações que ele conta em seus escritos

nós, devem ser precisadas, porque concebemos um sentido para esse ordenamento. Com isso, procuramos fugir das "tentações", autorizadas pelo próprio Rousseau, em certa medida, de conciliar vida e personalidade como fonte de significado para uma teoria antropológica de caráter eminentemente teórica⁷¹.

Para maior compreensão dos detalhes de seu pensamento, Arthur Melzer lembrou-nos dos cuidados que Rousseau tinha para diferenciar sua expressão filosófica, do espírito de sistema de períodos anteriores, esses ancorados na audaciosa capacidade de generalização e de construir abstrações, universalizações, sem o cuidado de adequar a observação empírica e os fatos experimentados, com a expressão ideal desses fatos. Esse espírito de observação tinha a preocupação de não se confundir, segundo o intérprete, com o espírito sistemático, de uma razão hipertrofiada. Como remédio, a precaução, a cautela, certa dose de ceticismo e parcimônia intelectual. O pensamento de Rousseau

remete tão logo a seu primeiro princípio - a bondade natural - graça a todo um conjunto de argumentos diferentes nos quais cada um coloca em jogo ao mesmo tempo raciocínio e observação. E, ainda assim, as conclusões que ele tira de seu princípio, longe de repousar sobre esta questão de dedução, são elas mesmas testadas empiricamente⁷².

Essa preocupação faz com que Rousseau disponha uma filosofia disposta de forma disperso, sobre questões sociais, como uma teoria social, como uma teoria da humanidade, contrariando, por seu turno, os sistemas metafísicos grandiosos que tentam englobar o mundo e a natureza como um todo e a totalidade dos seres. Ao nosso ver, seu pensamento é reticente em relação aos sistematizadores, não deixa de ser produto de uma filosofia autêntica, "pois não pode jamais cessar de se perguntar como o todo tem conjunto, não pode jamais renunciar a essa busca e a esse questionamento⁷³". Tem ele um objetivo,

autobiográficos - são um reflexo da conduta que deve ter um homem segundo a concepção de liberdade que aparece no Emílio e no Contrato. Dito de outro modo, se os escritos autobiográficos são uma continuação do projeto antropológico rousseauiano, é preciso averiguar se a concepção de liberdade que pulsa no fundo do relato autobiográfico é a mesma que Rousseau expressa em seus escritos filosóficos. Depois da análise das obras mais representativas - tanto filosóficas quanto autobiográficas - a resposta à questão colocada a respeito da permanência do sentido do conceito de liberdade nesses grupos de obra é negativa". SIERRA Y ARIZMENDIARRIETA, Beatriz. *Dos formas de libertad en Rousseau*, p. 21.

⁷¹ Sobre o projeto científico de Rousseau, Kuntz se pronuncia assim: " Restabelecer a verdade, mostrando a distância entre o estado presente e o estado natural, é o primeiro passo para a redescoberta, já não da essência humana, mas de como foi possível que o homem chegasse ao desconhecimento de si mesmo, construindo no interior do seu espírito um véu entre a aparência e realidade. A história da desigualdade é, portanto, a história da alienação, da divisão do homem real e aparente. Se toda a ciência supõe, no seu ponto de partida, a distinção entre aparência e realidade, estamos, portanto, assistindo à gênese de um projeto científico". In. KUNTZ, Rolf. *Fundamentos da teoria política de Rousseau*, p. 80.

⁷² MELZER, Arthur M. Rousseau: La Bonté naturelle de L'Homme, p.31.

⁷³ MELZER, Arthur M. Rousseau: La Bonté naturelle de L'Homme. p. 29.

veremos mais adiante, que seria dar conta, dentre outras coisas, dos problemas de ordem moral que orientam a vida do ser humano⁷⁴.

Com base no que foi exposto até o momento, atualmente, nas leituras mais recentes feita sobre o pensamento de Rousseau, não parecem ser mais aceitas as teses irracionistas inspiradas pelas polêmicas geradas no *Io Discurso*. Por mais que sua intenção, naquele contexto, fosse dar relevo a um projeto de apologia à *razão prática* humana, contrariando a noção de progresso levado à cabo pela ciência, *glorificado pela ideologia do período*, não seria correto dizer que Rousseau se divorciou absolutamente da produção científica de seu tempo. Esse filósofo teria se relacionado com a cultura científica contemporânea de tal maneira que, com ela, conduziu procedimentos metodológicos, experimentos, observação, a ponto de poder fomentar, em relação às suas preocupações intelectuais, conceitos por meio dos quais desenvolveria todo seu pensamento, inclusive os de temática política.

Nesses termos, Rousseau, posicionado diferentemente no contexto cultural de seu tempo, pensava a moral, mas o fazia se valendo de um instrumental epistêmico a partir do qual, atualmente, podem ser revistas as leituras românticas, segundo as quais o filósofo divorciava a cultura científica da literária e rejeitava a natureza como objeto de conhecimento, em nome da natureza como objeto dos sentimentos. Rousseau

a seu aluno Claude Varenne de Béost, ele não ensina de maneira livresca mas levando-o a experimentar. Ele o aconselhará igualmente a constituição de seu próprio laboratório. Da mesma maneira em sua atividade de herborização: a confecção de herbários não é um simples divertimento estético. Ela é ordenada, ainda que ele diga algumas vezes, por uma problemática experimental e cognitiva. Essa concepção do lugar da prática no aprendizagem das ciências é ademais consciente e teorizada: ela ordena a pedagogia de *Emílio*⁷⁵.

A partir de então, o que se tem contemporaneamente, com alguns estudos sobre Rousseau, é um novo olhar para a relação estabelecida do filósofo de seu tempo, no sentido de, a partir desse diálogo, poder estabelecer os elos, as influências e as fontes de informação as quais o ajudaram a forjar, a fabricar⁷⁶ boa parte de seus conceitos. Nessa perspectiva, ficam superadas as leituras simplificadoras do romantismo e do irracionismo de Rousseau,

⁷⁴ "O sistema que Rousseau afirma possuir não deve ser confundido com o sistema de tipo racionalista, cartesiano, dedutivo segundo o qual ele só tem desconfiança e desdém. Rousseau não parte de um primeiro princípio dado de uma evidência racional intrínseca, para construir a partir daí; (...)Ele não fica certamente sem relação com as questões que transbordam a esfera humana, ele não lhes é certamente indiferente, mas na medida do possível, ele se esforça por ser metafisicamente neutro. O sistema de Rousseau é uma teoria da humanidade, uma filosofia moral e política. In. *Rousseau: La Bonté naturelle de L'Homme*, p.31

⁷⁵ BERNARDI, Bruno; BENSUADE, Vincent. *Rousseau et les sciences*, p. 8.

⁷⁶ Cf. BERNARDI, Bruno. *Rousseau: La fabrique des concepts*. Paris: Honré Champion Éditeur, 2006.

reforçados, em certa medida, por seu viés racionalista e sobretudo, pela ideia segundo a qual o genebrino era um homem de ciência⁷⁷. Isso só nos dá mais razão para, desde então, depois do que foi mostrado mais acima, recapitular e organizar alguns aspectos de nossos objetivos, feita a análise de parte da literatura: a) o reconhecimento do pensamento de Rousseau organizar-se como unidade temática e conceitual, demonstrada já, em grande parte, pelas próprias palavras do filósofo, mas também amparada pela literatura crítica; b) o entendimento de que essa unidade é montada a partir de um estatuto de cientificidade; c) uma vez admitida a unificação como forma de expressão do pensamento teórico, de acordo com este critério utilizado, os textos autobiográficos dele não fariam parte; d) com isso, de nossa parte, ficam rejeitadas leituras psicologizantes relativas ao pensamento de Rousseau; e) por conseguinte, mais adiante, um ou mais elementos de parte da produção intelectual do filósofo, nos textos teóricos, serão privilegiados para garantir a ideia de unidade e de ordenamento conceitual, servindo para sustentar a ideia de uma fundamentação implícita nos principais temas abordados por Rousseau. De acordo com isso, seu pensamento ganha ainda mais consistência porque os textos filosóficos seriam amparados por fundamentos, vamos explorar isto mais adiante, os quais merecem ser trazidos à baila para dar maior clareza aos temas morais, políticos, antropológicos e educacionais.

1.5: A autobiografia e a subjetividade na unidade de pensamento

Dito isso, por outro lado, vale ressaltar que se o sistema, segundo nossa proposta, foi posicionado para dar conta de questões de ordem conceitual, não devemos deixar de trazer à tona alguns aspectos da discussão em torno da autobiografia. Isso é necessário para dar ainda maior justificativa ao argumento de base que orienta nosso estudo e, ainda, apresentar as razões do recorte realizado por nós. Afinal se há unidade de pensamento, isso não significa um conflito, para retomar Goldschmidt, entre fases da produção intelectual de Rousseau, mas o reconhecimento de que esta produção tem uma validade, a escrita de si, específica que deve

⁷⁷ "O sistema filosófico original que reivindica Rousseau não é uma simples projeção de sua autobiografia, embora esta o sustente pelos testemunhos irrecusáveis do sentimento interior. O autor quanto a isso indica de modo sucinto a intenção principal, a composição e a ordem: "Que o homem é bom naturalmente e que é por suas instituições que os homens tornam-se maus. Esse sistema é bem levemente disperso nos meus três escritos principais, a saber: o primeiro discurso, aquele sobre a desigualdade e o tratado da educação, os quais são inseparáveis e formam juntamente um grande todo" (I, Segunda Carta a Malesherbes). É então confirmado, seria apenas pelos títulos e a matéria dos dois primeiros Discursos, que a pesquisa sobre o destino das ciências e das artes na história da gênese das desigualdade não é um tema entre outros, mas o problema que estrutura todo o sistema rousseauísta, que marca violentamente sua diferença, não somente em relação aos seus colegas da Enciclopédia, mas em relação ao museu imaginário das filosofias". DENEYS-TUNNEY, Anne. *Un autre Jean-Jacques Rousseau: le paradoxe de la technique*, p. 17.

ser diferenciada das pretensões à verdade dos textos teóricos. Dizer como a autobiografia se posiciona e o que ela pressupõe ou significa, portanto, reforça aquilo que a autobiografia não pode ser⁷⁸. Ao lado disso, a subjetividade, que parece ser objeto de investigação por parte do autor-personagem, não pode ser confundida com a subjetividade do homem de natureza, com a subjetividade do Emílio, nem com o sujeito do *cogito* da *Profissão de Fé*.

Nesse sentido, em aspectos bem gerais - mesmo porque nosso objetivo não é fazer análise da autobiografia em Rousseau -, como este gênero literário funciona? O que ele pretende? Como ele pode nos ajudar a compreender outras produções textuais do autor? O estatuto de verdade que ele sustenta pode ser o mesmo dos textos científicos? Qual é o tema do discurso autobiográfico? Será que os fatos narrados são confiáveis? Um dos principais estudiosos desse gênero, e dedicado estudioso das *Confissões* de Rousseau, Lejeune entende que para haver autobiografia, ou "literatura íntima", um aspecto deve ser destacado, não sem levantar problemas de classificação e de conformidades alternativas: a identidade entre o nome que encontramos na capa do livro, o narrador e a personagem⁷⁹. Essa identidade, por sua vez, é marcada pelo emprego da primeira pessoa. A julgarmos a partir desses critérios, *As Confissões* de Rousseau é exemplo claro e distinto do gênero em questão. Mas os problemas da autobiografia começam com o nome próprio, porque

nos textos impressos, a enunciação fica inteiramente a cargo de uma pessoa que costuma colocar seu nome na capa do livro e na folha do rosto, acima ou abaixo do título. É nesse nome que se resume toda a existência do que chamamos de autor: única marca no texto de uma realidade extratextual indubitável, remetendo a uma pessoa real, que solicita a forma, que lhe seja, em última instância, atribuída a responsabilidade da enunciação de todo o texto escrito⁸⁰.

⁷⁸ Não acreditamos haver, em algumas interpretações dedicadas aos textos filosóficos e assuntos de caráter teórico, consenso, nem falta de ambiguidades no tratamento dado aos grupos textuais e à relação entre autobiografia e estudos científicos. Vejamos: "Trata-se para nós de compreender, procurar explicitar, em toda sua amplitude, as implicações da afirmação de Rousseau do caráter antropológico de certos escritos. No nosso esforço para alcançar esse aspecto de seu pensamento, nós consideramos suas teses antropológicas fora de sua vida pessoal. Os grandes rousseauístas, certamente, sublinharam a implicação entre a vida e a obra em Rousseau. Uma tal implicação não pode ser ignorada se queremos compreender Rousseau. Nós não hesitamos em segui-los nas suas sugestões, quando os textos não nos permitem considerar uma tese rousseauísta como a conclusão de uma argumentação que se impõe. É assim, por exemplo, que sem o recurso da experiência vivida, não saberíamos compreender a verdade do princípio da bondade natural aos olhos de Rousseau. Mas não nos parece ilegítimo operar esse divórcio de ideias e da pessoa de Rousseau na medida em que ele se reconhece filósofo - não à maneira dos filósofos que se vê, precisa ele - no qual vemos em seu pensamento antropológico um discurso sistemático sobre o homem, ou seja, um discurso filosófico que pretende à verdade. NGUYEN, Vinh De. *Le problème de l'homme chez Jean-Jacques Rousseau*, p. XXII - XXIII.

⁷⁹ No entanto, segundo o crítico, algum cuidado é exigido para que não nos esqueçamos de outras possibilidades nas quais o gênero pode aparecer, manifesta por exceções da configuração desta tríade fundamental que classificaria este tipo de narrativa de existência de narrativas em que exista a disjunção entre o narrador e a personagem principal. Pode existir perfeitamente narrativa em primeira pessoa em que o narrador não é a personagem principal e pode haver, ainda, narrativa em terceira pessoa cuja personagem é o autor, mas o narrador é ficcional.

⁸⁰ LEJEUNE, Philippe. *O pacto autobiográfico*, p. 26.

Esse autor, então, não tem sua existência colocada sob suspeição porque a função do nome se sustenta por uma convenção, por uma determinação social tão forte, de alguém que nasceu e teve seu registro civil assegurado num cartório A ou B, que o leitor nunca vai procurar saber se o autor de fato existiu ou não, ou quem é a pessoa por trás do nome. Essa função do nome, aqui, parece forjar a garantia a partir da qual a narrativa íntima daquele que escreveu seja acreditada como pertencente a alguém cuja existência esteja devidamente assegurada e aceita por parte de quem lê. Por um outro lado, o autor, já dissemos isso mais acima, não é uma pessoa qualquer, mas uma pessoa que publica e escreve e que, talvez, só seja autor porque faz aquilo que é razão necessária da pessoa para ser autor, ou seja, escrever e publicar. A garantia da existência do autor, portanto, é dada pela obra que ele produz. Nisso vemos se efetivar, na experiência do leitor, a realidade do autor como pessoa (a crença de sua existência que condiciona a origem do texto), mas uma pessoa de discurso, uma pessoa pensada pelo texto e pelo fora do texto que traz consigo. O leitor que não conhece o autor de carne e osso só pode conhecê-lo a partir do que ele produz. Nesses termos, o veículo por meio do qual o autor é conhecido ao leitor é a obra que, ao nosso ver, pode ter duas funções: em primeiro lugar, a de dar a origem ao autor como produto do trabalho de alguém. Paraphrasing Aristóteles, quando alguém só pode ser virtuoso praticando atos virtuosos, da mesma forma, alguém só se torna autor se for mestre de obras e a obra lhe for, por isso, constituinte, como uma determinação de caráter “ontológico”, um atributo qualificador; e em segundo lugar, a de ser veículo do discurso do autor sobre si mesmo. De acordo com isso, o autor é o nome da pessoa que serve de "denominador comum" entre as várias obras publicadas. Mas se, por exemplo, a autobiografia fosse a primeira obra? Segundo Lejeune, seu autor é

consequentemente um desconhecido, mesmo se o que conta é a sua própria história: falta-lhe, aos olhos do leitor, esse signo de realidade que é a produção anterior de outros textos (não autobiográficos), indispensável ao que chamaremos de "espaço autobiográfico". O autor, é pois, um nome de pessoa, idêntico, que assume uma série de textos publicados diferentes. Ele extrai sua realidade da lista de suas primeiras obras, frequentemente presente no próprio livro⁸¹.

Esse espaço autobiográfico, referido então, sobra em Rousseau, graças ao qual podemos, inclusive, diferenciarmos as obras, marcado pelo momento da criação autobiográfica. Desse modo, nesse tipo de narrativa temos, por parte de quem escreve, uma necessidade rigorosa de dar garantias, de certificar os leitores de que a assinatura do texto

⁸¹ LEJEUNE, Philippe. O Pacto autobiográfico, p. 27.

confirma a identidade. Com isso, parece-nos sempre estranho um anonimato em textos deste gênero, afinal quem os escreve quer sempre se mostrar, porque tem sempre algo de si a desvelar, o qual deve ser, antes de mais nada, a razão última para a existência da narrativa. Não é banal essa forte insistência no nome, na identidade, na exatidão entre as vozes do discurso, uma vez que subjacente a um texto íntimo há sempre um apelo ao indivíduo, ao EU, segundo o qual uma promessa, um acordo, um combinado sempre é estabelecido. Firmado o pacto, o leitor passa a abster-se dos questionamentos de natureza identitária e confiar, com determinado grau de certeza, na autenticidade da escritura. O leitor, por sua vez, faz um outro tipo de busca: se o que se diz se assemelha, de fato, com o autor, se existem erros e se, de algum modo, o combinado foi descumprido. Essa identidade acontece, entre nome do autor, narrador e personagem quando: de modo implícito, no momento em que o pacto é assumido, o autor-narrador escreve algum título que não deixam dúvidas quanto ao fato de quem seja a primeira pessoa da narrativa, a pessoa do autor; em segundo lugar, quando o narrador deixa claro, no início do texto, prefácio, introdução, capítulos iniciais, os compromissos que denotem o comportamento do autor, assegurando, mais uma vez, ao leitor de que o *eu* que escreve seja o mesmo nome contido na capa do livro; ou ainda, por fim, de modo explícito, quando o narrador como personagem assume, ao longo do escrito, o compromisso de ser a mesma pessoa que imprime o nome da capa do livro da narrativa. Vejamos exemplo desta forma com Rousseau:

Dou começo a uma empresa que não há exemplos, e cuja execução não terá imitadores. Quero mostrar aos meus semelhantes um homem em toda a verdade da natureza; e serei eu esse homem. Eu só. Sinto meu coração e conheço os homens. Não sou feito como nenhum dos que eu já vi; e ousa crer que não sou feito como nenhum dos que existem. Se não sou melhor, sou, pelo menos, diferente. E só depois de me haver lido é que poderá alguém julgar se a natureza fez bem ou mal em quebrar a fôrma em que me moldou. Soe quando quiser a trombeta do juízo final: virei, com este livro nas mãos, comparecer diante do soberano juiz. *Direi altivo: eis o que fiz, o que pensei, o que fui. Disse o bem e o mal com a mesma franqueza. Nada calei de mau, nada acrescentei de bom; e se me aconteceu de usar algum ornato indiferente, não foi nunca para preencher um vácuo da minha falta de memória. Talvez tenha imaginado ser verdadeiro o que eu acreditava que o devesse ser, porém jamais o que eu soubesse ser falso* (grifo nosso). Mostrei-me tal qual era: desprezível e vil quando fui; bom, generoso, sublime, quando o fui; desnudei meu íntimo, tal como tu o próprio viste⁸².

A partir do trecho acima, essa promessa de honestidade, de transparência e de sinceridade, permite levar a um combinado, com o leitor, segundo o qual a história contada deve ser autêntica porque sai da pena do senhor do discurso, o mesmo senhor cujo nome permanece gravado na capa do livro, a pessoa sobre a qual se fala na narrativa. Por outro lado,

⁸² ROUSSEAU, JJ. Confissões, p. 29.

o autor envia-nos, os leitores, a um lugar, o "extratexto", a realidade sobre a qual se refere a narrativa. A necessidade desse "extratexto", fora do enunciado, pode nos conduzir à ideia de que aquilo que se diz não seja semelhante ao autor como pessoa. Nada nos obriga a achar que tudo o que foi dito seja a verdade sobre a pessoa, sobre a personagem, sobre o autor. Por sua vez, ao leitor ficam apenas as imagens, os recortes, as versões, os pontos de vistas, longe de serem garantias da "inocência" de quem quer que seja. Acreditamos, com isso, que o discurso autobiográfico mostra a autenticidade, porque se trata de uma escrita cujos conteúdos são as experiências privadas de Jean-Jacques, porque se trata de uma escrita feita por alguém cujo nome indica a posse do texto, correspondente à pessoa do espaço autobiográfico, à pessoa do registro civil. Essa autenticidade, por seu turno, avizinha-se da parcialidade, porque sustenta-se numa aparência, no testemunho de um alguém sobre parte dos acontecimentos, em grande medida, encenado por mais de uma personagem, mais de uma pessoa. O escrito aparece parcial, mas o conteúdo do discurso é relacional, é intersubjetivo, porque ilustra outras tantas personagens que não tiveram suas versões contempladas, nem comparadas, nem confrontadas, as quais poderiam servir de contraditório ao discurso íntimo e privado. Lejeune fala, em dado momento, de um determinado pacto referencial⁸³ que o autor assume quando procura escrever, quando o autor expõe informações de uma "realidade" extratextual. Ao nosso ver, esse pacto visa limitar e circunscrever o âmbito da realidade, ou âmbito da imagem do real pretendida e privilegiada na narrativa, com o intuito de valorizar ou ressaltar algo do interesse de quem escreve. A título de confissão, de justificativa ou de reconhecimento, o autor lembra-se para dar conta de algo que o "incomoda" no momento presente em que escreve, senão, se isso não fosse assim, o texto perderia a intencionalidade a partir da qual faz existir o sentido e as motivações dessa escrita. Isso nos levaria à ideia clara de que, em dado momento, só o autor da autobiografia poderia dizer o que disse, só poderia expressar os sentimentos seus. No entanto, não chega a isentar-se da noção de parcialidade, da relativização da verdade e da submissão às provas de verificação, requisitadas em grande medida pelos leitores.

⁸³ "Todos esses textos referenciais comportam então o que chamarei de pacto referencial, implícito ou explícito, no qual se incluem uma definição do campo do real visado e um enunciado das modalidades e do grau de semelhança aos quais o texto aspira. O pacto referencial, no caso da autobiografia, é em geral coextensivo ao pacto autobiográfico, sendo difícil dissociá-los, exatamente como ocorre com o sujeito da enunciação e o do enunciado na primeira pessoa. A fórmula deixa de ser "eu abaixo-assinado" e passaria a ser "juro dizer a verdade, somente a verdade, nada mais que a verdade". Todavia, raramente a forma do juramento é tão abrupta e total; uma prova suplementar de honestidade consiste em restringir a verdade ao possível (a verdade tal qual me parece, levando-se em conta os inevitáveis esquecimentos, erros, deformações involuntárias etc.) e em demarcar explicitamente o campo ao qual o juramento se aplica (a verdade sobre tal aspecto de minha vida, sem me comprometer sobre tal outro aspecto)". LEJEUNE, Philippe. *O Pacto autobiográfico*, p. 43.

De fato, quando o autor se propõe a pactuar com parte do extratexto, com o recorte da realidade que pretende descrever não deixa de atribuir um valor a esse referencial, mas esse referencial não pode ser simplesmente aceito sem outras atribuições de valor dadas por quem lê, pois tanto o autor pode mentir e ser a escrita autêntica, quanto a realidade confrontada por parte do leitor pode ser diversa daquela apresentada pelo autor-narrador-personagem. O recurso a esse referencial apresentado pelo autor, ao nosso ver, não afugenta a parcialidade e a relatividade da verdade, já que o tema da escrita nada mais é do que o *eu*, a vida e a experiência pessoal do autor. Rousseau, ao confessar, fala sobre si, fala de si, fala de um *eu* em particular, ou de outros em particular, partindo da ótica de um particular autorreferencial, cuja vida passa a ser exposta como objeto da memória, da avaliação, como se pedisse a aceitação e compreensão públicas. Ao mesmo tempo, paradoxalmente, quando se refere a si exclui qualquer avaliação alheia e estranha àquela que faz de si mesmo, como se pudesse ser sempre um *eu* encerrado em si mesmo, sem a fundamental alteridade de que carece qualquer um para ser quem é. Numa das cartas endereçadas a Malesherbes verificamos indicativos dessa parcialidade. Rousseau se pronunciou assim:

Eis uma objeção a resolver que me obriga a prolongar minha carta e que por conseguinte me força a terminá-la. Eu voltarei a ela, senhor, se meu tom familiar não vos desagrade, *porque na grossura de meu coração eu não saberia tomar um outro, eu me pintarei sem disfarce, e sem modéstia, eu me mostrarei a vós tal como eu me vejo [je me montrerai à vous tel que je me vois]*, tal como sou, porque passando a minha vida comigo eu devo me conhecer e eu vejo pela maneira com a qual aqueles pensam me conhecer, interpretam minhas ações, e minha conduta, que eles não conhecem nada disso. *Ninguém no mundo me conhece como eu apenas*. Vós julgarás disso quando tiver dito tudo. (...) A ser acusado ou não [*a charge et à decharge*] eu não temo de forma alguma ser visto tal como sou. Eu conheço meus grandes defeitos e eu sinto vivamente todos os meus vícios. Com tudo isso eu morreria cheio de esperança no deus supremo e bastante persuadido que de todos os homens que eu conheci em minha vida, nenhum foi melhor do que eu⁸⁴.

Ao nosso ver, tanto o conteúdo do texto narrado pela autor nesse gênero textual, quanto a subjetividade que escreve, que se lembra, são originários da interação e da relação com outras subjetividades. Rousseau, efetivamente, tem a experiência privada de sua memória e uma experiência que confirma plenamente essa noção de "minhadade"⁸⁵ da lembrança, ou seja, daquilo trazido pela memória ser expressão exclusiva de uma experiência vivida por aquele que lembra. Todavia, essa "minhadade" tem um conteúdo a partir do qual expressa as

⁸⁴ ROUSSEAU, JJ. *Lettre a M. Malesherbes 4 janvier 1762*, p. 79. In. *Lettres Philosophiques*, 1974.

⁸⁵ "A memória parece de fato ser radicalmente singular: minhas lembranças não são suas. Não se pode transferir as lembranças de um para a memória do outro. Enquanto minha, a memória é um modelo de *minhadade*, de possessão privada, para todas as experiências vivenciadas pelo sujeito. Em seguida, o vínculo original da consciência com o passado parece residir na memória". In. RICOEUR, 2007, p. 107.

imagens de inúmeras coisas, de pessoas com as quais se relacionou, as quais podem ser objeto de revisão e reinterpretação⁸⁶. A memória, por seu turno, é elemento fundamental na complexificação de qualquer subjetividade e pode ser essencial para a transformação do *eu*, isolado e abstrato num primeiro momento, para ser um *eu* cujos conteúdos, pelo menos, são dados pela objetividade externa, seja essa objetividade formada pelas coisas ou por tantos outros *eus* com os quais o sujeito pode se relacionar. Nesses termos, esse *eu* que se diz, que escreve, que pensa, coloca o outro e as relações estabelecidas como condição necessária para exprimir, inclusive, elementos da maior autenticidade. Não saberia, o próprio autor das *Confissões*, ser autêntico sem pressupor, quando quer dizer qualquer coisa, o outro sobre o qual ele se refere, ou contra o qual se dirige e acusa de falsidade as posições, os juízos proferidos em relação à sua pessoa, ou à sua obra.

Acreditamos, com isso, que a posição de Rousseau, nesses escritos, nos quais ele indica a fonte da verdade a partir de si mesmo, mostra-se um tanto ambígua. Em que sentido? Quando ele pretende ser o único capaz de se conhecer, ou quando é aquele que melhor se conhece. A partir de então, parece indicar a possibilidade, absurda em certa medida, de carregar somente consigo as fontes e as origens de todos seus pensamentos, sem qualquer referência exterior. Ele se comporta como se entendesse que a autorreferência é suficiente para esse conhecimento de si. Em outras palavras, Rousseau talvez estaria propondo um comportamento de um homem isolado, que vivesse de um instante, num momento pontual. Como bem salienta Goldschmidt “o homem selvagem resume nele toda a humanidade, porque ele é a unidade numérica, o inteiro absoluto, que tem relação somente com ele mesmo e com seu semelhante. Mas seu semelhante é ainda a humanidade inteira e, como ele, um universal abstrato⁸⁷”(…). Desse trecho decorre um problema por um detalhe muito simples: Rousseau, o autor e narrador dos escritos autobiográficos já há muito não é o homem de natureza e, portanto, não pode ser esse *self* pontual, mas o *self* relacional, historicamente e socialmente constituído, o qual seria capaz plenamente de se expressar por linguagem escrita e escrever livros. De um outro modo, a partir dessas palavras não parece desejar que fizessem parte das avaliações de sua pessoa as conquistas advindas com a sociedade, dentre elas a ideia da constituição de um *eu* relacional, com o qual pode refletir noções de preferência, de primazia, de bem, de mal, de moral, a partir de um de seus conceitos mais debatidos e conhecidos, o amor-próprio. A ambiguidade ainda permanece, de uma outra maneira, porque se evidencia

⁸⁶ Diz Ricoeur que, “memória das coisas e memória de mim se coincidem: aí encontro também a mim mesmo, lembro-me de mim, do que fiz, quando e onde fiz e da impressão que tive ao fazê-lo”. Id. *Ibid.*, p. 110.

⁸⁷ GOLDSCHMIDT, 1983, p. 378.

em sua fala a tentação de desejar e de querer se colocar numa situação de primazia, de privilégio e, em grande medida, de orgulho de si em relação aos seus detratores e aos seus desafetos. A julgar essa atitude, levando-se em consideração a análise feita no *2o Discurso* e no *Emílio*, por exemplo, sobre a condição do homem policiado, Rousseau se comporta como objeto de crítica de seu próprio pensamento teórico, porque expressa sentimentos negativos de origem relacional os quais seriam, seguramente, rejeitados no *dever-ser* da sociedade ideal reformada nos escritos contratuais.

Se, a partir de então, analisamos as transformações sucessivas porque passa a subjetividade do homem no estado de natureza, do isolamento à associação, percebemos o acolhimento das categorias sociais contribuintes para que o indivíduo se constitua como tal, mas condicionado por outros indivíduos que o tomam como objeto de sua compreensão, de sua comparação, de sua relação. Se consideramos a noção de relação e de comparação no desenvolvimento cognitivo do homem de natureza, vamos ver toda uma preparação cognitiva para apresentar a presença da intersubjetividade como fator constituinte das subjetividades individuais. Rousseau disse que

essa aplicação reiterada dos diversos seres sobre si mesmo e de uns aos outros levou, naturalmente a engendrar no espírito do homem percepções de certas relações. Essas relações que nós exprimimos pela palavra grande, forte, fraco, rápido, lento, medroso, ousado e tantas outras ideias parecidas, comparadas à necessidade, e quase sem se dar conta disso, produziram enfim nele algum tipo de reflexão, ou ainda, uma espécie de prudência maquinal que lhe indicou as precauções as mais necessárias à sua segurança. As novas luzes que resultaram desse desenvolvimento, aumentaram sua superioridade sobre os outros animais, dando a ele conhecimento dela⁸⁸.

De acordo com isso, os homens no estado de natureza, em dado momento, passam a ter condições de ser objeto de avaliação recíprocas, de comparação e de sentimentos os mais diversos, os quais não teriam qualquer existência sem que uma relação de *re-conhecimento* objetivo, a partir da qual pudessem perceber propriedades constantes tanto das coisas, quanto dos pares de uma relação humana. Do homem isolado que se bastava a si mesmo, passamos a ter o homem relativo, dependente, que só pode vir a ser no contexto da associação humana em curso historicamente. Nesse contexto,

cada um começa a olhar os outros e a querer ser ele próprio olhado e a estima pública teve um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloquente tornaram-se mais considerados e esse foi o primeiro passo em direção à desigualdade e em direção ao vício ao mesmo tempo; dessas primeiras preferências nasceram de um lado a vaidade e o desprezo, de outro

⁸⁸ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.3, p. 165.

a vergonha e a inveja e a fermentação causada por esses novos germes produziu enfim compostos funestos à felicidade e à inocência⁸⁹.

Essa compreensão que os homens têm de si mesmos pode engendrar, como foi denunciado por Rousseau inúmeras vezes, aspectos positivos e, na corrupção generalizada da sociedade histórica, aspectos negativos oriundos desse sentimento que se alimenta pelo desejo de estar numa condição de privilégio e de primazia pessoal. Por outro lado, essas palavras nos levam a crer que de uma subjetividade que percebia o mundo como um eterno presente, da qual não se tinha qualquer noção de previdência, uma outra subjetividade se expressa porque só pode pensar a partir de relações, de julgamentos, os quais acabam por condicionar toda uma interioridade que passa a depender, no mais das vezes, de uma coisa ou de um outro indivíduo do qual se diferencia e a partir do qual sua identidade é afirmada.

Seguindo esse raciocínio, de acordo com o que foi exposto até então, acreditamos ver nas palavras de Rousseau a autenticidade da escrita autobiográfica sendo requisitada, fazendo referência ao espaço autobiográfico, mas recusando-se à validade da avaliação alheia de sua própria vida. O autor comporta-se como se pudesse ser juiz de si mesmo, ao dizer ser aquele que melhor conhece a si mesmo. Poderia alguém, nesses termos, em sociedade, relacionando-se com os outros, ser um Eu isolado, autossuficiente? O que nos preocupa, numa fala como essa, é a forma a partir da qual o autor parece compreender, quando quer se justificar, a determinação da subjetividade, não do homem em geral, mas de si mesmo. Ao nosso ver, se ele quer se manifestar como inocente o faz de modo diverso daquela inocência atribuída ao homem no quadro do *2o Discurso*. Se isso ocorre, ficam comprometidas as transposições e as identificações entre a subjetividade do homem de natureza e a interioridade de Jean-Jacques. Por seu turno, se Rousseau pretende ser autêntico e resguardar suas boas intenções, sem o concurso do outro da relação, sem o auditório para o qual profere e tenciona suas confissões, não quer precisar das considerações alheias, como se pudesse ser, "imparcialmente", juiz de si mesmo.

Nessas palavras, visualizamos, a partir da análise em curso, um choque, não da autenticidade dos textos - afinal o nome de Rousseau aparece desde muito em várias produções - mas da coerência temática, textual, e dos objetivos entre os textos. Não conseguimos aceitar a unidade de pensamento quando as pretensões, os temas, as perguntas e os objetivos dos grupos textuais são tão diversos uns dos outros. Desse modo, a autobiografia não pode pretender expor a filosofia *tout court* de Rousseau porque não se vale das mesmas

⁸⁹ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.3, p. 169.

bases, nem das mesmas pretensões. A autobiografia não pode ser expressão da unificação do pensamento de Rousseau como um todo, nem pode ser continuidade desse todo, quando parte dele debruça-se sobre temas cujas bases são conceituais, cuja pretensão seria o do alcance da verdade e não o da autenticidade. A estranheza que causa a leitura desses trechos autobiográficos acontece porque acreditamos ser incompatível a defesa da continuidade da subjetividade do homem analisado nos textos filosóficos e do homem nos escritos autobiográficos. Se o ponto de partida do *2o Discurso* é o homem no estado de natureza usado para detectar os modos de acolhimento das conquistas sociais, teve o filósofo de despir esse homem, desde o começo de sua investigação, de qualquer categoria histórica e social para encontrar os motivos das desigualdades realmente significantes para o estado atual em que se encontra o gênero humano. O ponto de partida, então, se deu de um homem não histórico, abstrato, para encontrarmos o homem desenvolvido pela história e os artifícios de sua produção cultural, seja material, seja espiritual.

Todavia, o homem, ou o sujeito que escreve os textos autobiográficos e a subjetividade, tema desses escritos, só podem ser expressos em termos socialmente condicionados. Como podemos associar, portanto, a personagem conceitual do *2o Discurso* e do *Emílio* cuja subjetividade parece ser a ilustração da interioridade humana como gênero, com a subjetividade de um autor que se coloca na condição de narrador e personagem a expressar experiências pessoais?

Dito isso, acreditamos que não seria possível, a partir de nossa leitura do pensamento de Rousseau, haver unidade da obra do filósofo nos mesmos termos daqueles previstos pelas leituras psicologizantes e existencialistas, ao colocarem no mesmo plano obras de caráter objetivo, expressão, pretensão e categorias distintas. Nossa proposta de avaliação entende que a unidade pode ocorrer, mas no intuito de servir de formatação de um pensamento com pretensões teóricas e científicas. Desse modo, se as subjetividades em debate nos textos são diversas, respeitaremos para nossas intenções aquela interioridade que é objeto de investigação nos textos em que o HOMEM seja investigado para dar conta dos problemas de fundamentação dos temas sociais, morais, educacionais e políticos. Esse sujeito passa a ser, então, para nós, aquele tratado por Rousseau no marco da especulação teórica de seus textos filosóficos principais, a saber: *2o Discurso*, *Ensaio sobre Origem das línguas* e *Emílio*, em especial na *Profissão de Fé do Vigário da Sabóia*.

Em suma, um possível conflito entre as produções intelectuais de Rousseau, retomando aqui Goldschmidt, não existe, nem pode ser criado, porque estamos a tratar de textos com problemas e objetivos diversos escritos por um mesmo autor, embora esse mesmo

autor possa e deva se dar ao luxo de escrever sobre o que bem entende, reavaliando em outro momento, inclusive, os destinos de sua produção intelectual, promovendo novas fases, novas filiações teóricas, novas preferências. Todavia, o conflito pode chegar a existir e ser agravado, quando elementos conceituais e problemas teóricos entram em choque com os pressupostos e as pretensões da escrita pessoal, se essa escrita íntima e o espaço autobiográfico são tomados como determinantes do pensamento no nível "simbólico" da escrita filosófica. Vejamos, a partir de então, depois dessa rodada de estudos de caráter metodológico e propedêutico, segundo o qual adotamos um ponto de vista interpretativo do ideário de Rousseau, como a fundamentação de sua filosofia acontece quando lança mão de alguns pressupostos epistemológicos compatíveis com um tipo de subjetividade e de humanidade determinados.

Capítulo 2: O conhecimento imediato e o sujeito solitário sensível

2.1: Introdução

Desde o momento em que o primeiro produto da iluminação de Vincennes veio à lume, o interesse de Rousseau foi o de sempre investigar as raízes dos problemas por que passaram, ou por que passam, os seres humanos ao longo de seu processo de constituição, acolhendo as mais variadas características, realizando as mais variadas empreitadas, muito embora elas não tenham contribuído, de fato, para a glória e a plenitude da espécie. Nesse sentido, a perseguição dos problemas sociais, a moral e a corrupção humana, disposta numa enorme diversidade de gêneros textuais, foi tamanho que teria levado a intérpretes do autor, ao longo do século XX, a valorizá-lo e considerá-lo como pensador que, contrariamente àquilo que se pensava dele nos séculos anteriores, teria produzido um sistema, cuja continuidade e repetição de temas e conceitos é percebido pela leitura de seus principais textos, *1o Discurso*, *2o Discurso*, *Emílio*, *Contrato Social* e *Ensaio sobre a origem das línguas*. Por mais que leituras contemporâneas tenham realizado um trabalho amplo de aproximação de seu ideário com as ciências de seu tempo, contribuindo, por isso, com uma amplificação do entendimento de quem era, afinal, Rousseau como pensador, como teórico, como construtor de conceitos, o espírito que anima seu ideário não se dissipa, não desaparece. Se tomamos como exemplo o confronto de Rousseau com Helvetius, vemos comentadores ressaltando, a despeito da preocupação desse último com a definição de uma teoria do conhecimento amparada em doutrinas sensualistas, a natureza moral e política do debate. A respeito disso,

a recusa dos sentimentos morais inatos na obra de Helvetius estava inteiramente de acordo com os princípios da ciência moral que ele projetava: o princípio da sensibilidade física, o princípio do prazer e o princípio do interesse. Para além (ou para aquém) das discussões sobre o que é o materialismo, é notável que a distância entre as concepções de homem de Helvetius e de Rousseau é independente das suposições metafísicas concernentes à natureza substancial do homem ou do universo⁹⁰.

Quando um leitor com maiores pretensões começa um estudo sobre Rousseau, normalmente se dá conta das grandes intuições que cortam seus escritos como um todo: uma primeira que diz ser o homem contemporâneo às vezes mal e infeliz, por conta da forma da

⁹⁰ MARUYAMA, Natália. *A Moral e a filosofia política de Helvetius*, p. 31.

sociabilidade e das instituições políticas com as quais convive; e uma segunda que garante, embora constatado o quadro presente de infelicidade e maldade generalizadas, ser a natureza humana essencialmente boa e livre. Observado isso e verificada a forte acentuação que dão os comentadores, não sem razão, ao conteúdo moral e político das preocupações intelectuais de Rousseau, notamos que sobraria pouco espaço e interesse para a observação dos pressupostos, da fundamentação desta moralidade e politicidade, que fazem do genebrino um dos pensadores prediletos dos sociólogos que surgiram no século seguinte. A julgar pela ausência de um escrito dedicado exclusivamente aos problemas de natureza epistemológica e a pressa com que ele passa, na *Profissão de Fé* sobretudo, pela exposição de argumentos e conceitos próximos do modo clássico de se fazer metafísica, esta fundamentação não teria importância. De fato, se observarmos numa pesquisa o que é evidente e primordial nos objetivos intelectuais de um autor, os detalhes, as minúcias, e o "discurso propriamente filosófico"⁹¹ de um pensador com vocações práticas, perdem importância e a pouca evidência desse discurso fica diminuída. Por outro lado, se entendemos que esse discurso de fundamentação serve de auxílio e ajuda no entendimento da unidade da obra de Rousseau, a sua presença no pano de fundo conceitual deixa de aparecer sem foco e passa a compor o quadro de forma tal que a evidência das grandes intuições passam a gozar, também, de complexidade.

Salinas Fortes entende que esses escritos "metafísicos" de Rousseau não poderiam ser lidos sozinhos, longe da discussão principal sobre a política, porque se forem tomados em sua literalidade, a superficialidade, a ingenuidade e os dogmatismos do autor ficariam mais evidentes e deixaríamos "de levar em conta o valor de que se acham dotados estes textos para o próprio autor"⁹². Concordando com o intérprete, nunca imaginamos, ao realizarmos um estudo sobre os fundamentos filosóficos do pensamento de Rousseau, em tomar os textos referidos por Salinas Fortes, o *2o Discurso* e o *Emílio* com a *Profissão de Fé*, como se fossem tratados de metafísica com as pretensões de servirem de concorrência à metafísica dos

⁹¹ Curioso é achar em outros intérpretes mais recentes esta mesma percepção de Salinas Fortes quanto a este espírito que anima o pensamento de Rousseau, como se sua filosofia devesse ser lida pela chave da crítica à filosofia, ou como se seu discurso filosófico fosse uma não-filosofia. A esse respeito vejamos abaixo o que Bernardi diz quanto à dificuldade de definir uma filiação e uma classificação do pensamento do genebrino: "Reconhece-se que suas leituras de filosofia foram muito mais amplas que acreditamos frequentemente, pois é impossível situá-lo num quadro de uma corrente, até mesmo de uma filiação qualquer. Mais nitidamente ainda, nenhuma de suas obras (até mesmo o *Contrato Social* e mesmo o *Emílio*) não pode ser inscrita na continuidade das formas discursivas (...) dos filósofos que o precederam e que o seguiram. O objeto Rousseau permanece dificilmente determinável na história da filosofia. Os intérpretes do pensamento de Rousseau se constrangeram de uma outra maneira quanto a este problema: Rousseau ele mesmo se considera como um filósofo e se sim em qual sentido? (...) A filosofia de Rousseau seria daquelas que são inteligíveis somente como reconsideração da questão do estatuto mesmo da filosofia. Isto seria para retomar um vocábulo que conheceu uma sorte recente, uma dessas filosofias que deveria ser pensada como não-filosofia". In. BERNARDI, Bruno. *La fabrique des concepts*, p. 10-11.

⁹² SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *O paradoxo do espetáculo*, p. 94.

filósofos seiscentistas. Nos debruçamos sobre esses textos inserindo-os num pensamento que se organizava em torno de uma unidade conceitual e temática com pretensões a discutir problemas sociais. Partindo deste raciocínio, à primeira vista, quem nos lê pode entender que estamos a enfraquecer uma proposta de investigação pelos pressupostos epistemológicos porque Rousseau não foi um Hume continental. No entanto, se admitimos a preocupação com os assuntos humanos ser a principal fonte de pesquisa do pensador de Genebra, nossa pesquisa se realiza porque se os escritos políticos não tivessem uma antropologia de fundo, se o homem de natureza e o Emílio não fossem usados como modelos de um "ensaio de laboratório"⁹³, faltariam elementos para a compreensão mais trivial do movimento de contratação e criação de uma vontade geral⁹⁴. Se a preocupação é o homem e Rousseau não é um epistemólogo de vocação, não significa que esse homem não poderá pensar, conhecer e ser capaz de realizar um ato de criação do político sem um percurso em direção à subjetividade.

Assumindo a tarefa de buscar aquilo que não é o mais evidente em Rousseau, o sensualismo com o qual trabalha, em certa medida, pode ter desdobramentos tais que a enorme produção intelectual sobre, por assim dizer, sua preocupação mais evidente, decorrente de suas teses morais, religiosas e políticas foi seguramente amplificada pela polêmica travada entre seus contemporâneos, seja no meio filosófico, seja entre os membros da religião oficial. Não sendo Rousseau, como pensa Salinas Fortes, um metafísico *tout court*, o genebrino vai trabalhar com uma fundamentação teórica de acordo com a qual alguns pressupostos epistemológicos serão expostos, indicando, com isso, uma posição mais próxima de um dualismo, corpo e alma, ou atividade e passividade, com uma primazia da atividade reflexiva e racional do homem, a ponto de promulgar a "substancialização" das dimensões mais complexas da atividade intelectual humana e justificar uma crítica da religião oficial. O sensualismo praticado no meio intelectual francês, contra o qual, de algum modo, Rousseau

⁹³ Quanto ao uso destes termos, laboratório de pensamento, conferir o texto de Vargas, *Introduction à L'Emile de Rousseau*, p. 9.

⁹⁴ Vejamos, mais uma vez como novas leituras da formação do pensamento de Rousseau são pronunciadas a reforçar a natureza de alguns pressupostos: "Mas é também de suma importância notar desde agora o lugar ocupado no pensamento de Rousseau pela reflexão sobre a formação do que ele chama as ideias gerais e abstratas. Em um sentido ele participa sobre este assunto daquilo que é lugar comum dos pensadores de seu século: a desconfiança, ou o desprezo, em relação à abstração difundida por um tipo de vulgata empirista. Mas além deste discurso conveniente, a ênfase a ser dada é constatar que Rousseau desenvolve toda uma reflexão sobre o processo cognitivo da generalização. O *2o Discurso*, em todo o final da segunda parte, da mesma forma que no *Ensaio sobre a origem das línguas*, dirigem-se ao lugar da linguagem na formação do pensamento abstrato. Em *O Emílio*, sobretudo nos livros II e III, interessa-se pela relação entre experiência e abstração. Menos conhecida é a reflexão que ele desenvolve sobre as condições da formação das ideias morais e que foi tão mal considerada até o momento o fato que a vontade geral é, em primeiro lugar, para Rousseau um processo de generalização". In. BERNARDI, Bruno. *La fabrique des concepts*, p. 24.

ao apresentar suas teses morais será instado a se posicionar e a se afirmar, muitas vezes assume posturas reducionistas e simplificadoras que ameaçariam as preocupações do genebrino com o esclarecimento da origem dos erros humanos e, conseqüentemente, as soluções de caráter moral, religioso, político as quais serão plenamente explicadas se a razão, entendimento e reflexão tiverem entrado em cena.

De acordo com o que foi dito, o presente capítulo tem como meta explorar o tema do sensualismo em Rousseau, como expressão de uma tentativa de explicar os conhecimentos adquiridos pelo homem. Isso significa analisar e explicar as origens e o desenvolvimento das faculdades da alma, ao lado da capacidade do homem de conhecer, nos textos em que o problema estiver presente, associado a isso a capacidade do homem de pensar, sua subjetividade, com os desdobramentos para o campo da moral, a principal preocupação do pensamento de Rousseau. Será explorado neste capítulo, portanto, a precisão dos pressupostos epistemológicos e conferir sentido à delimitação do *cogito* na *Profissão de Fé*, objeto de investigação nossa no terceiro capítulo de nossa pesquisa. Mostraremos ainda que o tema do conhecimento é explorado, mais detidamente, no campo de investigação onde ele é elemento fundamental, ou seja, na educação. Para isso, no *Emílio* o conhecimento de origem sensível, com conteúdo e forma específicos, deverão ser explorados, em consonância com aquilo que foi feito no *2o Discurso*, em sua processualidade. Com isso, o processo de complexificação do conhecimento, sensações e ideias, bem como o da razão e demais faculdades, deverão ser expostos sempre pensados em associação com o ordenamento natural, com as "categorias" de força, movimento e necessidade. Pode-se dizer que o conhecimento, como é tratado por Rousseau não pode ser explicado sem a contribuição da natureza, nem dos princípios de sua antropologia, já que os problemas de ordem histórica e social por que passam os homens devem ser, também, associados à normatividade natural que se bem atendida, pode contribuir, na educação por exemplo, para que os erros sejam evitados. Nesse sentido, nossa pretensão é chegar a indicar que a liberdade do homem pode ser lida de uma forma espiritualizada a partir da análise destes pressupostos epistemológicos, a ponto de influenciar o modo de ser do homem e por conseguinte seu modo de pensar. Feito isso, nos aproximamos da fundamentação profunda, em abstrações, praticada na *Profissão de fé* com a definição do lugar do homem no sistema do mundo.

2.2: Educação e conhecimento

Ao investigarmos o problema do conhecimento e do desenvolvimento das faculdades a ele correlatas, associadas também aos propósitos de explicação dos problemas morais que orientam a obra de Rousseau como um todo, alguns aspectos relativos ao tema se impõem. Em primeiro lugar, se o conhecimento é algo que acontece na vida humana e faz parte das inúmeras atividades realizadas pelo homem, isso significa que ele não é dado desde sempre, não acontece sempre, nem se manifesta em qualquer circunstância do seu desenvolvimento. Se Rousseau considera, então, que o homem tem um começo na natureza, o problema de conhecer e de explicar este processo de aquisição e construção de uma interioridade e de uma objetividade, porque o conhecimento desenvolve também o mundo da cultura e das artes, passa pela compreensão de um processo que acolhe a modificação, a alteração, os dados históricos. De acordo com isso, no puro estado de natureza desenhado no 2º *Discurso*, não aconteciam algumas coisas, nem muitos pensamentos eram elaborados porque o quadro geral do mundo e da vida humana eram limitadores a novas expressões de subjetividade. Em segundo lugar, se o mundo da cultura é um produto humano, isso significa que o homem, de forma reflexiva, modelou-se e realizou para si mesmo mecanismos de aquisição e difusão dessas informações que, bem ou mal, levaram-no a ser, também, produto dessa aquisição social.

Rousseau acredita, também no *Emílio*, que não é uma informação qualquer, nem qualquer conhecimento, nem o conhecimento produzido sem uma finalidade legítima, que vão garantir a humanização do humano, nem garantir a realização da sua liberdade e de sua moralidade perdida. Nesse texto, o projeto de formação do aluno, do modelo de homem em análise, retém dos primeiros escritos o espírito da denúncia, da precaução e a proposição de reformas: como garantir uma educação, quer dizer, um processo de alteração desse homem natural, sem que com isso seja ele capaz de acolher a arte humana na forma de vício moral? De que modo, então, educar, modificar e formar o homem, sem desfigurá-lo, como a estátua de Glauco, como o homem social?

A partir de então, para Rousseau, seria fundamental o estabelecimento das etapas de desenvolvimento do homem, física e espirituais, segundo a natureza, fixando-as de modo a garantir a preservação da natureza humana essencial, com bondade, liberdade e o aperfeiçoamento peculiares. Diz-se que

nascemos sensíveis e desde o nosso nascimento somos afetados de diversas maneiras pelos objetos que nos cercam. Assim que adquirimos, por assim dizer, a

consciência de nossas sensações, estamos dispostos a procurar ou a evitar os objetos que as produzem, em primeiro lugar à medida que elas nos são agradáveis ou desagradáveis, depois segundo a conveniência e a inconveniência que encontramos entre nós e estes objetos, e enfim segundo o juízo que fazemos sobre a ideia de felicidade ou de perfeição que a razão nos dá. Essas disposições estendem-se e firmam-se à medida que nos tornamos mais sensíveis e mais esclarecidos; mas, constrangidos por nossos hábitos, elas alteram-se mais ou menos segundo nossas opiniões. Antes desta alteração elas são o que chamamos em nós de natureza⁹⁵.

A delimitação, portanto, de um modo próprio de percurso de desenvolvimento permite Rousseau advogar em nome daquilo que ele diz ser a marcha da natureza que realizaria, sucessivamente e numa determinada ordem, a definição de um homem físico e de um homem moral, com a variabilidade e com a complexidade das situações em que Emílio for levado a se relacionar com o mundo objetivo à sua volta, seja esse mundo o do crescimento espontâneo das forças internas, seja o do mundo social já constituído. Em conformidade com estas etapas, as diferentes faculdades e experiências espirituais associadas, a inter-relação do homem com o meio físico, ou com o meio social idealmente pensado, são desenvolvidas de modo a traduzir um comportamento, uma atividade e graus distintos de conhecimentos advindos dessa interação.

De acordo com isso, esforça-se o genebrino para estabelecer as diferentes modalidades de educação por que passa Emílio, já que são elas coerentes com o caminho que o homem, mesmo no estado de natureza descrito para acolher a advento da sociabilidade, deve realizar para ser capaz de sensações em determinadas interações e ser, depois, capaz de requisitar a consciência moral para dar assentimento à moralidade das ações. Quanto a isso Rousseau assim se pronuncia:

Nascemos fracos, precisamos de força; nascemos desprovidos de tudo, nós temos necessidade de assistência; nascemos estúpidos, precisamos de julgamento. Tudo o que não temos quando nascemos e de que precisamos quando grande nos é dado pela educação. Esta educação nos vem da natureza, ou dos homens, ou das coisas. O desenvolvimento *interno de nossas faculdades e de nossos órgãos é a educação da natureza; o uso que nos ensinam a fazer deste desenvolvimento é a educação dos homens e a aquisição de nossa própria experiência sobre os objetos que nos afetam é a educação das coisas.* (...) Ora dessas três educações diferentes, aquela que não depende de nós é a da natureza; aquela das coisas depende de nós só em alguns aspectos e aquela dos homens é a únicas das quais somos verdadeiros mestres⁹⁶ (...).

Quanto a esses três modos de educação, com as quais tem de lidar o aluno, é possível comentar: i) a educação natural, dada espontaneamente pelo impulso vital, uma espécie de crescimento interno, a partir da qual forças e faculdades espirituais são adquiridas,

⁹⁵ ROUSSEAU, JJ. *Oeuvres Complètes*, v.4, p. 248.

⁹⁶ ROUSSEAU, JJ. *Oeuvres Complètes*, v.4, p. 247.

sobre a qual não devemos intervir em nada, apenas cercar de cuidados para que falsos hábitos não ocorram. Num outro aspecto, se há educação natural a força é a "categoria" central, a partir dela; ii) a educação das coisas depende relativamente do agente, já que carecemos, em parte, do desenvolvimento e do uso que fazemos de nossas faculdades mentais que deveriam ser acionadas espontaneamente. Por um outro lado, as faculdades que vão produzir informações sensíveis e realizar julgamentos associam-se sempre às relações que o indivíduo estabelece com os objetos a sua volta. Esses objetos podem ser eles socialmente determinados. Com essa forma de apreensão sensível, o julgamento deveria surgir sempre a partir da determinação da necessidade produzindo, se fosse possível, um juízo que fosse resultado da imediatidade e da neutralização quanto ao contágio dos prejuízos que o acompanhariam socialmente; iii) no terceiro modo, a educação dos homens, os homens que educam não são os preceptores, mas o ambiente social, incontrolável e perigoso capaz de destruir o indivíduo com suas opiniões. É requisito, pois, dessa marcha natural o desenvolvimento peculiar de faculdades e ganhos anímicos em cada um dos momentos da vida do indivíduo, evitando-se, com isso, o modelo de educação comum, das instituições que se quer reformar, cujas antecipações e alterações levam ao erro e ao vício moral, porque não são formuladas segundo o modo de ser natural. A palavra de ordem contra a qual Rousseau quer se pronunciar, num modelo educativo que prevê um progresso natural, é a prematuração.

Para essa condição⁹⁷ Rousseau indica, próprio para a primeira etapa, o regime da força: dar força a quem é fraco para que o corpo seja, futuramente, capaz de obedecer bem a alma que foi condicionada a bem projetar os meios de satisfação de necessidades. Esse regime seria então garantido pelos exercício de força com o movimento. Nesse aspecto, são esperadas as lições, sequencialmente, da infância à fase adulta que vão promover: força → julgamento → assistência. A partir, então, dessa ordem natural, decorrem as seguintes faculdades por meio das quais o homem poderá conhecer a realidade com elas compatíveis, no tempo e nas condições em que forem compatíveis: sentir → razão → consciência. Ou ainda, de acordo com

⁹⁷ Lembremos da crítica que Rousseau faz a Hobbes em outros escritos, em especial no 2º *Discurso* e no *Contrato Social*, ao rejeitar a ideia, contraditória em termos, que atribuiria robustez à infância, como se o homem de natureza fosse uma criança robusta. O que faz Rousseau é sempre atribuir ao homem de natureza, em qualquer circunstância que seja - mesmo aqui no *Emílio* essa "categoria" de sua antropologia está implícita - a noção de força. Vale lembrar que a noção de força e de física associada à força está sempre no caso humano, e contrário à comparação que se faz com os animais, relacionada com uma mediação espiritual da qual são forjadas as ações, e sobretudo pensamentos a partir dos quais o agir ganha sentido. Por conta da força, então, é que Rousseau pode atribuir a noção de bondade ao homem de natureza, porque com ela ganha a condição de ser autossuficiente e livre. A partir dessas características ganhas com a força torna-se desnecessário, para o genebrino, o jugo humano, contrariando, com isso, a tese hobbesiana.

esses esquemas decorrem os progressos de atuação do homem: relação consigo como corpo → relação com o mundo objetivo → relação com outros homens. Uma vez que a força é suficiente ao animal porque o instinto lhe seria suficiente, a força no homem carece das mediações espirituais, ou de uma direção para que os objetivos e as ações sejam postas tendo em vista um objeto externo, uma coisa, ou um outro homem.

Quando o indivíduo ganha força, ganha, em certo sentido, mais independência, e maiores condições de realizações como ser ativo, o que poderia sugerir o fomento de faculdades espirituais capazes de realizar comparações. A partir disso, valores típicos de sentimento de primazia próprios, portanto, de elaborações ficcionais relativas a maior ou menor poder associados, poderiam, também, estar associados idealmente ao estímulo físico a partir da força. O uso da força, portanto, como "categoria" a ser explorada pelas mediações espirituais leva a noções, a conceitos, a ideias que podem indicar um bom ou mal uso da ideia que o indivíduo tem de sua própria força. De acordo com uma possível natureza "dualista" do homem, alma e corpo, segundo Rousseau, há sempre no programa o equilíbrio sendo atribuído a um ajustamento da força e da necessidade, mas sempre mediado pelas representações mentais que podem, de um modo bom ou ruim, atribuir valores a esta relação de ajustamento⁹⁸. A desproporção ou o mau ajustamento é típico de uma forma de educação que põe em contrariedade suas lições. Dessa regra de equilíbrio Rousseau tira a noção, segundo a qual o indivíduo deve querer e realizar segundo suas capacidades e possibilidades, evitando-se com isso os delírios da fantasia, da imaginação, comuns em regimes políticos em que ocorrem o abuso de poder. A partir de então veremos como é apresentado, mais detalhadamente, o processo de constituição do conhecimento em Rousseau, respeitando, como vimos, as determinadas etapas da relação entre o sujeito cognoscente e a objetividade que o cerca.

⁹⁸ Quanto a estas noções de equilíbrio, de relação de força e necessidade, bem como a relação do corpo com a alma vejamos como Rousseau se pronuncia para ilustrar o que acabamos de dizer: "Eu não me encarregarei de uma criança doente e cacoquima, ainda que ela viva oitenta anos. Eu não quero um aluno sempre inútil a si mesmo e aos outros, que se ocupe unicamente de se conservar e cujo corpo prejudica a educação da alma. Que faria eu se lhe prodigasse em vão meus cuidados, senão a duplicar a perda da sociedade ao lhe tirar dois homens ao invés de um? Que um outro em meu lugar se encarregue desse doente, eu consinto e aprovo a sua caridade, mas meu talento não é esse: eu não sei ensinar a viver quem pensa apenas evitar a morte. É preciso que o corpo tenha vigor para obedecer a alma. Um bom servidor deve ser robusto. Eu sei que a intemperança excita as paixões, ela esgota da mesma forma o corpo a longo prazo. As macerações, os jejuns não raro produzem frequentemente o mesmo efeito por uma causa oposta. Quanto mais o corpo é fraco, mais ele comanda, quanto mais forte ele é mais obedece". ROUSSEAU, JJ. *Oeuvres Complètes*, v.4, p. 268-269.

2.3: O solitário sensível

Coerentemente com os tipos de educação, o desenvolvimento cognitivo é implicado na realização de modalidades distintas de constituição humana. De acordo com isso, mesmo a expressão da subjetividade mais elaborada, depende de um conhecimento sensível constituído para que Emílio, por exemplo, seja capaz de pensar questões as mais abstratas, tais como a religião e as regras de moralidade. As faculdades mentais, por sua vez, usadas para pensar seus objetos específicos são qualitativamente dependentes umas das outras.

Ou seja, nos primeiros momentos de vida o homem, deixa-se a criança aprender com o que há de mais imediato, o movimento de si mesmo como corpo. A criança ao nascer, como entendida aqui, nada mais é do que um autômato, uma vacuidade original, regulado pelas "leis da mecânica"⁹⁹, das quais se ausentam quaisquer desdobramentos espirituais, sem o saber e o saber do querer. Num outro momento, quando já pode sentir, o que sente expressa-se apenas afetivamente, pautado por sensações de prazer e dor, sem, ainda, por referente os objetos externos causadores dessa disposição de sentimentos. Como imaginamos, a sensibilidade pensada por Rousseau precisa das condutas da natureza e, nesse mundo infantil, para as sensações procederem de algum modo, é necessária a realização continuada da principal forma de expressão da natureza, o uso da força pelo movimento¹⁰⁰. As sensações devem proceder dessa necessidade de movimentação e de fortalecimento, quando a criança por mover-se pode se aproximar e entrar em contato frequentemente com os objetos que, afetivamente, afetam-na sem que, ainda, saiba completamente a razão dessas afetações. Sobre as sensações e as faculdades, no início da vida, Rousseau diz que

⁹⁹ "(...) nascemos capazes de aprender, mas não sabendo nada, nem conhecendo nada. Acorrentada aos órgãos imperfeitos e semiformados não tem sequer o sentimento de sua própria existência. Os movimentos, os gritos da criança que acaba de nascer são efeitos puramente mecânicos, carentes de conhecimento e de vontade". ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, I, p. 279-280.

¹⁰⁰ "Preparai de longe o reino de sua liberdade e uso de suas forças deixando seu corpo o hábito natural, colocando-a em condições de ser sempre senhora de si mesma e de fazer em todas as coisas a sua vontade, tão logo tenha uma". ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, p. 282. No que se refere à chamada educação natural, há uma nítida oposição, portanto, entre um hábito natural e um hábito artificial. Aquele se define pela ausência de interferência nos movimentos e na força da criança, no intuito de torná-la senhora de si mesma. Isto significa que no hábito natural há uma aleatoriedade da "escolha", já que os termos da vontade explícitos no texto, são determinados pela não intervenção do preceptor que observa e previne, no máximo, o risco de acidentes graves quando a criança se depara com as circunstâncias objetivas. Mas qualquer movimento que seja indeterminado poderá, pelo livre uso, prático, ser aproveitado. No hábito artificial, por um outro lado, nos parece implícita a noção da interferência externa, do agente externo, como meio de transformação, alteração do movimento e forças que **podem** (grifo nosso) levar, ao costume relapso, ao costume por indolência, por facilidade, por conforto, deixando a criança presa à ilusão da facilidade aparente da vida objetiva, criada, aí sim, artificialmente, pelo homem na coletividade.

quando a memória e a imaginação estão ainda inativas, e a criança é atenta apenas ao que afeta efetivamente seus sentidos. Suas sensações sendo os primeiros materiais de seus conhecimentos, oferecê-las numa ordem conveniente é preparar sua memória a fornecê-las um dia na mesma ordem que do seu entendimento: mas como a criança é atenta apenas à suas sensações, basta então mostrar a ela bem distintamente a ligação dessas mesmas sensações com os objetos que as causam¹⁰¹.

Rousseau, no trecho acima, indica o estado das faculdades no estágio inicial da vida humana, mas o faz já aqui nas primeiras páginas do seu livro quando: i) em primeiro lugar, as sensações são os primeiros e mais elementares conteúdos de informação com as quais o indivíduo entra em contato imediatamente com o mundo objetivo. Tendo isso em vista, as faculdades, nessa primeira fase de desenvolvimento, dependem também desse conteúdo informativo e da experiência para se desenvolverem e para se diferenciarem; ii) em segundo lugar, as faculdades guardam entre si uma relação de interdependência, em que o conteúdo de informação de uma é usado para dar condições ao funcionamento da outra, a memória auxiliando o entendimento por exemplo; iii) em terceiro, como é óbvio nesse texto de Rousseau, o desdobramento pedagógico que se cria para o desenvolvimento das faculdades, por meio de procedimentos que o preceptor deveria realizar para levar ao aluno a experiência sensível, a qual livremente ele não conseguiria alcançar, por conta da fase vital na qual se encontra porque é desprovido de condições físicas para a realização dessas experiências; iv) associado a essa perspectiva pedagógica percebe-se, na determinação da experiência que o preceptor tem de fazer, um dever-ser, um tipo de experiência normatizada que deveria ser realizada para produzir um efeito necessário e esperado numa alma infantil, na qual ainda não se acham quaisquer elementos estranhos e desviantes que poderiam conduzir a um erro. O que Rousseau espera poder fazer, ao nosso ver, é desde cedo, indicar a relação imediata, a mais direta possível, entre as sensações e os objetos produtores delas, na esperança desse procedimento ser o mais correto no sentido de fornecer a origem do conhecimento das coisas no mundo sem a "contaminação" de quaisquer outros fatores alheios ao espelhamento que se fornece entre sensação e objeto. Desse modo, acreditamos que Rousseau esteja trabalhando com a ideia de uma possível "neutralidade" da informação sensível na qual o sujeito conhece, desde que direcionado à esta relação de imediatidade, sem a interferência externa à relação sujeito → objeto.

De maneira a manter a coerência com essa perspectiva, no futuro, a ordem das informações dispostas pela memória sensivelmente determinada deve ocorrer de forma correspondente com o entendimento, que funciona com outros instrumentos "lógicos" que não

¹⁰¹ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, p. 284.

os instrumentos representacionais da memória, de modo a manter a noção de equivalência informativa. A memória leva ao entendimento as informações organizadas, dispostas, numa ordem de equivalência, a facilitar a ação futura dessa faculdade quando for dispor de suas ferramentas "lógicas".

Esse modo de fazer a experiência, ao nosso ver, não é simplesmente aquele modelo de experiência que a natureza faria se fosse relegar o homem à sua espontaneidade. No contexto pedagógico, vemos Rousseau se valer de um procedimento construtor de uma experiência cognitiva para a criança, portanto uma experiência que não existe na natureza¹⁰² pura em seu estado, que "imitaria" o espontaneísmo natural pela ausência de intervenção desviante, no momento em que a correspondência entre sensação e objeto é realizada. Apesar dessa complexidade da relação do conhecimento com a ideia de natureza, Rousseau não deixa de aquiescer toda a dimensão "empirista" do conhecimento humano quando concede a essa fase um experimentalismo amplo¹⁰³, pois à criança, e aí entendemos ao sujeito cognoscente de um modo geral, é indicado o contato físico com tudo quanto há de coisas imediatamente. Nesse caso a criança aprenderia, de fato, ao mover-se, no exercício desse movimento, a realizar as sensações cuja objetividade imediata marcariam a diferença, mesmo aqui nesse nível de compreensão do mundo, entre o que a subjetividade da criança sente e aquilo que origina sua sensação, ou ainda, entre o que é a subjetividade e aquilo que ela não é. Essa reflexão sobre as ideias do *eu* trataremos mais adiante, mas aqui, mesmo no livro I, Rousseau já sinaliza certos entendimentos seus sobre o assunto: entende que este *eu* seria o resultado, simplesmente, de um processo de diferenciação, entre percipiente/perceptível e a consciência dessa diferenciação.

Ao voltar-nos para o acompanhamento da análise que se faz da subjetividade humana em seus momentos primordiais, Rousseau indica a relação do saber com elementos de caráter volitivo e passionais, quando associa, portanto, a sensação, boa ou má, dolorosa ou

¹⁰² Não sem razão, há uma dificuldade de ler as linhas de Rousseau, porque parece existir, como se fosse, uma "dialética" da natureza e do artifício. Isto significa dizer, que a produção de um mundo natural, ou seja, as atividades do homem de natureza que é Emílio a viver com as regras e atributos essenciais de sua naturalidade, dependente de um mundo artificial, criado pelas regras da educação e pelo "laboratório" que isola e neutraliza o processo de cognição da criança. Como se pronuncia Yves Vargas em várias oportunidades, a produção do artifício principal, a vida do homem para a sociedade, dependente de uma normatividade natural que para se realizar, no projeto de educação, tem de ser reproduzido em ambientes favoráveis concebidos como construto ideal, portanto determinado por outros aspectos que não aqueles encontrados no estado puro de natureza.

¹⁰³ "Ela quer tocar tudo, tudo manipular, não vos oponhais a esta inquietude, ela lhe sugere um aprendizado muito necessário, é assim que ela aprende a sentir o calor, o frio, a dureza, a moleza, o peso, e a leveza dos corpos, a julgar a sua grandeza, sua figura e todas as qualidades sensíveis, apalpando, escutando, sobretudo, comparando a vista com o tato, estimando com os olhos a sensação que produziriam em seus dedos. É pelo movimento apenas que percebemos haver coisas que não são nós, e é somente por nosso próprio movimento que adquirimos a ideia de extensão". ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, p. 284.

prazerosa, com a necessidade da criança e o valor que, no processo de educação se dá a essas sensações e a manifestação delas com o choro. Essa manifestação da criança, como choro, seria qual uma linguagem natural da criança, que é produto imediato dos desconfortos, das fragilidades, na qual estão associados todos os males percebidos, na forma de sensações de dor. Não arbitrariamente a investigação sobre as paixões humanas no seu momento mais elementar acontece aqui, uma vez que o propósito de Rousseau não é, como dissemos, desvincular nunca o modo como o homem conhece dos seus desdobramentos morais. Por isso é que ele se preocupa com o choro infantil, do "sujeito cognoscente inicial", com a noção de necessidade e o mundo social que o cerca. Entendendo que o primeiro momento da vida humana, a infância nada mais é do que miséria e fraqueza, é uma fase da nossa existência em que nos achamos desprovidos de tudo, e sem a capacidade de autonomamente solucionar essas carências¹⁰⁴.

O que se tem é a existência de um conhecimento produzido imediatamente, por sensações, as quais seriam a expressão mais fiel possível de um determinado objeto. Essa relação deve ser, também, imediata, entre percipiente e percebido, sem atribuição de valor, ou de privilégio, tendo em vista o campo de necessidades imediatas, que organizam tanto as relações entre o sujeito e seu objeto, quanto a reação esperada com aquilo que se sente. Essas necessidades, por sua vez, não podem conter aspectos de fantasia¹⁰⁵ para não serem socialmente condicionadas e produzir hábitos os quais a criança não deveria contrair.

O autor destaca, portanto, a importância de perceber nas reações da criança a diferença entre o grito por necessidade real, daquela que nasce da intenção, da vontade. Não se trata aqui de dizer que a criança não tenha desejo, mas a tarefa em questão deve ser a de separar o desejo de uma carência física por desconforto e incômodo reais, da preferência que só poderia ser ultimamente satisfeita pelo serviço do preceptor e da ama. Se o grito que indica

¹⁰⁴ Para tanto, o genebrino preocupa-se com a interpretação que o mundo social daria a esses choros. Sobre este problema Rousseau entende que "enquanto as crianças apenas encontrarem a resistência das coisas e não das vontades, não se tornarão nem irritadas, nem coléricas e conservarão mais sua saúde. (...) Os primeiros choros são pedidos, se não tomamos cuidado, logo se tornarão ordens. Começam por se fazer ajudar e acabam por se fazer servir. Assim de sua própria fraqueza donde vem o sentimento de sua dependência, nasce em seguida a ideia de império e dominação. Mas esta ideia sendo menos excitada por suas necessidades que por nosso serviços, aqui começa se fazer perceber os efeitos morais cuja causa imediata não está na natureza e já vemos porque, desde a primeira idade é importante distinguir a intenção secreta que dita o gesto ou o grito". ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, I, p. 287.

¹⁰⁵ "Quando crescemos adquirimos forças, tornamo-nos menos inquietos, menos agitados, fechamo-nos mais em nós mesmos. A alma e o corpo colocam-se, por assim dizer, em equilíbrio, e a natureza nos não nos exige mais do que o movimento necessário à nossa conservação, mas o desejo de comandar, não se extingue com a necessidade que o fez nascer, o domínio se desperta e bajula o amor-próprio e o hábito o fortalece; assim a fantasia sucede à necessidade, e assim ganham suas primeiras raízes os preconceitos da opinião". ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, p. 289.

uma vontade por preferência é suprimido, o desejo atendido, podemos entender que a criança começa a adquirir hábitos que só podem ser perpetuados, se a consciência dos desejos e a satisfação deles já ocorre mediatamente como tencionados na alma do infante. Nesses termos, se o desejo é físico, a lei da mecânica e o preceptor dariam conta do problema, apenas atendendo as necessidades que são apenas naturalmente manifestas, ou seja, dor e prazer resultantes da falta ou da presença de determinada coisa. Contrariamente, se a necessidade fisiológica é acompanhada de intenção, a preferência explica a ordem por meio do grito e do choro, quando, a partir de então o amor-de-si para de atuar ao dar lugar ao amor-próprio. Com isso, o terreno da física sede espaço para o campo da moral, quando a criança sabe que deve ter no olhar do outro um lugar de destaque e deferência privilegiada. Nesse caso, a criança que por sua fraqueza se submete à ordem da natureza, passa a subverter esta lógica, mandando, se colocando acima do físico, ao subjugar e ordenar o forte com as artimanhas do fraco. Não mais há natureza, mas sim o artifício e engano, tão pouco o conhecimento limitado para a satisfação das necessidades básicas superou esse contexto para inserir-se num tipo de conhecimento esperado em outra fase da vida humana.

Para essas dificuldades e inquietações, Rousseau sugere alternativas de tratamento educativo quando essa linguagem do choro é usada:

De resto quando as crianças choram por fantasia ou por obstinação, um meio para impedi-las de continuar é distraí-las com qualquer objeto agradável e marcante que lhes faça esquecer que queriam chorar. A maior parte das amas são excelentes nesta arte e, bem usada, é muito útil. Mas é de suma importância que a criança não perceba a intenção de distraí-la e que ela se distraia sem crer que estão atentos a ela; eis aí aquilo em que todas as amas são desajeitadas¹⁰⁶.

Podem parecer superficiais esses cuidados com a criança para que ela se distraia com os objetos agradáveis, no entanto, ao nosso ver, são carregados de sentido quando: i) a ama que distrai deverá ter o cuidado de não demonstrar a intenção com a distração, o que permite a "neutralidade axiológica" da brincadeira pedagógica; ii) esse cuidado faz com que, por outro lado, na percepção da criança, as pessoas não estejam submetidas a ela; iii) de um outro lado, uma vez extinto o choro, a lógica natural restabelece sua ordem, já que na fantasia o mundo e suas causas se invertiam para se concentrarem no sujeito que deseja, a despeito do outro sujeito e das coisas. Na ordem comum, as causalidades não estariam mais arranjadas para que o sujeito adquirisse subterfúgios, aperfeiçoamentos, para chegar até as coisas, pelo contrário, na fantasia o sujeito quer que as coisas sejam conforme as causas de si. A ordem

¹⁰⁶ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, p. 291-292.

fantasiosa, portanto, se daria quando: o sujeito é maior que as coisas ($S > C$). Todavia, essa grandeza do *eu* é aparente porque carece do auxílio alheio, posto que não dispõe de forças suficientes para o movimento de conquista das coisas. Ao passo que na ordem que Rousseau pretende preservar, o sujeito precisa ser diminuído face às coisas e à natureza ($S < C$). Nesse caso, a intenção da ama deve ser velada para preservar a alma do infante da lógica da dominação cuja origem se dá, de fato, quando a imaginação e a fantasia são acionadas e a ordem natural é pervertida pela lógica do campo da moralidade no qual os valores são estampados pelas ações.

Não sem razão, o tema da comunicação em sentido amplo e da linguagem em particular toma conta das reflexões de Rousseau no campo da socialização. O que quer o genebrino na verdade, ao nosso ver, é indicar uma preocupação com a tentativa, equivocada segundo ele, de acelerar o processo de constituição dessa linguagem quando a criança, espiritualmente, não teria maturidade para, dentre outras coisas, elaborar abstratamente a generalização de ideias de que carecem os signos para representação. A criança procede muito mais uma expressão comunicativa corpórea, se podemos dizer assim, porque ela responde a estímulos decorrentes da imediatidade das sensações que só podem traduzir, de modo muito amplo, sensações ou de dor ou de prazer. Essa corporeidade da comunicação da criança referida no livro I do *Emílio*, assim como aquela descrita no 2º *Discurso* no puro estado de natureza, processa-se pelo gestual e pelas expressões que indicariam a imitação simplificada de sons percebidos diretamente no ambiente de contato. Por um outro lado, somos obrigados a relativizar esse percurso de discussão sobre o linguístico porque, fundamentalmente, estamos diante do quadro de condição humana que sequer a intersubjetividade pode ser observada¹⁰⁷. A despeito disso tudo, o receituário de Rousseau indica o cuidado com a manutenção da limitação do vocabulário da criança a evitar a posse de palavras sem as ideias correspondentes e o conseqüente pecado pela inutilidade da fala de alguém que pronuncia os sons, mas não sabe do que se fala¹⁰⁸. Talvez seja por isso, que a comunicação deva se dar mais com ações,

¹⁰⁷ Isso se deve, ao nosso ver, porque o postulado do isolamento e do distanciamento individual do homem no estado de natureza, mesmo esse do *Emílio* quando vive na pressuposição da sociabilidade existente, de alguma forma é ponto de partida da análise rousseauísta. Por isso, a preocupação com a criança deve ser muito mais por parte do preceptor e dos demais que compõem esse ambiente social, haja vista a inexistência de uma subjetividade já definida, a precariedade e fragilidade da intimidade infantil para defender-se e colocar-se na condição de outro sujeito do discurso, ou como interlocutor.

¹⁰⁸ "As crianças que são muito apressadas a falar não tem tempo nem de aprender a pronunciar bem, nem de conceber no que lhes fazem dizer, ao passo que quando as deixamos que aprendam por si mesmas, elas detêm-se mais inicialmente nas sílabas mais fáceis de pronunciar acrescentando a elas pouco a pouco a significação que entendemos pelos seus gestos, elas nos dão suas palavras antes que nós lhes damos a nossa. Isso faz com que elas recebam somente depois de tê-las compreendido. (...) Restringi, pois, o quanto for possível, o vocabulário da criança. É um grande inconveniente que ela tenha mais palavras do que ideias, que ela saiba dizer mais coisas do

com realizações, exemplos, atenções, apresentação de objetos, daí a "materialidade" e "corporeidade" da comunicação, do que necessariamente pelo uso de signos linguísticos de uma linguagem verbal articulada¹⁰⁹. O homem no início de sua vida, seja ela individual ou social, precisaria mais de uma comunicação que fosse mecânica na forma de responder àquilo que unicamente acomete sua subjetividade, a saber: sensações afetivas. Nessa condição o homem encontra-se como um solitário sensível, que produz do mundo das coisas um conhecimento muito rudimentar. O conhecimento nesse caso deve se dar como resultado das impressões sensíveis que forem as marcas mais diretas da objetividade que deve, ademais, ser obtida na neutralidade de valores e juízos.

Desde então, ao lado do que foi acima discutido, se a observação das análises morais atingem no mais das vezes os desdobramentos das pesquisas pela subjetividade humana, quando nos voltamos para o funcionamento das fontes de conhecimento, o material com o qual elas trabalham e as faculdades correlacionadas, percebemos uma maior clareza no entendimento do problema de ordem moral no plano da história do indivíduo e na história humana, já que a moralidade delas decorre. Rousseau adianta análise, nessas páginas em torno do tema do conhecimento infantil, da organização das faculdades e seu desenvolvimento recíproco ao dizer, por exemplo que:

só a razão nos ensina a conhecer o bem e o mal. A consciência que nos faz amar um e odiar o outro, ainda que independente da razão, não pode desenvolver-se sem ela. Antes da idade da razão nós fazemos o bem e o mal sem saber deles, e não há moralidade em nossas ações, ainda que em algumas vezes ela exista no sentimento das ações de outros em relação nós¹¹⁰.

Rousseau, ao nosso ver, é levado a falar das demais faculdades no começo da obra, no livro I, porque ele quer discutir a inexistência de intenção nas ações que realiza a criança, porque o grau de complexidade de seu conhecimento e, de acordo com isso, o nível de relacionamento com os demais seres humanos em sua volta, não permite atribuímos moralidade na origem de sua ação. Por outro lado, quer lembrar-nos que as faculdades originam-se e trabalham acompanhando um desenvolvimento gradual da história individual. Nesses termos, é esperado que na infância as sensações e o imediatismo de suas

que ela pode pensar. Creio que uma das razões porque os camponeses tem geralmente o espírito mais justo que as pessoas da cidade se deve ao fato de que seu dicionário é menos extenso. Eles têm poucas ideias, mas eles comparam-nas muito bem". ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, p. 297-298.

¹⁰⁹ "Eu gostaria que as primeiras articulações que as fizessem entender fossem raras, fáceis, distintas, repetidas frequentemente e que as palavras que elas exprimem relacionassem aos objetos sensíveis apenas que pudessem ser mostrados à criança". ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, p. 293.

¹¹⁰ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v. 4, p. 288.

representações sejam coerentes com o tipo de indivíduo que é o homem quando criança, da mesma forma que quando a complexidade da vida humana aumenta, é esperado uma faculdade que seja capaz de acompanhar essa nova forma de relacionamento com a objetividade. Um outro dado importante a ser lembrado e abordado, a partir do exemplo textual, é a relação de reciprocidade e de interdependência entre as faculdades. Fica claro que, embora a razão não tenha a competência para atuar no campo dos assuntos morais, ela fornece os dados para que a consciência forneça seus assentimentos. Tendo isso em vista, é perceptível a partir de Rousseau o percurso de desenvolvimento da subjetividade do indivíduo, ou o grau deste desenvolvimento com a história social. Quer dizer, ao compararmos o desenvolvimento dos grupos humanos ao longo da história com a "história da subjetividade" individual, e quanto a isso o *2º Discurso* é repleto de exemplos, a analogia evidencia-se. Assegura o genebrino

que em todas as nações os progressos do espírito são proporcionais precisamente às necessidades que os povos receberam da natureza, ou àquelas que as circunstâncias os obrigaram e por conseguinte às paixões os levavam à atender às suas necessidades. (...) Sua alma, que com nada se agita, entrega-se somente ao sentimento de sua existência atual sem nenhuma ideia de futuro, por mais próximo que ele pudesse ser, e os projetos limitados como sua visão, estendem-se com dificuldade até o fim do dia. Tal é ainda hoje o grau de previsão dos Caríbas: ele vende, pela manhã, seu leito de algodão e à tarde chora para comprá-lo de volta, por não prever que ele seria necessário na noite seguinte. Quanto mais meditamos sobre este assunto, mais a distância das puras sensações aos mais simples conhecimentos cresce aos nossos olhos¹¹¹ (...).

Diferentemente dos objetivos propostos no texto de educação, os trechos acima tentam responder à polêmica com os juristas que viam uma relação direta entre estado de natureza e estado civil, pela via da subjetividade do homem que no estado de natureza se distanciava do espírito do homem social. No entanto, ambos os textos aproximam-se, em decorrência de uma dimensão processual da complexificação da subjetividade do homem, pela vinculação do espírito do indivíduo, do homem em geral quando pensa, com as conquistas sociais que vão marcar este processo ao serem produções do espírito que vai ser produto da cultura. No *Emílio* essa vinculação não poderia ser diferente, porque o procedimento de análise vê o homem quando criança, por exemplo, se comportar como se fosse um selvagem limitado aos dados experimentais das sensações puras que lhe bastam. Isso serve-nos de explicação para o seu modo de vida, quando ainda atomizado pelo eterno presente que uma subjetividade simplificada, carente de funções mais complexas tais como a memória, pode

¹¹¹ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.3, p. 143-144.

oferecer. Sobre esse aspecto, Rousseau indica a correspondência entre a história da sociabilidade e subjetividade humana, o que só reforça os esforços do autor na investigação do melhor modo de expressão desta subjetividade para acolher ou rejeitar uma sociabilidade determinante qualquer, sem dela ser a expressão automática irrestrita.

Uma vez dito isso, nos debruçaremos mais adiante sobre a análise do desenvolvimento da subjetividade do homem quando, no isolamento de suas impressões privadas, o conhecimento do mundo das coisas for o resultado de suas experiências sensíveis imediatas, a preparar o advento das faculdades e dos juízos formadores de uma racionalidade para o mundo intersubjetivo da sociabilidade moral.

2.4: O homem e as coisas

As perspectivas que se abrem para o desenvolvimento humano no tratado de educação, na etapa que se segue à primeira infância, são singulares: isto se deve porque a criança, em grande medida, pode ser entendida como um ser à parte, ou o ser humano dotado de características que devem ser consideradas por si mesmas, a despeito do desenvolvimento óbvio que fará a superação e a ultrapassagem dessas características. Essa especificidade de tratamento dado a essa fase de desenvolvimento humano tem uma razão de ser: indicar sua intimidade, suas paixões, seus pensamentos conformes à sua constituição física no sentido de preservar e garantir seu bem-estar, bem como manter sua estabilidade existencial¹¹². Isso se explica pela necessidade de manter o equilíbrio entre a necessidade e a capacidade de realização dos desejos, frutos das necessidades. Numa fase em que, facilmente, a imaginação pode reivindicar seu lugar de determinação do pensamento e do agir, por conseguinte, Rousseau preocupa-se com a manutenção e preservação do espírito conforme àquilo que a criança pode conhecer imediatamente¹¹³, de fato, sem recorrer aos desejos que são expressões de uma realidade futura da qual o presente sensível da criança não deve recorrer.

Ao longo dos livros II e III do *Emílio*, observaremos a criança sendo tratada como criança, com um lugar determinado na ordem das coisas, na ordem da vida humana na qual

¹¹² "Para não correremos atrás de quimeras não esqueçamos o que convém à nossa condição. A humanidade tem seu lugar na ordem das coisas e a criança tem a sua na ordem da vida humana. É preciso considerar o homem no homem e a criança na criança. Assegurar a cada um seu lugar e ali fixá-lo, ordenar as paixões humanas segundo a constituição do homem é tudo o que podemos fazer para seu bem-estar. O resto depende de causas estrangeiras que não estão em nosso poder". ROUSSEAU, JJ. *Oeuvres Complètes*, v.4, p. 303.

¹¹³ "A felicidade do homem aqui na terra é então apenas uma condição negativa a qual devemos medir pela menor quantidade dos males que ele sofre. Todo o sentimento de dificuldade é inseparável do desejo de dele se livrar, toda ideia de prazer é inseparável do desejo de dela gozar; todo desejo supõe privação e todas as privações que sentimos são penosas: é então da desproporção entre nossos desejos e nossas faculdades que consiste nossa miséria. Um ser sensível cujas faculdades iguallassem os desejos seria absolutamente feliz". Id. *Ibid.* p. 303-304.

estão presentes elementos importantes e fundamentais para melhor compreendermos sua subjetividade: a força e a sensibilidade. A essa realidade prevista para a criança, a sabedoria deverá ser cultivada: "a de diminuir o excesso dos desejos em relação às faculdades" e de "igualar o poder de realização de desejos e a vontade". Num mundo em que a realidade tem limites e no mundo em que o imaginário é ilimitado, quando não se pode aumentar a realidade, reduz-se a imaginação que tem a capacidade, para o bem ou para o mal, de ampliar nossas esperanças de satisfação de qualquer desejo. Inicialmente o que a ordem da natureza disponibiliza são os desejos necessários à conservação e às faculdades proporcionais e relativas a essas demandas, reservando em potência outras faculdades, caso as circunstâncias objetivas mudem e obriguem o homem a utilizá-las, no sentido de equilibrar o que se pode e o que se quer. Nesses termos, se a criança não tem força o suficiente, por conta de sua condição física e existencial, resta à educação promover a manutenção dos desejos numa proporção adequada, relativa a esta limitação essencial. Isso significa manter o mundo anímico do homem infantil num limite cognitivo, epistêmico, e passional, o do limite à sensibilidade, aos seus dados que imediatamente são obtidos sem o concurso dos fatores desestabilizadores, a saber: o mundo das opiniões¹¹⁴. Como indica Vargas, "a partir do postulado da essência estável compreendemos por que a questão a partir da qual se inicia e se encerra o livro II é aquela da felicidade da criança, se é verdadeiro que a felicidade é a excelência de um ser em seu estado de plenitude em adequação com sua própria natureza, (...)". Já que, "educar uma criança consiste em deixar sua natureza infantil se instalar nela, levando forças, faculdades e ao mesmo tempo ideias e uma representação geral do mundo". Desse modo, a educação como negação "fecha o mundo da criança às ideias e aos valores que procedem de suas faculdades e de suas forças próprias¹¹⁵".

Como parece indicar, não sem motivos, o quadro geral da condição da criança nesse estágio se assemelha muito com o quadro das condições de existência do selvagem, como era pintado no *2º Discurso*. Isso se deve, ao nosso ver, porque as características espirituais, psicológicas, que animam os dois tipos humanos nos dois textos em questão são

¹¹⁴ "Há dois tipos de dependência. Aquela das coisas que é a da natureza e aquela dos homens que é da sociedade. A dependência das coisas não tendo nenhuma moralidade não prejudica a liberdade e não engendra os vícios. A dependência dos homens sendo desordenada engendra todos os vícios e é por ela que o senhor e o escravo depravam-se mutuamente. (...) Mantenha a criança exclusivamente na dependência das coisas, vós tereis seguido a ordem da natureza o progresso de sua educação. Não oferecereis nunca a suas vontades indiscretas obstáculos físicos ou punições que nasçam das ações mesmas e que ela se lembre quando for a ocasião. Sem proibi-la de fazer o mal basta impedi-la. Apenas a experiência ou a impotência devem ser a lei a para a criança. Nada concordai com seus desejos porque ela o pede, mas porque ela tenha necessidade". ROUSSEAU, JJ. *Oeuvres Complètes*, v.4, p. 311.

¹¹⁵ VARGAS, Yves. *Introduction à L'Emile de Rousseau*, p. 47.

muito semelhantes, a despeito de a força ser, no homem de natureza, sua característica mais marcante como elemento fundamental para a sua estabilidade anímica e vital. A comparação, autorizada pelo genebrino, em grande medida, é importante para nossa discussão porque estamos a lidar, fundamentalmente, aqui, com um tipo humano que vive segundo uma relação de compreensão direta com a realidade objetiva que o cerca, retirado qualquer elemento extrínseco à sua subjetividade isolada, que poderia alterar, portanto, esse equilíbrio de poder conhecer as coisas como elas são efetivamente. Sobre este período Rousseau sugere que

antes da idade da razão não se poderia ter nenhuma ideia de seres morais, nem de relações sociais. É preciso, então, evitar tanto quanto possível empregar palavras que as exprimam, por medo de a criança associar, inicialmente, falsas ideias que não saberemos ou que não poderemos mais destruir. A primeira falsa ideia que entra em sua cabeça é para ela o germe do erro e do vício; sobre este primeiro passo que sobretudo deve-se prestar atenção. Fazei com que enquanto ela for impressionada por coisas sensíveis, que todas as suas ideias atenham-se às sensações; fazei com que em todas as partes ela perceba a seu redor apenas o mundo físico, sem que estejais certo que ela não vos ouvirá de forma alguma, ou então fará do mundo moral de que lhe falais noções fantásticas que não apagareis em toda a sua vida¹¹⁶.

Essa subjetividade produziria, portanto, imagem das coisas elas mesmas, como reflexo da afetação sofrida, cujos conteúdos seriam as sensações e seus correspondentes no terreno das paixões. Para tanto, o processo de compreensão do mundo para a criança aponta para um objetivo fundamental: a distinção das necessidades verdadeiras ou naturais e das necessidades falsas ou fantasiosas¹¹⁷. Com isso, epistemologicamente falando, as sensações, como conteúdo de suas informações, terão papel importante para traduzir com fidelidade, para essa subjetividade isolada, a realidade com a qual se relaciona sem o recurso das relações intersubjetivas que condicionariam o modo de ver da criança. Rousseau, como se viu, concebe um ambiente ausente de fatores sociais que pudessem desestabilizar o processo de apreensão da realidade o mais imediato possível, por meio do qual a criança teria condições de ter um entendimento do mundo objetivo como se ele fosse neutro, transparente e claro o suficiente para transmitir as necessidades de que precisa para o exercício da força.

A linguagem, por conseguinte, só poderá acompanhar e expressar aquilo que as sensações, agradáveis ou não, forem capazes de representar, a realizar um discurso livre de juízos de valor. Pode-se cogitar uma linguagem por meio da qual o referente seja expressamente representado pelo significante, a produzir um significado destituído de um uso

¹¹⁶ ROUSSEAU, JJ. *Oeuvres Complètes*, v.4, p. 316-317.

¹¹⁷ "É preciso que elas saltem, corram, gritem quando tem vontade. Todos os seus movimentos são necessidades de sua constituição que deve se fortalecer, mas deve-se desconfiar daquilo que elas desejam sem poder fazer elas mesmas e que os outros são obrigados a fazer por elas. Então, é preciso distinguir com cuidado a verdadeira necessidade, a necessidade natural, da necessidade de fantasia que começa a nascer, ou daquela da superabundância de vida sobre a qual eu falei". ROUSSEAU, JJ. *Oeuvres Complètes*, v.4, p. 312.

comum, ou de uma semântica, mesmo numa condição em que a sociabilidade já está pressuposta. Nesse contexto, entende-se que a subjetividade do homem nessa fase está sendo pensada para acolher, como crença, a confiabilidade dos sentidos e as sensações decorrentes dessa confiança, que traduziriam as informações objetivas como possibilidades, sem que o juízo sobre o conteúdo e a correspondência externa, em geral, dessas sensações sejam levadas adiante. Uma compreensão sensível da realidade, nesse nível, não permite que a dúvida e a experiência do engano existam, porque o questionamento não pode recair sobre a sensação, se ela é dolorosa, prazerosa, se representa a doçura, o amargor, o calor ou a frieza das coisas. Sobre aquilo que afeta o percipiente, de uma maneira ou de outra, não há questão. Mas, se essa afetação for a indicação de uma propriedade supostamente existente num dado objeto externo, cujo conteúdo sensível foi informado¹¹⁸, aí o questionamento pode existir porque teria sido fruto da opinião.

Portanto, ao nosso ver, a essa subjetividade não é esperado um uso "teórico" do juízo, como se pudesse dizer como a realidade se comporta, em suas propriedades constituintes, mas é esperado apenas um uso "prático" ou comum, a partir do qual as sensações e a crença em seu conteúdo funcionam como o espelho para o percipiente, daquilo que o afeta como receptividade. Isso é razoável de se pensar porque, como indica propriamente o texto, a razão ainda não foi devidamente constituída para acionar suas funções interpretativas e opinativas. Impedir que as sensações e a sensibilidade tenham estas funções seria invalidar um processo de desenvolvimento, ao vedar à criança o movimento e o exercício de sua força, de sua atividade e de sua espontaneidade. A sensibilidade específica do ser humano, por sua vez, depende de uma dinâmica, depende da natureza humana porque ela é pensada sempre em consonância com o aperfeiçoamento e com a liberdade que marcam a capacidade de o homem de interpretar o mundo por conta própria. Por seu turno, levam o homem a agir de maneira alternativa¹¹⁹ àquela que era esperado dos demais seres, a ser capaz

¹¹⁸ Não é sem razão que para esse grau de experiência e de constituição de subjetividade não estejam colocadas as experiências do erro, porque para Rousseau os erros são socialmente determinados, acompanhados de faculdade mental capaz de processá-los. Essa elaboração da experiência do erro não pode fazer parte aqui dos problemas porque no nível de compreensão de realidade não estão postos os problemas da educação moral, que depende dos enganos resultantes da razão e de sua função de julgar. Isso ficará claro e será justificado porque uma das principais preocupações do livro IV e da *Profissão de Fé* será isentar Deus de culpa pela decrepitude humana, porque o homem é um racional, mas que erra com o uso da razão.

¹¹⁹ "Em todo animal eu vejo apenas uma máquina engenhosa a quem a natureza deu sentidos para restabelecer-se ela mesma e para defender-se, até certo ponto de tudo o que tende a destruí-la ou a incomodá-la. Eu percebo as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença que a natureza unicamente faz tudo nas operações do animal, ao passo que o homem contribui com as suas na qualidade de agente livre. Um escolhe ou rejeita por instinto, o outro por um ato de liberdade, o que faz com que o animal não possa afastar-se da regra que lhe foi prescrita, mesma quando for vantajoso fazê-lo, e o homem dela se afasta ainda que lhe seja prejudicial". ROUSSEAU, JJ. *Oeuvres Complètes*, v.3, p. 141.

de diferenciar-se por atos de vontade. Corretamente e reiteradamente há quem entenda ser o mundo da criança qual ao do selvagem sem memória e sem razão, "entregue ao presente imediato, incapaz da menor previdência", quer dizer um ser "num mundo fechado em si mesmo, coerente em si", ou ainda, "um mundo sem intersubjetividade e sem dimensão moral, sem hierarquia", jogado num mundo duro onde nada se discute, onde as coisas que são ditas, definitivamente, sim ou não". Nesse âmbito Rousseau entende que

a natureza quer que as crianças sejam crianças antes de serem homens. Se nós quisermos intervir nesta ordem produziremos frutos precoces que não estarão maduros, nem terão sabor e não tardarão a se corromper: teremos jovens doutores e crianças velhas. A criança tem suas maneiras de ver, de pensar e de sentir que lhe são próprias, nada é menos sensato do que querer substituir essas maneiras pelas nossas e seria a mesma coisa exigir que uma criança tenha cinco pés de altura e que tenha juízo aos dez anos. Com efeito, para que serviria a razão nesta idade? Ela é o freio da força e a criança não tem necessidade deste freio¹²⁰.

A partir do que foi dito, compreende-se a dimensão que a infância tem para Rousseau, de tal forma que ele contrasta a criança não com o adulto, mas com homens, como se a criança fosse de uma outra espécie que não a do ser humano em fase de desenvolvimento. Verifica-se, com isso, que de um lado temos a ordem natural a processar-se de modo contínuo, num ser que se expressa de maneira descontínua. A criança diferenciar-se-á do adulto, de um lado, porque as sensações funcionam "apenas no seio de um mundo de necessidade bruta, quer dizer, de uma natureza humana sem intenção, ou seja, sem crenças finalistas e sem superstição, em que é suficiente o conhecimento das qualidades físicas¹²¹". Engendram-se, a partir de então, as artes e atividades humanas que sejam o reflexo, como pretende Rousseau, dessa relação "coisificada" com a realidade, na qual esteja em questão a apropriação e o empoderamento do mundo pela criança, tendo por instrumento essa "inteligência" sensível da qual o corpo, com os membros, é seu órgão.

A subjetividade infantil delineada por Rousseau nesse contexto, em que as relações intersubjetivas são desconsideradas, deve ter, coerentemente, uma correlação com expressões anímicas em termos passionais, compatíveis com o grau de desenvolvimento cognitivo esperado. Quando, epistemicamente, o homem na infância é orientado para receber exclusivamente impressões sensíveis que traduzam somente o imediatismo dos dados objetivos que sejam bons para a atenção com as necessidades vitais, no campo dos afetos é imaginado um ser que esteja, em relação aos outros seres, exclusivamente encerrado em si

¹²⁰ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, p. 319.

¹²¹ VARGAS, Yves. Introduction à L'Emile de Rousseau, p.50.

mesmo. Com isso, a paixão sentida não pode se estender para além do campo de intenções e de vontades e de conhecimentos desse ser único que sente. Nesse caso, para atender a esses requisitos, Rousseau pensa ser a única paixão natural ao homem o *amor-de-si* mesmo ou *amor-próprio em sentido amplo*. Isso significa que

esse amor-próprio em si, relativo a nós é bom e útil e como ele não tem relação necessária com o outro, quanto a isso é naturalmente indiferente, ele só se torna bom ou mau pela aplicação que se faz dele e das relações que são dadas a ele. Até que o guia do amor-próprio que é a razão possa nascer, importa então que uma criança não faça nada porque é vista ou ouvida, nada, em uma palavra, por causa dos outros, mas somente o que a natureza lhe pede e nada fará que não seja bom. (...) Ela poderia fazer muito mal sem agir mal, pois a má ação depende da intenção de prejudicar, mas ela jamais terá essa intenção¹²².

Quanto ao que foi dito acima, nosso solitário sensível não poderia de fato realizar qualquer dano a alguém, porque suas relações são orientadas exclusivamente por um sentido: homem → coisa. Nesses termos, para que houvesse uma ação no plano da moralidade, seria necessário em primeiro lugar: o conhecimento do mal, como algo que se identifica circunstancialmente, por um juízo, e que pressupõe o outro da relação sobre o qual a maldade recairia e de acordo com o qual a maldade seria reconhecida. Em segundo lugar, como não há relação intersubjetiva, a perspectiva avaliadora de uma circunstância para uma ação possível se dá de modo exclusivamente privado, ao valer-se apenas, como pressuposto para a idade deste tipo humano, da brutalidade da sensação que o informa imediatamente com os conteúdos afetivos, de desprazer e dor. Ou seja, a "maldade" poderia ser entendida, por exemplo, como reação do sujeito que sentiu um desconforto, um desagrado, porque foi ameaçado, informado pela função autopreservativa do amor-de-si e não poderia ser resultado da reflexão, da avaliação e da compreensão, por comparação, no qual se insere um outro sujeito. E em terceiro lugar, a maldade precisa para existir efetivamente, da consciência do sujeito que vai praticar a maldade, precisa fazer parte do seu saber e do seu querer intimamente em relação ao outro. No entanto, como foi dito algumas vezes, estamos lidando com um tipo humano que se expressa de forma tal a "desconhecer" o outro com quem se relaciona. Haveria, portanto, uma ação existindo objetivamente com uma determinada qualificação, mas desprovida de intenção má porque a qualificação depende da alteridade social e dos conteúdos mentais associados e requisitados para dar conta das relações sociais. Como era de se esperar, no sentido de manter essa alma agindo pela bondade inocente, na *Carta a Christophe de Beaumont* de modo ainda mais claro pronuncia-se assim:

¹²² ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, p. 322.

Se o homem é bom por natureza, como creio haver demonstrado, segue-se que assim permanece enquanto nada lhe seja estranho o altere. E se os homens são maus, como se deram o trabalho de me ensinar, segue-se que sua maldade chega-lhes de outro lugar; cerre-se, pois, a entrada ao vício e o coração humano será sempre bom. Com base nesse princípio, estabeleço a educação negativa como a melhor, ou antes, a única educação boa; faço ver como toda educação positiva, não importa como seja conduzida, segue um caminho oposto a seu objetivo, e mostro como se tende para o mesmo objetivo e como se chega a ele pelo caminho que tracei. Denomino educação positiva aquela que pretende formar o espírito antes da idade e dar à criança um conhecimento dos deveres do homem. Chamo educação negativa aquela que procura aperfeiçoar os órgãos, instrumentos de nosso conhecimento, antes de nos dar os próprios conhecimentos e nos preparar para a razão pelo exercício dos sentidos. A educação negativa não é ociosa, muito ao contrário. Não produz virtudes, mas evita os vícios; não ensina a verdade, mas protege do erro. Ela prepara a criança para tudo o que pode conduzi-la à verdade, quando tiver condições de entendê-la, e ao bem, quando tiver em condições de amá-lo¹²³.

Rousseau parece nos indicar que a existência do campo da moralidade desenha-se: de um lado pela consciência, pelo querer dotado de razões e justificativas, normalmente orientadas por um juízo de valor, que não tem sua existência garantida apenas por uma subjetividade isolada, e por outro lado pela moralidade que depende de outras consciências com as quais a primeira consciência poderia se avaliar. Há, por isso, uma grande cautela com os hábitos que se constituem na alma humana quando não existem, nela, defesas que preservem-na do erro, ou do vício habitualmente constituído. Rousseau, para isso, prevê nessa faixa etária os maiores perigos para a formação humana, em função de uma alma desprotegida, para a qual ele propõe a educação negativa¹²⁴, como uma das modalidades educativas de seu tratado.

Dessa feita, essas medidas de cautela são justificadas, em grande parte, porque Rousseau está a tratar de uma fase do desenvolvimento humano como se fosse um ser à parte, e para esse ser a alma tem uma configuração diversa do que, supostamente, a educação comum entenderia. Isso é dito porque: em primeiro lugar não existem propriedades verdadeiras sobre as coisas; a partir disso, o pensamento e a forma de expressão por meio da linguagem é diverso, porque o modo de relacionar as sensações, às ideias (se é que existem ideias, porque inexiste ainda a comparação como forma de exercitar o juízo), às palavras é inconstante e variável de acordo com a diversidade dos encontros previstos entre o percipiente

¹²³ ROUSSEAU, JJ. Carta a Christophe de Beaumont, p. 57.

¹²⁴ No *Emílio* o genebrino dá a seguinte formulação da modalidade educacional: "A primeira educação deve ser então puramente negativa. Ela consiste, não em ensinar a virtude ou a verdade, mas a preservar o coração do vício e o espírito do erro. Se vós pudésseis nada fazer e nada deixar fazer, se pudésseis levar vosso aluno são e robusto até a idade de doze anos sem que ele saiba distinguir a mão direita da esquerda, desde vossas primeiras lições os olhos de seu entendimento se abriam à razão, sem preconceitos, sem hábitos, ele nada teria em si que pudesse contrariar a efeito de vossos cuidados". ROUSSEAU, JJ. *Oeuvres Complètes*, v.4, p. 323.

e o objeto percebido. Portanto, há uma sequência e um sentido diverso do que tem para a idade adulta, de modo que a comunicação do ideário infantil "peca" pela ausência de fixidez e de segurança sobre aquilo que se pensa. Especula-se, a partir de então, que o vocabulário de uma criança seria reduzido porque ele engloba com um único signo uma diversidade enorme de objetos com os quais se relaciona e dos quais não tem quaisquer noções de generalidade, o que daria a unidade aos referentes. Portanto, o que se disse sobre uma coisa em determinada circunstância num dia, pode ser diverso em outro, como se as palavras, as coisas e as ideias, estivessem em diacronia, estivessem incompatíveis uma vez que o espírito não teria se apropriado de si mesmo de modo reflexivo. Como, afinal, configura-se esta alma infantil? Quais são suas estruturas a partir das quais serão condicionadas as demais faculdades próprias das demais fases de seu desenvolvimento? Rousseau apresenta assim o inventário desta condição de subjetividade, que nos parece ser importante para suas considerações a respeito de uma "teoria do conhecimento":

Seu cérebro liso e polido reflete como um espelho os objetos que lhe apresentamos, mas nada permanece, nada o penetra. A criança retém as palavras, as ideias são refletidas; aqueles que a escutam as entendem, só ela não as entende. Por mais que a memória e o raciocínio sejam duas faculdades essencialmente diferentes, uma não desenvolve-se sem a outra. Antes da idade da razão, a criança não recebe ideias, mas imagens e a diferença entre uma e outra é que as imagens são apenas as pinturas absolutas dos objetos sensíveis e as ideias são noções de objetos determinadas por relações. Uma imagem pode estar sozinha no espírito que a representa, mas toda ideia supõe outras ideias. Quando imaginamos nada fazemos além de ver, quando concebemos, comparamos. Nossas sensações são puramente passivas, ao passo que todas as nossas percepções ou ideias nascem de um princípio ativo que julga. Isso será demonstrado depois. Eu digo então que as crianças não sendo capazes de julgamento não tem verdadeira memória. Elas retém os sons, as figuras, as sensações, raramente as ideias, mais raramente ainda suas ligações. (...) Todo o seu saber está na sensação, nada passou para o entendimento. Sua própria memória não é mais perfeita que suas outras faculdades, porque é preciso sempre que reaprendam quando grandes as coisas cujos nomes aprenderam na infância¹²⁵.

A partir do trecho acima pensamos ser importante analisar: i) em primeiro lugar, a relação entre pensamento, conhecimento e linguagem. Quer dizer, se lhe são apresentados objetos e as ideias são refletidas, não retidas, isso significaria que os signos que teriam a função de se acoplar às ideias e garantir sentido correto na expressão de linguagem, ficam sem o conteúdo com o qual deveriam trabalhar e as palavras para a criança deixam de ter o sentido que têm normalmente para os adultos. Os signos para a criança seriam ditos, mas sem o caráter representacional correto, porque lhes faltam o conteúdo, as ideias, porque sua capacidade cognitiva limita-se a apreender a sensação dos objetos, imediatamente,

¹²⁵ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, p. 344-345.

isoladamente, sem a generalização e associação necessários, para que a ideia surja como a expressão abstrata, por excelência, do referente extralinguístico. ii) Em segundo lugar, as faculdades e suas funções específicas são limitadas e compatíveis com o conteúdo com o qual trabalham, porque a sensação é tratada como representação, imagem do objeto imediatamente estabelecido. Esse imediatismo da sensação não forja, como nos autores da tradição sensualista do período, outras faculdades, porque o sujeito dessas faculdades encontra-se numa condição de isolamento e de compreensão privada da realidade objetiva que o cerca, porque ainda lhe faltam as noções de relação que, para Rousseau, devem surgir quando as relações intersubjetivas estiverem postas no horizonte. Com isso, subentende-se que os sentidos e as faculdades devem ser compreendidos dentro de uma processualidade que deverá acolher o amadurecimento, o aperfeiçoamento, o desenvolvimento e a complementariedade. Os sentidos e faculdades são sempre pensados em exercício, de tal forma que inexistente a noção de acabamento, noção essa que poderia ser encontrada em Condillac, por exemplo. Desse modo, a criança comporta-se como se sua compreensão subjetiva do tempo estivesse posta sempre no presente, dado a ausência de elementos comparativos que o colocassem na situação de dizer o que sentiu, de um modo ou de outro. O fato de a criança, assim como o selvagem, estarem sempre no presente, faz com que as sensações sejam todas elas iguais em valor. Todas elas são o que são, são o que a "certeza sensível" pode de mais provisório fornecer em termos de conhecimento. Elas são iguais e, por serem iguais, sua capacidade de traduzir e exprimir a realidade fica precária, já podem ser assimiladas como a expressão do efêmero. É por isso que Rousseau, coerentemente com a proposta, não dissocia memória de razão, por mais que as funções das faculdades sejam diversas, porque elas trabalham com conteúdos que requerem o recurso da comparação e de dimensões do espírito que são acionadas quando as circunstâncias objetivas contribuírem para isso.

Não à toa que a ideia de propriedade, em outro momento discutido no *Emílio*, foi estabelecida sem fazer referência às convenções (onde o uso da linguagem é suposto), porque o pressuposto epistêmico de sua formulação encontra-se justamente na noção de que a criança encontra-se numa relação "coisificada" com a realidade, de apropriação, sem a intermediação de outras subjetividades. Essa noção de propriedade, por sua vez, depende da atividade de apropriação em exercício, exteriorizada pela experiência com o trabalho. Rousseau faz notar a dimensão pré-racional da "ideia" de propriedade, embora ela tenha sido representada, no *Emílio*, por meio de um diálogo, ou fábula, entre o jardineiro e o Emílio. Na pequena narrativa Emílio teria se apropriado da terra que um primeiro ocupante lhe emprestara com o trabalho. Essa relação, Emílio → Robert, não pode, ao nosso ver, ser lida na chave da

intersubjetividade, porque fundamentalmente o que se discute é a posse das coisas, possibilitada pela fonte de conhecimento, *par excellence*, desse período de desenvolvimento humano: a experiência sensível, posta por uma atividade. Mesmo a experiência, nesse contexto, não pode ser lida também como se o sujeito desta experiência estivesse estático. É esperado do sujeito do conhecimento, ainda que limitado aos dilemas de um sensualismo imediatista, uma postura de dinamismo, pois o movimento é o elemento que, desde o começo do tratado de educação, foi usado para condicionar a força. Talvez seja por isso que a noção de propriedade foi, "prematuramente", colocada aqui, porque para que exista é necessário uma compreensão ativa da experiência sensível a qual pressupõe a capacidade humana de fazer, de diferenciar-se, e de produzir cultura, o que foi desde sempre assegurado pela fundamentação antropológica, apresentada em vários momentos do ideário rousseauísta. Por outro lado, nas relações de apropriação, entre o homem e a coisa, não estão presentes os problemas de opinião típicos do campo da moralidade, no qual são encontradas as comparações intersubjetivas.

Em terceiro lugar, Rousseau associa a sensação à passividade, tese com a qual vai se inserir numa polêmica, direta ou indiretamente, travada entre os sensualistas do período da seguinte forma: a atividade estaria associada à capacidade de criação e composição que o espírito há de ter, quando for acionado, para dar conta de exprimir, de forma análoga, as relações que ocorrem quando as primeiras relações sociais existirem para o sujeito. Isso significa dizer que Rousseau não admite ser possível existir qualquer comparação¹²⁶ de dados fornecidos pela representatividade da sensação porque requer um poder ativo independente: a reflexão então torna-se irredutível às sensações, associação que poderia ser, em outro autores¹²⁷, mais possível de se evidenciar, quando a operação "lógica" da faculdade guarda uma comunidade com o conteúdo com o qual trabalha. Vale dizer que quando estamos lidando com uma gênese empirista do conhecimento, em que determinadas faculdades surgem por ultrapassarem níveis rudimentares, em que o pensamento não realiza a compreensão do

¹²⁶ Cf. *Essai sur l'Origine des Langues*, OC, v ?, p. ? / ed. Unicamp, p. 126.

¹²⁷ Veremos mais adiante a polêmica travada em torno do problema do empírico-sensualismo que se figura ao longo do período contemporâneo de Rousseau. O genebrino estaria, ao assumir esta independência do juízo e da reflexão sobre a sensação, uma postura que feria as convicções de um Condillac e de um Helvetius, que são conhecidos por professar um reducionismo. No momento, apenas, vale ressaltar aqui que a origem dessa contenda pode ser associada, num primeiro plano, à essa solidariedade ou não entre o conteúdo, o material do conhecimento, e as operações mentais por meio das quais se dariam a formulação de juízos, ou de proposições. Sobre o tema da reflexão e da composição irredutível às sensações conferir, adiante, a sugestão de Charrak: "Rousseau ele mesmo, mais do que qualquer outro, se encarregará de mostrar que a reflexão permanece irredutível à sensação, ou seja, que a comparação não é imanente aos dados que ela associa, mas que ela exprime o poder ativo da alma - Rousseau sublinha que estas operações alcançam sua retidão e ultrapassam o nível rudimentar para servir de invenção em função do material sobre o qual elas se aplicam". In. CHARRAK, André. *Empirisme et théorie de la connaissance, réflexion et fondement des sciences au XVIIIe siècle*. p. 61.

tempo porque está limitado ao que a sensação fornece imediatamente, a reflexão sobre si não permite o acesso aos dados desse começo da história intelectual. Isso se dá por conta da falta desse registro lógico das sensações que não sofreram a avaliação pela distinção, que é ato de criação, da parte ativa da alma que se destaca das influências "corpóreas", a ponto de, sobre elas, poder intervir de modo a diferenciar seus objetos.

Relacionado com isso, toda reflexão sobre a incapacidade de a criança ter memória está colocada aqui porque foi destituída da capacidade de sentir, e as sensações como material dessa mente, o poder de modificar indiscriminadamente a alma em outras faculdades. Nesse sentido, parece que Rousseau se distingue de Condillac, já que as sensações não podem levar à transformação de todas as demais capacidades mentais. Nesse contexto, a memória vai se converter em uma faculdade que teria uma origem distinta da origem sensível, intelectualista digamos, para preservar sua atividade, compatível com a tese da passividade sensível. A tese gnoseológica se ampara na antropologia, já que o homem de natureza também carece de memória, porque é determinado pela sensibilidade, sendo ele incapaz de previsão. A espécie humana era velha e o homem, o indivíduo, vivia sua infância, porque era incapaz de preservar as descobertas do dia anterior. Dito isto, toda a teoria da linguagem, também, se ampara na tese da atividade das faculdades originárias do juízo, porque a linguagem só pode surgir, ao nosso ver, se o homem já é capaz de se lembrar mais, se a memória começar a fazer parte da faculdade constituinte da linguagem, se a memória for a "essência" da linguagem.

De acordo com Rousseau, as crianças raciocinam muito bem desde que circunscritas ao interesse que carregam pelo presente, de acordo com os dados sensíveis. Em suma, pode-se dizer que as características da capacidade da sensibilidade, em termos antropológicos (a fase humana da sensibilidade) e em termos cognitivos (as faculdades humanas no contexto da sensibilidade) foram resumidas em uma palavra: imediatismo. Nas páginas seguintes e em concordância com o que foi dito nesse trecho, Rousseau condena o ensino das línguas¹²⁸ na primeira fase da infância, porque o aprendizado das línguas supõe a

¹²⁸ "Ficareis surpreso que eu conte ser o estudo das línguas estar entre as inutilidades da educação, mas lembrai-vos que eu estou a falar somente aqui dos estudos da primeira idade e, o que quer que seja dito, eu não creio que até a idade de doze ou quinze anos qualquer criança, com exceção dos prodígios, tenha realmente aprendido duas línguas. Concebo que se o estudo das línguas fosse somente o das palavras, quer dizer das figuras e dos sons que os exprimem este estudo poderia ser conveniente às crianças, mas as línguas ao mudar os signos, modificam também as ideias que eles representam. As cabeças formam-se sobre linguagens, os pensamentos tomam aspectos de idiomas. Só a razão é comum, o espírito de cada língua tem sua forma peculiar, diferença que poderia bem ser, em parte, a causa ou o efeito dos caracteres nacionais e o que parece confirmar esta conjectura é que em todas as nações do mundo a língua segue as vicissitudes dos costumes e se conserva ou se altera com elas. Dessas diversas formas, o uso dá uma delas à criança, e esta é a única que ela guarda até a idade da razão. Para ter duas, era preciso que soubesse comparar ideias e como as compararia se mal está em condições de concebê-las"? ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, p. 346.

comparação das ideias, o contexto dos costumes, porque as “cabeças formam-se sobre as linguagens, os pensamentos tomam os aspectos dos idiomas” e com isso o governo da razão, não dos sentidos. Permanecem nas línguas o denominador comum da razão, não dos signos, já que estes se modificam de povo para povo. Em suas palavras ele se manifesta, no que diz respeito à relação cognição e linguagem: “Se não há palavras, não há estudo próprio às crianças. Se não têm verdadeiras ideias, não têm verdadeira memória, pois não dou esse nome àquilo que só retém sensações. De que serve escrever em suas cabeças um catálogo de signos que nada representam para elas? Ao aprender as coisas, não aprenderão os signos? Por que dar-lhes o trabalho inútil de aprender duas vezes¹²⁹”? Nos parece que a linguagem em Rousseau tem a tarefa de representar as coisas em forma de signo, porque foram esses signos representantes de ideias que se formaram das coisas, em termos sensíveis. Há um problema aqui, a saber: o estágio de desenvolvimento intelectual e educativo da criança, a educação das coisas, que deve ter o mínimo de intermediações a representar o imediatismo da sensibilidade da criança que conhece o mundo pelas impressões. Não se usa fazer a criança perder tempo de aprender a linguagem, se ela pode aprender diretamente com o mundo, no contato experimental com as coisas. Afinal, “que perigosos preconceitos não começamos a lhes inspirar, ao lhes fazermos tomar como ciência palavras que não tem nenhum sentido para elas¹³⁰”. Evitam-se, com isso, intermediários, que poderiam confundir e inverter, ou perverter o verdadeiro conhecimento das coisas em que a sensação deve ser, ao nosso ver, a matéria originária do conhecimento autêntico, antes da presença das fases mais abstratas e mediatas do espírito. Como consequência este

aluno da natureza desde cedo treinado a ser suficiente a si mesmo, tanto quanto possível, ele não se acostuma a recorrer sem cessar aos outros, e muito menos a lhes exhibir seu grande saber. Em compensação ele julga, ele prevê, raciocina sobre tudo o que relaciona imediatamente com ele. Não conversa muito, ele age, ele não sabe uma palavra do que se faz no mundo, mas ele sabe bem fazer o que lhe convém. Como ele está, incessantemente, em movimento ele é forçado a observar muitas coisas, de conhecer muitos efeitos. Cedo adquire grande experiência, ele toma lições da natureza e não dos homens; ao não ver em nenhuma parte a intenção de lhe instruir, ele instrui-se melhor¹³¹.

Temos aqui a ideia de uma educação pela sensibilidade em que ocorre a aquisição, em exercício, da proporcionalidade entre as forças do corpo e do espírito (educação pela dinâmica do movimento e da força). Pois, o que se quer evitar é o regime dos homens, ou o

¹²⁹ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, p. 350

¹³⁰ Id. Ibid., p. 350

¹³¹ Id. Ibid., p. 361.

regime da educação social para o menino que deve ser, antes de mais nada, “consciente” do que pode e do que não pode fazer, para que não acredite ser capaz de fazer o que não daria conta, típico do comportamento de alguém que imagina, *reflete* e de alguém que aparenta ser mais do que é de fato. Vejamos que seu comportamento mental, cognitivo e linguístico acompanha o estado do “mais natural de sua humanidade”, ou ainda, acompanha seu estágio a-social, ou o estágio anterior à sociedade ser acolhida intimamente em termos de subjetividade. Quer dizer, “agindo sempre de acordo com seu pensamento e não a partir de um outro ele une continuamente duas operações: mais ele se torna forte e robusto, mais ele se torna sensato e judicioso¹³²”. Tudo o que pensa, sente, reflete, conhece, fala, vem de um *eu* que se basta e que não teria sido contaminado com as perdas e ganhos da alteridade. Suas faculdades são expressões imediatas de uma subjetividade que é um eu absoluto. Nesse âmbito, o homem¹³³ se comporta num instante, no momento pontual. Tal como uma expressão do homem orientado pela natureza, o aluno do tratado de educação de Rousseau pode ser, usando os termos de Goldschmidt, “[como] o homem selvagem [que] resume nele toda a humanidade, porque ele é a unidade numérica, o inteiro absoluto, que tem relação somente com ele mesmo e com seu semelhante. Mas seu semelhante é ainda a humanidade inteira e, como ele, um universal abstrato¹³⁴”(…). Desse modo, antes mesmo de ter plenamente a consciência de si, o *eu* é simples porque nele não se acham as marcas das diferenças, por meio das quais o *eu* seria um *nós*.

Como o genebrino bem disse, o menino é um aluno da natureza, uma vez que permanece o postulado da dispersão entre os indivíduos, previsto no ordenamento natural, embora esteja sendo pensado na sociedade já existente. Ainda que seja pensado para precisar do outro, dada a sociabilidade como pano de fundo, valer-se-á apenas de si mesmo com o uso de suas faculdades no estágio de limitação, ou com o alcance que essas faculdades tem, para um ser que se isola. Dizemos isso, que as faculdades têm um determinado alcance, por um lado, para dar conta também de certa flutuação terminológica que pode afetar o argumento de Rousseau ao longo do livro II do *Emílio*, porque ele próprio admite, como foi verificado acima, uma presença do raciocínio, do juízo, da previsão. Vale lembrar, no que se refere ao conteúdo, que ao material com o qual trabalhariam essas faculdades e ao contexto “sócio-objetivo”, nos termos de um indivíduo que pensa apenas a partir de si próprio, não teríamos

¹³² ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, p. 361.

¹³³ Para a reflexão sobre a gênese das faculdades mentais e o uso de metáfora experimental do desenvolvimento cognitivo humanos, conferir *Tratado Das Sensações* de Condillac. Como contraponto e crítica das análises deste autor, conferir *Carta sobre os Cegos* de Diderot.

¹³⁴ GOLDSCHMIDT, 1983, p. 378.

quaisquer noções e usos mentais de origem social, porque fundamentalmente as categorias da sociabilidade e as epistemológicas correlatas não existem para o aluno aqui, tampouco para o selvagem lá do 2º *Discurso*. Ao nosso ver, nos parece que a subjetividade do aluno natural, na fase prevista para o livro II, pensa e raciocina no terreno do particular, e seu eu é, apenas, a expressão de uma particularidade, já que não se vale da linguagem, nem da generalização ideal requerida pela linguagem.

A partir de então é de se esperar que, afinal,

os primeiros movimentos naturais do homem sendo, então, o de medir-se com tudo o que o rodeia e de experimentar em cada objeto que ele percebe todas as qualidades sensíveis que podem se relacionar com ele, seu primeiro estudo é um tipo de física experimental relativa à sua própria conservação, do qual é desviado por estudos especulativos antes que ele tenha reconhecido seu lugar na terra. Enquanto seus órgãos delicados e flexíveis podem se ajustar aos corpos sobre os quais eles devem agir, enquanto seus sentidos ainda puros são desprovidos de ilusão, é o tempo de exercitar uns pelos outros nas funções que lhes são próprias, é tempo de aprender a conhecer as relações sensíveis que as coisas têm conosco. Como tudo que entra no entendimento humano vem pelos sentidos, a primeira razão do homem é uma razão sensitiva, é ela que serve de base à razão intelectual: nossos primeiros mestres de filosofia são nossos pés, nossas mãos, nossos olhos. Substituir isso pelos livros, não significa aprender a raciocinar, é aprender a nos servirmos da razão do outro, é nos ensinar a crer muito e não saber nunca"¹³⁵.

A despeito da dimensão um tanto normativa das passagens acima, na qual estão sempre implícitas palavras de aspecto prescritivo ao indicarem as obrigações da educação, o que ela tem de promover, temos por seu turno uma clara indicação de um privilégio dado à educação pelos sentidos, bem como o modo como o conhecimento em geral deve ser relativo à esta fonte de informação, em oposição a uma educação marcada pela especulação intelectual. Esse forte grifo tem um significado na argumentação do genebrino: por um lado, em nossa opinião, o autor já anuncia a necessidade de se cuidar do bom uso das ferramentas de acesso às informações objetivas, porque quer prevenir futuramente o mau uso dessas fontes, quando a influência do entendimento e a faculdade de julgar tiverem se apresentado. De um outro lado, mantém-se a coerência de determinar a capacidade do percipiente, para que ele mesmo tenha a chance de captação dos dados sensíveis, como são para ele mesmo apresentados, sem a interferência, que parece ser o grande problema aos olhos de Rousseau, do juízo alheio que perturba a constituição sensorial, orientada pela liberdade de sentir e perceber por conta própria. Nesses termos, positivamente, para que um conhecimento aconteça de forma correta e adequada é necessário: num primeiro momento, cuidar para que as ferramentas de captação dos dados estejam funcionando adequadamente, ou seja, os

¹³⁵ ROUSSEAU, JJ. *Oeuvres Complètes*, v.4, p. 370.

membros corporais, a dimensão objetiva das sensações subjetivas. Essas ganham, então, precisão e acuidade pelas experiências reiteradas, já que a experiência sensível pode ser refeita, alterando os dados dela obtidos, na intenção de extrair da própria fonte do conhecimento informação que pode ser corrigida. Como consequência, essa racionalidade sensível coloca o homem numa dimensão física de determinação de sua subjetividade que antecede e pretende orientar a produção de uma "racionalidade intelectual", se podemos dizer assim, a partir da qual temos a excelência da sensibilidade sendo posta a serviço do funcionamento de faculdades responsáveis pelo raciocínio "produtivo", em que são acionadas as ferramentas para a comparação dos dados sensíveis, dos quais são extraídos os juízos.

Numa outra dimensão de análise, de acordo com citação acima exposta, ao lado desses aspectos de natureza epistemológica, encontramos pressupostos antropológicos que não podem ser deixados de lado ao pensarmos no modo como o indivíduo, na infância, deve ou não conhecer. O princípio da perfectibilidade, por exemplo, que tem a função de colocar em marcha faculdades potenciais que serão originadas e acionadas pelas circunstâncias objetivas, ficaria impedida de realizar sua tarefa de modo adequado. Isso ocorreria porque teriam ficado de fora os mecanismos corretos que propiciasse aquele acionamento, uma vez que os juízos de terceiros, influenciariam e atropelariam o ordenamento natural e desrespeitariam aquilo que era previsto para o ser humano.

Se a antropologia é o que orienta os desdobramentos da filosofia de Rousseau, que em certa medida normatiza o homem no que ele deve fazer, do ponto de vista subjetivo, a formação que antecipa artificial e coercitivamente, impediria a espontaneidade de acontecer e, conseqüentemente, o respeito ao uso dos princípios antropológicos que, desde sempre, estiveram presentes nos dois *Discursos*. Esses aspectos antropológicos e os aspectos epistemológicos parecem, ao nosso ver, se sustentarem e se explicarem mutuamente, a ponto de garantirem ao genebrino coerência e conformidade teóricas de seu pensamento. Em suma, para o aperfeiçoamento do homem, Rousseau teve de dar expressão epistemológica à natureza do homem programada para a diferenciação e o aperfeiçoamento. O que nos leva a identificar, então, ao longo dos textos uma relação direta entre o aperfeiçoamento - ainda que esse ocorra circunstancialmente no desenvolvimento humano - e o desenvolvimento das faculdades da alma as quais justificariam, exemplificariam e ilustrariam o funcionamento desse princípio diferenciador.

Recapitulando, temos a imagem, afinal, de um homem que tem informação e conhecimento: no plano sensível imediato, que produz informações de natureza corpórea e serve ao uso vital por parte do indivíduo, uma vez que delas não poderão ser extraídas

informações de caráter propositivo; e no plano intelectual mais mediatizado. Essa diferenciação das formas de racionalidade humanas, sensivelmente determinada e intelectualmente determinada, são postas aqui, por mais que não estejamos numa condição de desenvolvimento educacional do aluno compatível com essa última, porque Rousseau quer justificar, por um aspecto, o que significa experiência sensível e qual seu estatuto (corporeidade, reiteração, correção, etc.). Por outro, justifica a análise particularizada de cada um dos sentidos, a verificar a natureza específica de cada um deles na doação de conteúdos cognitivos.

A experiência, portanto, é deslocada para os órgãos dos sentidos, para os membros corporais porque eles são, aqui, os "instrumentos de inteligência", dos quais são tiradas as melhores informações, se o corpo que os sustenta for "robusto e são". "Desse modo, longe de a verdadeira razão do homem formar-se independentemente do corpo, é a boa constituição do corpo que torna as operações do espírito fáceis e seguras¹³⁶". Isso nos leva a uma concepção de experiência mais ativa, a ser forjada no exercício continuado e reiterado dos membros corporais, como se dependesse a inteligência para se desenvolver, de um aprendizado no uso dos sentidos. Somos levados a identificar, em Rousseau, uma racionalidade sensível na qual os sentidos são constituídos, aperfeiçoados, resultado de um refinamento causado pela reiteração das experiências. São os sentidos, portanto, para Rousseau, as primeiras faculdades que se formam e se aperfeiçoam, pois são as primeiras faculdades necessárias ao cultivo, mas as primeiras também esquecidas e negligenciadas. Quer dizer, "exercer os sentidos não é somente deles fazer uso, mas aprender a bem julgar por eles, é aprender, por assim dizer, a sentir, porque nós não sabemos nem tocar, nem ver, nem entender a não ser como aprendemos¹³⁷". Essas digressões sobre a natureza da experiência, sobre a dimensão inacabada e processual da formação dos sentidos por experiência e sobre a capacidade sensorial apresentadas por Rousseau prepara o terreno para análise específica de cada um dos sentidos que vai marcar o final do livro II do *Emílio*.

2.5: A análise dos sentidos

Ao nosso ver o genebrino inserir-se-á, a partir de então, num tipo de investigação muito comum no período do século XVIII francês, na qual os sentidos são decompostos e tomados particularmente para que a sua natureza epistemológica seja apresentada puramente,

¹³⁶ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, p. 370.

¹³⁷ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, p. 380.

sem a influência das outras expressões sensíveis dos demais sentidos. Como havíamos indicado em outro momento¹³⁸, a metáfora epistemológica¹³⁹ de Condillac, por exemplo, seria a expressão mais difundida e famosa desse tipo de investigação, embora outros autores tenham proposto, também, análise sensorial semelhante. Segundo George Le Roy, numa nota ao *Traité des Sensations*, Buffon havia descrito em sua *Histoire Naturelle* um tal homem que teria o corpo e os órgãos perfeitamente conformados, mas que se estimularia por si mesmo e por tudo que o cerca. Também Diderot, em sua *Carta sobre os surdos e mudos*, tinha proposto a ideia de decompor um homem em seus sentidos constituintes e observar, em cada um, sua especificidade. Imaginara quão seria agradável uma sociedade como essa, em que cada um seria dotado de um sentido.

Ainda assim, em sendo a decomposição dos sentidos um tema comum em sua época, Condillac fora o autor que, em princípio, teria desenvolvido mais precisamente o assunto e deu contornos mais claros, numa obra acabada, o que poderia ser essa empreitada. Rousseau, por sua vez, ao nosso ver, não radicaliza a análise a ponto de propor uma experiência com um sujeito ficcional, como o homem-estátua, mas dedica-se ao estudo individualizado de cada um dos sentidos, a investigar como cada um deles contribui para o desenvolvimento do outro e do desenvolvimento do conhecimento sensível em geral. O procedimento do genebrino prevê outras variáveis para o funcionamento das faculdades mentais (a ideia de natureza, os princípios antropologicamente determinantes e a sociabilidade como fator etiológico do conhecimento e da moralidade) que não estejam vinculadas à comunhão entre conteúdo do conhecimento e desenvolvimento de faculdades. A peculiaridade da investigação de Rousseau acontece porque, em sua concepção fundamental, a sensação não pode reduzir-se às faculdades da alma, como, de algum modo e a primeira vista faz Condillac e como, mais simplificada ainda, teria feito Helvetius.

¹³⁸ Cf. CAMPOS, Henrique Segall Nascimento. *O desenvolvimento psico-genético do homem estátua e sua relação com a objetividade sensível em Étienne de Condillac : a confirmação da realidade objetiva ao sujeito*. 2005. 175f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Universidade Federal de Minas Gerais, Programa de Pós-graduação em Filosofia, Belo Horizonte.

¹³⁹ Mas como seria possível pensar num homem, cujas impressões, juízos, costumes, relações sociais são desconsiderados enquanto co-participantes da compreensão do seu saber? Como entender o ponto de partida de uma filosofia que considera um homem vazio, um ser de identidade e de subjetividade amorfas, como condição necessária para o melhor entendimento do funcionamento da mente humana? Como Condillac desenvolve essa proposta? Ele assim se pronuncia: "Para alcançar esse objetivo, imagináramos uma estátua organizada interiormente como nós, animada de um espírito privado de toda espécie de idéias. Supuséramos ainda, que o exterior todo de mármore não lhe permitia o uso de nenhum de seus sentidos e nos reservamos a liberdade de abrir, à nossa escolha, as diferentes impressões que são suscetíveis". In. *Traité des Sensations*, In. Oeuvres Philosophiques de Condillac, p. 222, A 16 – 24 .

Segundo o amigo de Rousseau, o objetivo de sua investigação era observar as nossas primeiras sensações na origem¹⁴⁰, para que, a partir dessa origem, possamos estabelecer as nossas primeiras operações mentais e o elo perdido de nossas ideias. De outra maneira, como quer o autor¹⁴¹, o *Tratado das Sensações* é uma obra em que o homem despojado de todos os seus hábitos, abre possibilidade para que se possam observar os sentimentos desde seu início, e ver, também, através desses sentimentos embrionários, o uso primitivo das faculdades desenvolvidas por esses estímulos. No texto da Nota Introdutória¹⁴² ao *Tratado das Sensações*, por exemplo, em tom de alerta, Condillac sugere um importante passo para a melhor compreensão dessa metáfora: que o leitor se coloque alheio a todas as habilidades cognitivas adquiridas com anos de experiência sensível e, a partir de então, torne-se um observador das atitudes desse ser abstrato no mundo de experiência. Que o leitor, por sua vez, sinta, julgue, pense como ela, para, então, construir nosso conhecimento, por uma via genética. A isso ele sugere:

Essa memória refletida que nos torna hoje tão sensíveis à passagem de um conhecimento a outro não saberia remontar até aos primeiros, ela os supõe e essa é a origem do pensamento em acreditar que eles nasceram conosco. Dizer que nós aprendemos a ver, a escutar, a degustar, a sentir, a tocar, parece o mais estranho paradoxo. Parece que a natureza nos deu o uso integral de nossos sentidos no mesmo instante em que ela os formou e que sempre nos servimos deles sem estudo, só porque hoje não somos obrigados a estudá-los.¹⁴³

A partir de então, é possível dizer que seria de suma importância a investigação sobre o funcionamento dos sentidos e, especificamente, se há incremento de sua eficiência pelo exercício e pela experiência reiterada. Entender os sentidos humanos é tomá-los em sua formação e como eles, mutuamente, prestam à realizar a educação de outros sentidos, em termos pedagógicos por assim dizer. Portanto, o *Tratado das Sensações* é um texto que procura estudar os sentidos em seu funcionamento, em sua natureza específica e a sensação como resultado da experiência desses órgãos.

Para a tarefa de apontar o que compete a cada sentido e descobrir como eles contribuem para o desenvolvimento de nosso espírito, Condillac expôs o tema no *Tratado das Sensações* da seguinte maneira: i) tratou dos sentidos que por si mesmos não julgam os

¹⁴⁰ A origem do conhecimento não é tema exclusivo do *Tratado das Sensações*, mas se encontra presente, também, já no *Ensaio* na suas primeiras linhas; Condillac teria se referido da seguinte maneira sobre o tema: “É preciso remontar à origem de nossas ideias, desenvolver sua geração, segui-las até o limite que a natureza prescreve para fixar a extensão e os limites de nosso conhecimento e renovar todo o entendimento humano.” CONDILLAC, *Essai sur L Origine des Connaissances Humaines, In. Oeuvres Philosophiques de Condillac*, p. 4.

¹⁴¹ CONDILLAC. 1947, v. 1, p.324, B 1 – 6.

¹⁴² Id. Ibid., p. 221, A 8 – 25.

¹⁴³ Id. Ibid., p. 221, B 3 -18.

objetos externos; ii) em seguida, verificou a validade de objetividade do sentido do tato, enquanto o único sentido com condições de julgar os objetos externos; iii) em outro momento, investigou o papel do sentido do tato como educador dos demais sentidos no julgamento em relação aos objetos externos; iv) e, ainda, investigou as habilidades, as necessidades e ideias de um homem, com todos os sentidos agrupados e desenvolvidos depois de realizada a abstração. Chega Condillac a sugerir, que “essa exposição mostra, sensivelmente, que o objeto dessa obra é apontar quais são as ideias que devemos à cada sentido, e ver como eles, ao se reunirem, dão todos os conhecimentos necessários à nossa conservação”.¹⁴⁴ Por outro lado, pretende apontar, também, a natureza desse conhecimento desenvolvido pelos sentidos, ainda que cada um deles tenha condições, tomados isoladamente¹⁴⁵, de propiciar o surgimento de todas as faculdades da mente, mesmo que reduzidas às ideias peculiares de cada dado do sentido. Portanto, antes de ter apenas uma preocupação com uma redução simplista da sensação a agente de modificação subjetiva, pelo menos como ponto de partida, a proposta de investigação atravessa, também, a fronteira do saber meramente subjetivo em direção aos órgãos dos sentidos que se encontram externamente.

Embora Rousseau se dedique ao sensualismo e admita essa modalidade de conhecimento, não o faz como Condillac, que se debruça sobre o estudo detalhado e exaustivo da origem de nosso conhecimento pelos sentidos exclusivamente. Para Rousseau outras inquietações e pretensões, preocupações de ordem teórico-práticas por sua vez, orientam suas pesquisas. Volta-se, então, ao estudo sensualista do conhecimento humano, para a análise das funções dos sentidos, como forma de garantir correção e independência, por parte do sujeito, ao uso da informação sensível que seja a expressão mais imediata e direta da realidade objetiva, sem as influências dos juízos e pré-noções alheias. Num plano de discussão de natureza epistemológica, relativo ao conhecimento sensível, desdobram-se aspectos de natureza pedagógico-educacional, a saber: o uso dos sentidos e o conhecimento proveniente de cada um deles, pela reiteração da experiência que garante a constituição de um hábito, de um aprendizado, de julgar seus conteúdos.

Essa reiteração da experiência é orientada pela necessidade de conservação do indivíduo, como necessidade vital, previsto desde o início dos trabalhos filosóficos de Rousseau do respeito à lei de natureza. Desse modo, os sentidos que fornecem o conteúdo

¹⁴⁴CONDILLAC,1947, v. 1, p. 325, A 47 – 52.

¹⁴⁵ “Não existe homem, por exemplo, limitado ao olfato; um animal parecido não saberia velar por sua conservação, mas para a veracidade dos raciocínios que fizemos ao observá-lo, é suficiente que um pouco de reflexão sobre nós mesmos nos faz reconhecer que poderíamos dever ao olfato todas as idéias e todas as faculdades que descobrimos nesse homem, e, com apenas este sentido, não seria possível adquirir outras ideias”. In. CONDILLAC, 1947, V. 1 p. 325, B 17 – 28.

para assentimentos *a posteriori*, precisam ser continuamente utilizados, movimentados pelo corpo que os sustenta para, de um lado, garantir a independência intelectual sem constrangimentos, requisito básico do genebrino; a conservação do indivíduo de um outro lado como mecanismo de assegurar a condição do indivíduo bastar-se a si mesmo e sustentar o postulado da liberdade essencial do homem rousseauísta. O uso reiterado, portanto, dos sentidos e de seus instrumentos garantiriam a eliminação de qualquer erro que promovesse o desenvolvimento da imaginação, vista como a faculdade que manifesta na alma impressões não sentidas, no tempo presente da experiência, como se fossem existentes e relativas aos objetos externos. Ou seja,

assim forçado a usar e a colocar em jogo a minha imaginação, logo dela não sou mais seu mestre e o que eu fiz para me tranquilizar serve apenas para me alarmar ainda mais. Se escuto um barulho, ouço os ladrões, se eu não ouço nada eu vejo fantasmas: a vigilância que me inspira o cuidado de me conservar só me dá motivos para temer. (...) Encontrada a causa do mal, indica-se o remédio. Em todas as coisas o hábito mata a imaginação e só objetos novos a despertam. Quanto àqueles que vemos todos os dias, não é mais a imaginação que age, mas a memória; e eis a razão do axioma *ab assuetis non fit passio*, porque é somente pelo fogo da imaginação que as paixões se acendem¹⁴⁶.

Fica clara, nessa citação, a dimensão indissociável entre compreensão correta de algo e sensibilidade, porque fica facilitada a tarefa de qualquer racionalidade, se foram precisas, corretas e reiteradas as informações obtidas pelos sentidos. A fonte do mal, ou do erro - curiosamente Rousseau dá um contorno moral a problemas de natureza epistemológica quando usa esta expressão - ocorre porque a imaginação cria, pela associação entre uma impressão e um objeto, algo não existente como existente. O remédio para isso seria a atualização das informações a serem recebidas, ou o costume de sempre sentir um objeto determinado. Por um outro lado, como consequência da continuidade da experimentação, solução diferente seria acionar a memória, por meio da qual teríamos a confirmação e as garantias das presenças de sensações já sentidas relativas à alguma coisa. Como resultado, a memória falsearia a impressão presentificada que a imaginação fez parecer coerente com uma determinada experiência objetiva.

A partir disso, ficam justificados o refinamento e o cuidado com o uso dos sentidos como meio de assegurar a correção dos assentimentos, que alguns sentidos conjugados e interdependentes podem fornecer, já que, quando associados, interferirão na impressão, uns sobre os outros, de seus conteúdos relativos e específicos. Reconhece

¹⁴⁶ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, p. 384.

Rousseau que, quanto aos sentidos, não somos senhores de todos eles igualmente, tanto pela peculiaridade de um sentido em particular - o tato por exemplo que nunca tem sua ação suspensa, por meio do qual o sujeito tem experiências desde o nascimento - quanto pela intervenção de um sobre o outro sentido, a visão sobre o tato, a ponto de um sobre o outro provocar um certo obscurecimento. Isso é dito porque para Rousseau, Condillac também reconhece essas reciprocidades "intersensoriais", a visão e o tato tem uma relação de determinação e influência mútua porque tratam de conteúdos semelhantes: as sensações que exprimem a extensão dos objetos.

É fato que Condillac dá ao tato um estatuto de maior radicalidade, porque confere a ele a condição de ser sentido fundamental, uma vez que o tato funciona como tradutor da extensão corporal, do qual os demais sentidos seriam, de certo modo, desdobramentos, ou outros modos da expressão tátil. O genebrino, embora não carregue tanto nas tintas, entende ser o tato capaz de corrigir a informação dos demais e "educar", como em Condillac, os outros. Para Rousseau o tato seria, de todos os nossos sentidos, aquele do qual temos um uso contínuo e com o qual temos juízos precisos, embora limitados, porque decorrem da impressão de objetos no raio de ação da mão e do corpo, porque ainda apreendem sensações simultâneas, a traduzirem dos objetos as propriedades mais diversas (dureza, grandeza, figura, peso, temperatura) e porque, acima de tudo, fundamenta-se na necessidade de autoconservação, o que lhe confere o título, por assim dizer, de "sentido mais natural"¹⁴⁷. Por outro lado, o tato, porque distribui-se pelo corpo e é acompanhado de força e movimento, guarda a fronteira entre o eu e o outro, da identidade e da alteridade, a certidão sobre a qual a visão faria sua autenticação.

A visão, por sua vez, alcança com maior eficiência e amplitude os objetos, e mistura suas impressões com as impressões táteis lentamente obtidas pelo exercício das mãos e do corpo. A visão, no entanto, de todos os sentidos talvez seja aquele em que, por sua grande capacidade de atenção, os erros de julgamento mais ocorram, em função das antecipações visuais que levam ao espírito motivo para assentimentos os quais poderiam ser corrigidos, ou por uma reiteração de experiência visual, ou pela ação do tato quando ocorre

¹⁴⁷ "Ainda que de todos os nossos sentidos o tato seja aquele que temos o mais contínuo exercício, seus juízos permanecem portanto, como disse, imperfeitos e grosseiros mais do que qualquer outro, porque nós misturamos continuamente à seu uso aquele da visão, já que o olho alcança o objeto mais cedo que a mão, o espírito julga quase sempre sem ela. Em compensação, os julgamentos do tato são mais limitados, porque estendendo-se tão longe quanto nossas mãos possam alcançar, eles corrigem o desatino dos outros sentidos que atiram-se ao longe sobre objetos que percebem mal, ao passo que tudo o que o tato percebe, ele percebe bem. (...) Assim, o tato sendo de todos os sentidos o que nos instrui melhor sobre a impressão que os corpos estranhos podem fazer sobre nosso é aquele cujo uso é o mais frequente e nos dá o mais imediatamente o conhecimento necessário à nossa conservação". In. ROUSSEAU, JJ. *Oeuvres Complètes*, v.4, p. 388- 389.

uma aproximação maior em relação ao objeto fonte da percepção. Nesse âmbito, a visão requer um lento aprendizado por exercício, de comparação de seus conteúdos com os conteúdos do tato que habituem a visão "a nos fazer um relato fiel das figuras e das distâncias", uma vez que "sem o tato e o movimento progressivo, o mais aguçados olhos do mundo não seriam capazes de dar uma ideia de extensão¹⁴⁸". Com esse prognóstico associado à função "pedagógica" do tato, seria assegurada a diminuição dos possíveis erros de julgamento por precipitação, caros a um sentido com tamanha amplitude funcional.

A despeito da investigação nesse momento servir a um propósito epistêmico, achamos, no sentido da visão, desdobramentos metafóricos e simbólicos no ideário rousseauísta. A visão teria um papel fundamental em sociedade e nas preocupações político-morais do genebrino, porque a todo o momento ele se refere à vida social, em termos negativos, como uma vida que se gera em torno da aparência, do engano, da confusão e da necessidade, do desejo dos indivíduos serem vistos e verem uns aos outros. Starobinski, por sua vez, entende que

a culpa da sociedade não é a culpa do homem essencial, mas a do homem em relação. (...) O mal, a partir daí, poderá confundir-se com a paixão do homem por aquilo que lhe é exterior, pelo de fora, o prestígio, o parecer, a posse dos bens materiais. O mal é exterior e é a paixão pelo exterior; se o homem se entrega inteiro à sedução dos bens externos, será inteiramente submetido ao império do mal¹⁴⁹.

No sentido de privilegiar a experiência íntima, diz o comentarista, o conflito com uma sociedade inaceitável aparece. Isso se deve porque "o domínio da vida interior é delimitado pelo fracasso de toda relação satisfatória com a realidade externa¹⁵⁰".

Com isso, não sem motivos os dados sensíveis e os juízos do espírito, com a visão, são simultâneos, porque em sociedade ocorre, necessariamente, o advento das comparações, a necessidade da estima alheia, e do reconhecimento de si pelo outro que decorre desta simultaneidade presente no processo de associação e comparação. Ao nosso ver, a carência de visibilidade na vida pública é fundamental em termos de moralidade, já que o próprio indivíduo que faz algo digno, de destaque, precisa ser visto fazendo e realizando aquilo pelo qual se destaca. A primazia individual carece do reconhecimento pelo olhar do outro. Na obra de educação, no entanto, Rousseau é convidado a tomar medidas de precaução porque ele pretende, claramente, evitar qualquer tipo de engano ou erro, que tiveram origem nos juízos equivocados, cuja orientação seria determinada por percepções precipitadas e

¹⁴⁸ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, p. 396.

¹⁴⁹ STAROBINSKI, Jean. A Transparência e o obstáculo, p. 31-32.

¹⁵⁰ Id. Ibid. p. 12.

pouco precisas das coisas. Essa precaução com o "sentimento" ou intenção, que anima o ideário rousseauísta no caso em questão, entretanto, não se explica apenas por um significado epistemológico, mas principalmente axiológico, do qual são extraídos os desdobramentos "semânticos" para o problema do erro e do engano cognitivo, por meio do qual é oferecida uma melhor compreensão dos problemas do bem e do mal.

Diferentemente da visão e do tato que concebem objetos em movimento e em repouso, a ocorrência da compreensão auditiva deve-se exclusivamente, por sua vez, aos corpos em movimento que fazem ruído ou som, porque só a "movimentação do ar pode provocar o sentido da audição". A explicação dada, ao nosso ver, sobre a origem dos sons por parte de Rousseau é muito reduzida e simplificada, muito embora ele vá conferir à audição a capacidade de se dispor de um órgão específico para seu exercício que, em tese, não ocorreria com a visão. De acordo com o genebrino, a audição vale-se da voz, que leva à fala, como instrumento de seus conhecimentos específicos. Dessa forma, o "órgão passivo" da audição ganha relevo porque pode ser desenvolvida pelo auxílio de um "órgão ativo", a voz, privilégio que não se achava nos outros sentidos. Com isso, nas páginas dedicadas à audição, Rousseau atém-se mais à voz, à fala e ao canto, como expressão artística e linguística do uso deste sentido. Para tanto, projeta para esse órgão uma idealização de seu uso, ao prescrever práticas que cuidariam de dar à fala um tom mais uniforme, mais simplificado, menos afetado, cujo objetivo seria uma expressão discursiva essencial a qual não devem ser provocadas, nem estimuladas, as paixões desconhecidas e os sentimentos inexistentes nunca antes experimentados. Ao jovem aluno não devem ser recomendados papéis de tragédia e de comédia, bem como a arte de declamação, no intuito de garantir, portanto, a fala uniforme, a articulação correta, o acento gramatical, a prosódia para uma voz suficientemente regulada para que seja ele ouvido e entendido sem que nada de supérfluo acometa sua comunicação. A associação, então, que Rousseau dá à audição com a fala conduzir-nos-iam ao campo da moralidade da linguagem, porque as paixões e os sentimentos, desde o *Ensaio das línguas*, seriam os conteúdos por meio dos quais as associações¹⁵¹ humanas ocorrem, num momento em que, no tratado de educação por outro lado, as formas eminentemente sociais de educação ainda não são admitidas. Da mesma maneira, espera-se que a música faça parte do universo de aprendizado da criança, desde que ela seja praticada como sinal de diversão e nunca como

¹⁵¹ "Isso basta para evidenciar que a origem das línguas não se deve às primeiras necessidades dos homens; seria absurdo que da causa que os afasta viesse a maneira de uni-los. De onde pode então vir essa origem? Das necessidades morais, das paixões. Todas as paixões aproximam os homens, forçados a se separarem pela necessidade de procurar os meios de vida. Não foi a fome nem a sede mas o amor, o ódio, a piedade, a cólera que lhes arrancaram as primeiras vozes". In. ROUSSEAU, JJ. *Ensaio sobre a Origem das línguas*, p. 104.

sinal de obrigação e constrangimento, que sejam criadas e praticadas canções para sua idade de modo a serem coerentes com a idade e com a simplicidade de suas ideias.

Até o momento, entramos em contato com a análise dos sentidos que, nas palavras de Rousseau, seriam aqueles responsáveis pelas informações dos "objetos alheios ao nosso corpo", por meio dos quais algumas propriedades objetivas são apreendidas, a saber: o peso, a figura, a cor, a solidez, a grandeza, a distância, temperatura, repouso, movimento. Mas há, por outro lado, aqueles sentidos que contribuem primordialmente para evitar que o "corpo se esgote" e que promovam a sua renovação. Rousseau, refere-se, portanto, ao paladar ou gosto e ao olfato, como sentidos, cujas complementaridades e interdependências, tal qual a visão com o tato, são previstas para cuidar da manutenção e conservação corpórea. O paladar, assim, funciona para dar à "substância corpórea" algo que dela faça parte, algo que seja assimilado e que influencie mais no julgamento das coisas, uma vez que delas quase nunca somos indiferentes, como poderia ocorrer eventualmente com as sensações dos "sentidos alheios". Isso seria explicado porque, ademais, a atividade deste sentido é totalmente física e material, pois é o único que não diz nada à imaginação, ou pelo menos aquele em cuja as sensações ela influi menos, ao passo que a imitação e a imaginação misturam frequentemente a moral na impressão de todos os outros sentidos¹⁵². O dever-ser desse sentido, então, expressa-se pela necessidade de constituição de um hábito que seja simples e universal, composto de alimentos comuns a todos os lugares, com as dietas que atendam as regras do corpo e não da imaginação. Rousseau dá a esse sentido um funcionamento que atua fundamentalmente sobre o indivíduo e sua preservação, sem quaisquer influências e determinações de caráter social, por meio das quais a imaginação poderia ser acionada, já que esta faculdade cria ilusões, sensações inexistentes como existentes, num tempo projetado para o futuro, quando as sensações de gosto são predominantemente assimiladas num tempo presente, para a renovação e preservação corporal. Dessas regras decorre a noção de que a alimentação deve ser simples, sem afetação, e manter-se, pelo menos na infância, circunscrita à tarefa de saciar a fome.

Como foi dito, associado ao paladar, o olfato é aquele sentido que o previne e adverte-o sobre a presença de uma determinada substância, de modo a indicar se é necessário ou não evitar sua satisfação. Tomados em si mesmos, os odores são entendidos como impressões fracas, pois impressionam mais a imaginação do que o sentido e afetam mais sobre o que se quer esperar do que aquilo que se oferece ao sentido num tempo presente.

¹⁵² ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, p. 409.

Postulado como sentido da imaginação, Rousseau compreende que o olfato não pode ser muito ativo na infância, porque as paixões que necessariamente decorrem da atuação da imaginação não podem se fazer presentes numa fase da vida em que o ser humano se encontra pouco animado por paixões, por um lado. Por outro, porque faltam às crianças as experiências objetivas para se ter qualquer previsão associada com outro sentido. Dessa forma, noções de prazer ou dor, por exemplo, não atingem as crianças pela fonte olfativa porque, por si só, seu instrumental informativo "agita o cérebro" em instantes, mas esgota rapidamente seus efeitos, e porque não traz consigo ideias associadas a informar o que se passa com o percipiente.

Rousseau, portanto, dará por encerrada a sua análise dos sentidos com o estabelecimento do chamado "sexto sentido", resultante do "uso bem regado" dos outros sentidos e da instrução adequada e correta a respeito da "natureza das coisas", com o "auxílio das aparências" das coisas. Esse sexto sentido não se encontra em qualquer parte do corpo externo, mas reside internamente "no cérebro", com impressões puramente internas que atendem pelo nome de percepção ou de ideia. Isso significa, ao nosso ver, que esse tipo de informação cujo conteúdo não é inteiramente estranho à experiência sensível, origina-se da atuação do espírito que compara e associa conteúdos diversos e objetos diversos. Para tanto, produz um resultado, valendo-se dos dados imediatos das sensações mesmas, mas com desdobramentos da mediação ativa, formal e imaterial que só o espírito de um determinado percipiente pode promover, a realizar informações mais amplas e mais abstratas dos dados imediatos e simplificados das sensações. Essa capacidade de compor não se achava no plano das sensações imediatas, porque naquele contexto se tinha apenas a crença de que o objeto afetava de um modo ou de outro, a aparência de frio ou de calor de um vento, a aparência de doçura ou amargor do vinho por exemplo, sem o objetivo de produzir a compreensão final de propriedades que pudessem ser comuns a várias coisas e a várias circunstâncias objetivas. O ato de apreensão não traduzia nada do espírito do percipiente, uma vez que a sensação era como se fosse o espelho da realidade de coisas e o processo de sentir era, como entende Rousseau, passivo.

Agora, a arte de comparação de ideias ou percepções internas, como a razão intelectual, vai requerer um poder de criação, uma atividade que pode fazer ou não com que uma ideia formada seja correspondente com a realidade, a resultar na possibilidade do erro. Quer dizer, o genebrino finaliza o livro II do *Emílio* com um esboço da definição de razão, que se mostra ainda carente de detalhes porque faltar-lhe-ão os desdobramentos do livro III, a educação pelo trabalho e pelo saber prático, para sua promoção e explicação da produção das chamadas ideias complexas e demais formalidade "lógicas", associadas com as figuras

subjetivas próprias da moralidade. O indivíduo em desenvolvimento até o momento fora levado à fronteira da "razão pueril", limitada àquilo que a sensação podia fornecer para dar conta da sobrevivência e manutenção de vida imediata. O passo que será dado adiante "deve ser um passo de homem" e para tanto, as faculdades desse homem devem acompanhar a proporção e a disposição desse indivíduo na nova fase de vida. Nesse sentido, pode-se perceber, já neste primeiro momento, a relação entre educação e os pressupostos epistemológicos, que vêm acompanhados, como era de se esperar em função da natureza pedagógica dos escritos, de um dever-ser que prevê um conhecimento acompanhado de uma "aplicação" desse conhecimento em termos prático-morais. Resta verificar como esses pressupostos serão tratados numa fase da vida e da educação em que o conhecimento, fruto de atividade produtiva, pode também relacionar-se com as questões morais quando o sujeito se projeta para o mundo exterior mediada pelo trabalho e pela utilidade a ele associada.

Capítulo 3: Conhecimento e utilidade prática

3.1: Introdução

O presente capítulo tem por finalidade dar continuidade às análises do conhecimento e subjetividade sensivelmente determinados a partir de Rousseau, como elemento central para o entendimento da fundamentação do pensamento do genebrino que vai ganhar profundidade com a Profissão de Fé do Vigário da Sabóia, a partir da justificação da religião e do pensamento a ela associada, e a partir da chamada "metafísica" do vigário da Sabóia. Se no capítulo anterior tivemos o cuidado de marcar a processualidade do problema do conhecimento, uma vez que estamos lidando com a descrição da subjetividade humana no contexto de um texto sobre a educação, no presente capítulo este processo continua, marcado pela dinâmica de um conhecimento que se orienta pela "pedagogia" das coisas. Como era entendido, na modalidade de educação do livro II do *Emílio*, o indivíduo humano na infância sabe para atender a necessidade de se manter e de se autossustentar. Portanto, o conhecimento das coisas era determinado por uma dimensão imediatista em que o sujeito deveria conhecer os objetos externos tais como se apresentavam, sem a interveniência da opinião e da dinâmica cognitiva da intersubjetividade, que poderia ser perniciosa a uma subjetividade que precisava se constituir livre e espontaneamente. Esses aspectos do conhecimento sensível, acompanhando as digressões feitas por Rousseau, serão contemplados na nossa análise, associados a outros aspectos do saber sensivelmente determinado, tais como: o conhecimento que se realiza pelas coisas, mas pelas coisas orientadas por uma utilidade prática.

Agora o genebrino quer marcar a influência da atividade produtiva e da experiência com o trabalho, a determinação de um saber que vai forjar tanto as ciências e as artes de modo geral, quanto aquelas artes que tenham maior relevância para a humanidade na questão da autossuficiência. Portanto, para esses conhecimentos, e o trabalho como fonte de conhecimento de natureza sensível e prática, existe uma utilidade governando as ações e um conhecimento sem intersubjetividade ainda, porque a educação das coisas ainda preside as aquisições. Quer apresentar, por outro lado, o advento de novas faculdades, tais como a razão, por meio da qual o indivíduo vai poder fazer as chamadas associações e comparações, a partir das quais o juízo vai aparecer e uma nova conformidade anímica decorrente deste aspecto ativo do saber. Esse nível de saber será preparatório para os outros níveis de intelecção e abstração próprios de um saber genuinamente abstrato, como o saber religioso. Para expor

isso, será necessário contextualizar o estágio do desenvolvimento do sujeito no plano educacional, do indivíduo associado ao ordenamento natural, com a lógica da natureza prevista para esta etapa de vida, como influenciará, ou como normatizará o que vai ser feito e descrito no plano cognitivo, sentimental e moral.

Um aspecto importante desta contextualização, pela antropologia e pela pedagogia, é a noção de *curiosidade* e o *amor-de-si* como expressão desta necessidade de se autossustentar, de bastar-se a si mesmo, de cuidar de si, ao mesmo tempo que projeta o sujeito para fora, identifica na objetividade externa ao eu individual o campo da satisfação destas necessidades que, pela primeira vez, perdem terreno para o maior desenvolvimento relativo da força. Essa desproporção entre força e necessidade, desequilibra a balança da natureza, em favor do sujeito, com as faculdades ainda incipientes a superar as necessidades ainda que numerosamente limitadas. Por conta desse desequilíbrio, em favor da força, Rousseau aponta a modificação da noção de tempo, e a propensão ao desenvolvimento espiritual e existencial humano por conta de uma sensibilidade e de uma subjetividade mais complexa, pela atividade e pelo conhecimento decorrente do saber sensível que se realiza efetivamente. Nesse plano, encontramos as discussões em torno da justificativa para o aprendizado das ciências e das artes, por intermédio da criação do objeto do saber e da ciência pelo objeto do saber.

Por fim, este capítulo tem relevância no escopo geral de nosso trabalho porque é nele que faremos a comparação do sensualismo praticado por Rousseau e os demais pensadores do período com o qual o genebrino de alguma forma dialoga, Condillac e Helvetius, e se diferencia para forjar precisamente sua filosofia com aspectos mais dualistas do que o suposto reducionismo dos demais autores pode sugerir. Analisaremos como Rousseau entende o advento das faculdades e ideias, decorrentes de informação sensível, a partir do que foi exposto ao final do livro III do *Emílio* associado a outras passagens dos demais textos em que o sensualismo aparece, e compararemos, rapidamente, as teses epistemológicas do genebrino com aquela de seus contemporâneos. Ao procedermos dessa forma, acreditamos contribuir para o esclarecimento de seu pensamento nessa matéria, como forma de melhor compreender os destinos de sua filosofia e para melhor qualificá-lo no período histórico, no qual o sensualismo e o materialismo associados apresentavam-se como doutrinas filosóficas a povoar as consciências dos letrados iluministas.

3.2: O homem na idade do trabalho. Utilidade, educação e ciência.

Em determinado estágio do desenvolvimento humano, a força relativa de que dispõe o indivíduo é maior, relativa em relação às carências, porque acham-se excedentes de força que empurram o indivíduo com sua subjetividade para fora do *eu*, que antes apenas fechava-se para conhecer aquilo que a sensibilidade imediatista podia fornecer, como fonte de conhecimento das aparências objetivas para um sujeito isolado e atomizados no eterno *aqui e agora* de sua "certeza sensível". Talvez seja por isso que não se possa falar em força apenas no diapasão da força fisicamente determinada, porque a ela são associadas as capacidades da mediação intelectual que levam o indivíduo a se movimentar e a se colocar em marcha pelos instrumentos da intencionalidade e da subjetividade criadora. Há, segundo o genebrino, um

desvio [que] é o efeito do progresso de nossas forças e do pendor de nosso espírito. No estado de fraqueza e de insuficiência o cuidado de nos conservar nos concentra-nos dentro de nós mesmos, já no estado de potência e de força o desejo de estender nosso ser nos leva além e faz com que nos lancemos tão longe quanto possível: mas como o mundo intelectual nos é ainda desconhecido, nosso pensamento não vai mais longe que nossos olhos e nosso entendimento estende-se apenas com o espaço que mede¹⁵³.

Com este "excedente" de forças e faculdades relativas, verifica-se, como se fosse, uma duplicação ou uma complexificação da noção de autossuficiência a que se deve realizar e respeitar na antropologia, por conta da simples projeção para o futuro temporal, que culminará no homem adulto, o supérfluo do presente da criança em atividade produtora. Dessa feita, verificaremos toda uma sorte de conhecimentos sensíveis sendo produzidos para contribuir com o bem-estar do indivíduo que, além do mais, é pautado pela lei de necessidade e pela autossuficiência essencial ao homem que se confirma pela atividade laboral artificiosa.

Rousseau entende que esse desejo inato de bem-estar [amor-de-si] e a dificuldade de plenamente dar conta desse desejo nos levaria a procurar novas formas de satisfação de necessidades. Segundo o autor, então, existiria uma inclinação à curiosidade naturalmente determinada, haja vista a proporcionalidade entre as paixões relativas às carências e as luzes do espírito humano, que se diferenciaria de sobremaneira da curiosidade fruto da opinião. Curiosamente, em outro momento, Rousseau refletia sobre a ocupação humana com os dados imediatamente observados. Nesse momento, o cuidado dá-se por meio do uso destas sensações a se diferenciarem dos objetos intelectuais, fruto da especulação. Segundo o pensador, os objetos do espírito devem ser efeitos, resultantes das operações colocadas em

¹⁵³ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, p. 430.

ação pelo uso dos sentidos em sua dimensão produtora, porque afinal "a criança que lê não pensa, só lê, não se instrui, aprende palavras". Aquele que se coloca na condição de aprendiz deverá ser estimulado a ficar atento aos fenômenos naturais apenas, como eles ocorrem, sem a tradução simbólica e mediada intelectualmente, linguisticamente como acontecem, por exemplo, nos livros de escola. A satisfação da curiosidade que nasce das necessidades e paixões associadas devem ser suficientes para levarem o aluno a desenvolver um saber que se pronuncia pela resolução de questões que são frutos de problemas de ordem prático-objetiva.

O conhecimento sensível, portanto, mantém-se, mas organizado a partir de outras bases, não mais como aquele saber relativo a um sujeito que pouco se movimenta porque carece da força suficiente para ativar suas faculdades. Por ora, o saber sensível realiza-se porque a força propicia, no plano físico, por exemplo, as condições corpóreas favoráveis para o movimento amplo dos órgãos do saber sensível, e no plano subjetivo, as mediações que farão a força efetivar-se como categoria para a diferenciação típica do homem, agente de sua história, porque o homem põe seu *eu* fora dos limites da atomização e de um solipsismo. Segundo Vargas, há que se "compreender que o nascimento das ciências implica um dupla aproximação: uma aproximação antropológica que explica as motivações humanas do ato de conhecimento elaborado e uma gnoseológica que explica os mecanismos que tornam um tal conhecimento possível. Do ponto de vista antropológico, a ciência é uma utilidade¹⁵⁴" (...). Quer dizer, que os poucos saberes que importam à nossa limitada inteligência devem se pautar pela contribuição ao bem-estar, os únicos dignos das pesquisas de um homem sábio e de uma criança que se prepara para a sabedoria, como havia sugerido o genebrino desde o lançamento de seu *1º Discurso*, no qual não se tratava mais de procurar saber das coisas existentes por elas mesmas, mas das coisas orientadas pelo signo da utilidade. Abandona-se a filosofia de gabinete para voltar o aluno à experiência inspirada nos trabalhos dos jovens não policiados e que vivem do que os campos cultivados e os ofícios associados a isso podem oferecer. A utilidade então tende, respeitosamente, a preparar o plano espiritual e concreto para que o homem que surgirá da infância produtiva seja capaz de reconhecer o que é bom e conveniente na sociedade e em sua relação com os homens.

Para esse programa, Rousseau sugere, na terminologia da educação negativa, a preservação do erro: por um lado, pela não introdução do signo linguístico, porque este seria responsável pela absorção da atenção que a criança pode depositar sobre as quais se atém; por outro lado, pelo fato de que a representação linguística na idade em que ela não deveria ser

¹⁵⁴ VARGAS, Yves. Introduction à L'Emile de Rousseau, p. 88.

acionada primordialmente, o aluno perca o propósito da criação de seus objetos de saber e da ciência a eles associada. Não importa, no caso em questão, o acúmulo de saberes, de informações, mas que as ideias sejam claras e justas. A ignorância portanto, não deve ter tanta importância aqui se ela vier acompanhada pela ausência do erro, por mais que, aparentemente, uma educação profícua em conteúdos de saber possa ser, num primeiro momento, mais interessante e atraente. Nessa acepção de educação proposta por Rousseau, em que a negatividade funcionaria, nesse contexto, como filtro para o conjunto das idealidades relativas à socialização, traz consigo uma dimensão passional para o aprendizado das ciências, se este desejo de saber for compatível com o nível psíquico e físico do educando e se os métodos de seu ensino souberem provocar sentimentos de apreço pelo saber. Afinal,

eis o tempo também, diz Rousseau, de acostumá-lo pouco a pouco a prestar atenção contínua ao mesmo objeto, mas nunca como obrigação, é sempre o prazer ou o desejo que deve produzir a atenção, pois é preciso grande cuidado que ela não o canse e que não o aborreça. Tenhais, então, sempre os olhos abertos e, caso aconteça algo, abandonai tudo antes que ele se perturbe, porque não importa que ele aprenda desde que não faça nada malgrado seu¹⁵⁵.

A partir então dessa presença constante do objeto ante o sujeito, é pressuposta, por seu turno, tanto a reiteração experimental, quanto a qualificação desta experiência pela atenção a partir da qual são estimuladas as intenções como "princípio" a definir a utilidade da coisa como objeto de saber. Isso acontece no intuito de estimular a espontaneidade de quem aprende, em detrimento da obrigação, outra expressão do constrangimento atribuído pelo genebrino, ao nosso ver, ao plano social.

Esse desejo de saber como estimulante ao desenvolvimento dos saberes em geral teria de obedecer (para ser bom e eficiente) e respeitar a regra que a utilidade indica. Ao nosso ver, isso tem relevância, já que o fato de coisas serem conhecidas, produzidas com a finalidade de prestarem-se ao serviço de conferir a força ao homem pela solução de problemas e limitações que o enfraqueceriam, porque: i) em primeiro lugar a utilidade pode fornecer ao desejo de saber uma qualificação positiva axiologicamente à ação em busca da informação, no sentido de colocar as coisas como "critério" de justiça para a informação, que não se deslocou de sua função, a de "solucionar" as limitações resultantes da relação prático-objetiva do indivíduo com a realidade que o cerca. Pensando nesses termos, é como se o sujeito que deseja um saber preenchesse sua interioridade com o objeto do saber e não com seu *eu*,

¹⁵⁵ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, p. 436.

hipertrofiado pelo desejo de estima, pela vaidade de dominar o conteúdo de um saber¹⁵⁶. A regra da utilidade aqui visa substituir a noção de que a ciência nasceria de uma subjetividade que coloca a ciência e o objeto do saber em segundo plano porque preencheu a si mesmo com seu *eu* que tornou-se objeto de desejo para si mesmo, pela coisa útil, pelo saber que pode servir a muitos outros eus, quando o saber assume mais a função de melhorar a vida da realidade social sobre a qual se estabelece. ii) em segundo lugar, o saber torna-se, portanto, moralmente associado, ou qualificado porque colocou-se como condição, como meio e não como fim em si mesmo, para a transformação justa da vida dos indivíduos em sociedade.

Quando tomamos este tema da utilidade e o associamos às preocupações sociais e políticas percebemos que, embora toquem em problemas comuns, um certo distanciamento entre pensadores como Rousseau e Helvetius¹⁵⁷ aparece, mesmo na época em que esse debate ocorria efetivamente, independentemente da constatação que os intérpretes identificam para o caso em questão. Sobre esse último pensador sobram iniciativas de teorizar o interesse, a utilidade e como, em geral, uma sociedade pode ser organizada, tendo como pressuposto a redução simplificadora de toda uma antropologia que se baseie na sensação como fonte de conhecimento, e nos prazeres e dores como motores de toda e qualquer ação humana. Há intérpretes que chegam a sugerir que na ética de Helvetius o único valor é a utilidade pública medida pela presença de prazer ou ausência de dor, como se o bem individual fosse, por sua vez, a tradução do prazer individual. Além disso, a força das paixões, os desejos, seriam determinantes pela procura de conhecimento, de tal forma, salienta Grossman, que "se nós desejamos ter homens que estão alertas à procura por verdades adicionais devemos fortalecer

¹⁵⁶ "Com efeito, quer folheando os anais do mundo, quer suprimindo crônicas incertas com pesquisas filosóficas incertas, não encontraremos nos conhecimentos humanos uma origem que corresponda à ideia de que se gosta formar a seu respeito. A astronomia nasceu da superstição; a eloquência da ambição, do ódio, da lisonja, da mentira; a geometria da avareza; a física de uma vã curiosidade; todas, e a moral inclusive, do orgulho humano. As ciências e as artes devem, então, seu nascimento aos nossos vícios: nos encontraríamos menos em dúvida quanto às suas vantagens se a devessem a nossas virtudes". In. ROUSSEAU, JJ. *Discours sur les sciences et les arts*. OC, v.3, p. 17.

¹⁵⁷ Maruyama sugere que a relação teórica dos dois autores é marcada por semelhanças, por certa comunidade "sobretudo nas concepções gerais a respeito da relação entre moral e política. Para um como para o outro, só podemos conhecer os princípios que devem reger a vida política, a legislação, o governo dos povos, a partir do conhecimento do que o homem é e, mais particularmente, dos motivos e princípios que fazem agir. (...) Para os nossos dois filósofos, é somente conhecendo os princípios da moral, as regras oriundas da razão, das paixões e dos sentimentos dos homens, que podemos alcançar os princípios de sua vida política e o melhor modo de conduzi-los". In. *A moral e a filosofia política de Helvetius: uma discussão com JJ. Rousseau*, p. 401. Ao nosso ver, por outro lado, retirando estes aspectos gerais, nas minúcias, com os pressupostos e os fundamentos, os autores diferenciam-se fortemente. Dentre as diferenças, de acordo com a política de Helvetius, a ênfase não deve ser colocada sobre os sujeitos, mas sobre as ações humanas concretas, ênfase que não pode resultar nunca na hipótese do estado de natureza, tão pouco no contrato social. O Público de Helvetius julga, portanto, não as intenções de quem pratica uma ação, como poderia ser verificado em Rousseau, mas as ações objetivamente realizadas, segundo o resultado social a que se chegou com elas.

o amor por prazer do qual são distintas as várias paixões¹⁵⁸". Segundo o próprio Helvetius, "é a emulação que produz os gênios, e é o desejo de se ilustrar que cria os talentos. É no momento em que o amor à glória se faz sentir no homem e se desenvolve nele que podemos datar o progresso de seu espírito. Eu pensei sempre sobre ela, a Ciência da educação pode ser somente a ciência dos meios de excitar a emulação¹⁵⁹". Helvetius ainda salienta que as paixões

seriam desejos vivos: estes desejos podem ser igualmente conforme ou contrário ao bem público. Se a avareza e a intolerância são paixões nocivas e criminais, de outra forma há o desejo de se ilustrar pelos talentos e pelas virtudes patrióticas. Anulando os desejos, anulamos a alma, e qualquer homem sem paixões não tem nada nele, nem o princípio de ação, nem o motivo para se mover¹⁶⁰.

Isso significa que ao destruir as paixões dos homens, destrói-se, com isso, a possibilidade de ações existirem.

Ao nosso ver, esse relevo dado às paixões e como elas contribuem, de qualquer forma, para o desenvolvimento dos saberes é o que poderia incomodar o genebrino, neste aspecto da querela com Helvetius. Vimos todo um cuidado ao longo do *1º Discurso* de desmistificar a determinação necessária entre desenvolvimento artístico-científico e progresso humano e Helvetius, justamente, vai promover a vaidade e o desejo de glória como um dos motores imprescindíveis do progresso intelectual humano. Rousseau, quanto a isso concordaria com a constatação da decrepitude moral dos tempos contemporâneos, não sem o travo da língua a partir do qual ele elaboraria um plano de reforma da ciência e de seu advento, tendo em vista as intenções de quem a pratica, regulando-as no momento mesmo em que as paixões e os efeitos das ausências objetivas são percebidos. Não por isso, entendemos que Helvetius assine um cheque em branco para as atitudes dos homens quando sentem algo. Ao nosso ver, esse pensador precisa da avaliação *a posteriori*, de uma sociedade já existente e já regulada por uma legislação, para ter a real dimensão da paixão, do seu uso, do que ela promove, dos seus resultados práticos, como se o interesse social fosse condição para definir o valor de um conhecimento e das paixões sentidas em nome desse conhecimento. Por seu turno, Rousseau afirma, como vimos, que as paixões nos levam ao conhecimento, mas não é qualquer paixão, nem qualquer finalidade posta pelos saberes, determinada em grande medida pela sociedade dos intelectuais, que devem ser desejadas. Num outro sentido, no estágio em

¹⁵⁸ GROSSMAN, M. *The Philosophy of Helvetius: with special emphasis on the educational implications of sensationalism*. p. 128.

¹⁵⁹ HELVETIUS, *De L'Homme*, t. premier, p. 68.

¹⁶⁰ Id. *Ibid.* p. 85.

que a digressão sobre os níveis de saber e as finalidades são colocadas no *Emílio*, por exemplo, bem como pelo modo em que ocorreram na hipótese do estado de natureza forjada no 2º *Discurso*, nos encontramos num campo de atuação, e de desenvolvimento intelectual previsto pela antropologia, na qual a intersubjetividade ainda não se acha quando as coisas e a manutenção vital são os reais motivos das ações e da criação das artes.

Com Helvetius, se a glória e as paixões têm esse papel superlativo e a competição é estimulada, há, então, sempre o pressuposto de uma individualidade com a qual os sentimentos de alguém e suas paixões são colocadas à prova e são comparadas como forma de medida do saber e do poder. O palco da sociabilidade já está montado, sobre o qual os saberes são estimulados, sempre, tendo o outro como pressuposto para seu desenvolvimento. Epistemologicamente isto se justifica porque se Helvetius reduz todas as atividades subjetivas à sensação, a capacidade de comparar e estabelecer juízos - que só tardiamente são alcançadas pelo homem rousseauísta - são apresentadas como alteração ou diferenciação da sensação, como a expressão de uma solidariedade entre o conteúdo do saber e a função lógica de pensamento. Essa fundamentação epistemológica fica coerente com as informações decorrentes das relações sociais já entendidas como condição e critério de avaliação axiológica, inclusive, dos saberes humanos. Valeu-nos esse pequeno desvio comparativo para mostrar certa especificidade do pensamento de Rousseau nessa matéria, uma vez que concorrem, para o desenvolvimento de questões epistemológicas, aspectos de sua antropologia, que se mostra, em certa medida, normativa.

Tendo em vista o que foi exposto, o ser humano cognoscente deste nível, ainda se encontra isolado, dissociado do pleno convívio social para o qual ele está sendo preparado, cujos problemas e limitações à efetivação de seu ser são inevitáveis, futuramente na idade adulta, em que a fraqueza humana torna-se absoluta e irreversível. Contra a metodologia de ensino tradicional, portanto, os objetos, as coisas, os fatos devem falar mais do que os signos e suas representações convencionais, das quais este aluno deveria distanciar-se. Por outro lado, se a fala for utilizada, se ela for acionada, o critério de sua expressão, neste contexto, tende a ser mais a objetividade com a qual o aluno se relaciona, do que abstrações e generalizações. Se é no terreno do ação que a expressão do aluno ganha sentido, as intenções, subjetivamente observadas, são importantes, porque são por intermédio delas que o indivíduo põe em marcha as teleologias que foi capaz de verificar e de produzir nas relações diretas estabelecidas efetivamente, tais como as finalidade relativas no plano do trabalho. Dito de outro modo, as intenções têm papel central aqui porque elas revelam as conquistas já adquiridas de uma interioridade em transformação, em processo de complexificação, porque

seriam de um lado o reflexo das influências objetivas que obrigam o indivíduo a se movimentar, e por outro lado, definem o plano de ação, de um sujeito responsável por si mesmo, cujas realizações se concretizariam no *a posteriori* da ação realizada, com o objetivo alcançado. Quer dizer,

ao invés de colar uma criança aos livros, se eu a ocupo em uma oficina suas mãos trabalham em proveito do espírito; torna-se filósofa e crê ser apenas uma operária¹⁶¹. (...) À medida que a criança avança na inteligência, outras considerações importantes nos obrigam a escolher melhor sua ocupação. Tão logo ela chegue a conhecer-se bastante a si mesma para perceber em que consiste seu bem-estar, tão logo ela possa alcançar relações tão amplas para julgar o que lhe convém e o que não lhe convém, a partir de então ela está em condições de sentir a diferença entre o trabalho e o divertimento e de observar este aqui como descanso do outro. Então os objetos de real utilidade podem entrar em seus estudos e levá-la a dar-lhes uma explicação mais constante do que dariam as simples diversões¹⁶².

Esse trecho parece confirmar o que imaginamos porque existe, textualmente, de um lado, as etapas descritas de conhecimento e de aprendizado: da relação da criança consigo mesma, e a etapa da relação da criança com aquilo que a cerca e que daria conta do cuidado de si mesma. Nesse contexto, cognitivamente, a criança tem de perceber as coisas físicas, materialmente apresentadas, sem que nada das relações de apreço e de valor sejam atribuídas por quem quer que seja na sua relação dos objetos. É sabido que nessa altura Rousseau não tematiza o homem moral - nesta altura do texto - mas lança as bases sem as quais a moralidade não se instala, porque o homem sem saber o que de fato importa, não saberia sequer perceber o real valor das coisas e de sua vida. O genebrino entende que

quando, antes de sentir suas necessidades, eles as preveem que sua inteligência está já muito desenvolvida e começam a compreender o valor do tempo. É importante, então, acostamá-las [as necessidades] a dirigir seu empregos sobre os objetos úteis, mas de uma utilidade sensível para sua idade e relativa às suas inteligências. Tudo o que se tem da ordem moral e os usos da sociedade não devem, tão cedo, lhe ser apresentado, porque não está em condições de entendê-lo. Trata-se de uma inépcia exigir delas que se apliquem a coisas que dizemos vagamente ser para o bem delas sem que eles saibam qual é este bem, das quais lhes asseguramos que tirarão proveito quando forem grandes sem que eles tenham agora qualquer interesse por este proveito que eles não saberiam compreender¹⁶³.

Com isso, sem a noção da utilidade que tem a autopreservação não poderia medir seu interesse, nem torná-lo objetivo suficiente para levá-lo, em certo aspecto, a ser o motivo¹⁶⁴

¹⁶¹ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, p. 443.

¹⁶² Id. Ibid. p. 444.

¹⁶³ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, p. 444.

¹⁶⁴ Cf. Sobre este aspecto, dos interesses serem o motivo da associação, observar: DERATHÉ, Robert. *Rousseau et la science politique de son temps*, p. 232-241.

das adesões individuais na sociedade contratual. Parece-nos imprescindível o recurso a essa noção de utilidade real, orientada por um conhecimento das coisas porque elas dariam a noção das condições materiais e existenciais dos indivíduos sem as quais os deveres, que demandam a intersubjetividade, não poderiam se expressar e dar a conhecer o que é devido a cada um, no que se refere, por exemplo, ao tema da propriedade legítima como expressão do trabalho.

À criança em desenvolvimento, que deve se tornar um adulto, as ideias do "homem feito" podem servir para sua instrução, mas essas ideias à criança não estão presentes, nem devem ser apresentadas, como se ela tivesse de ser colocada numa condição de ignorância completa a respeito da intersubjetividade adulta, uma vez que o verdadeiro livro, "os verdadeiros mestres" são, para este momento, a experiência sensível e os sentimentos e a ideia relativa à sua idade com a qual o projeto educacional assegura a proporcionalidade a se estabelecer entre fase de desenvolvimento, objetividade e capacidade espiritual de compreensão. Ao nosso ver, essa regulação do desenvolvimento do homem, essas regras de administração segundo as quais aquilo que pode ser feito deve corresponder àquilo que pode ser apreendido, portanto em relação às capacidades físicas e espirituais, seriam sinais da existência de uma normatividade para cuidar dos valores que as intenções terão de ganhar quando condicionarem as ações.

Não sem sentido, no livro III do *Emílio*, o genebrino dedica-se ao saber oriundo da prática e das experiências sensíveis, como condição para o estudo e desenvolvimento da ciência para o sujeito de aprendizagem, alheio aos manuais cujas lições tratam mais da forma dogmática e constrangedora de ensino das ciências. Nesse sentido o exemplo de uma lição de astronomia ou geografia experimental é sugerido. O aluno é levado a solucionar o seguinte problema: como chegar a Montmorency, partindo do campo, com as informações espaciais disponíveis? O que devemos reter do caso, por sua vez, são os pressupostos envolvidos na tarefa. Em primeiro lugar, Rousseau parece indicar que o aluno estaria sendo levado a realizar uma atividade prática por meio de conceitos e objetos de estudo científicos sem o peso da "linguagem científica", da qual o aluno não tem condições de extrair sentido. Por sua vez, se o ensino fosse transmitido o aluno, passivamente, receberia a informação sem ter dimensão objetiva de seus conteúdos, ao passo que neste exemplo Emílio é convidado a resolver uma questão, pautada pela necessidade de conservação, a partir da qual a utilidade ganha realidade, a meta é estabelecida, e é a condição necessária para esta etapa de formação, sobre a qual o aluno formulará um juízo oriundo da prática, conduzido pelo preceptor. O preceptor por outro lado não comanda as ações, mas pergunta, supondo um conhecimento do aluno, adquirido por experiência, da direção a ser tomada. Diante desse quadro, o que verificamos é a ideia de que

as coisas, se bem apreendidas, se bem experimentadas, podem ser elas mesmas fontes de informação segura para a solução de qualquer problema que o homem possa se colocar. A relação do homem com as coisas, com isso, deveria ser bem conduzida para que o produto desta relação seja repleto de informações livres de pré-noções, porque o conteúdo é obtido não por uma utilidade abstrata escrita no livro que disse ser a geografia importante por ser a ciência do espaço, mas porque a geografia está fincada com seus pés na realidade objetiva e no espaço, no qual o homem se encontra e a partir do qual ele é responsável por produzir suas necessidades e encontrar suas satisfações.

As lições propostas, então, devem preservar a espontaneidade, ou o não constrangimento, o cultivo e a manutenção da força, quando conduz uma atividade controlada, cercada de um jogo de perguntas e respostas, que leva o aluno a dar as respostas para uma solução prática com os conteúdos e objetos das ciências teóricas. Quando Emílio fica excitado com as descobertas entende que "a astronomia serve para alguma coisa". E o preceptor quer fazer notar

que, se ele não disser essa última frase, ele a pensará. Pouco importa, contanto que não seja eu quem a diga. Ora, podeis ter certeza de que não esquecerá por toda a vida a lição desse dia, ao passo que, se eu só lhe tivesse feito supor tudo isso em seu quarto, meu discurso teria sido esquecido no dia seguinte. Devemos falar tanto quanto possível através das ações, e só dizer aquilo que não podemos fazer. O leitor não espera que eu o despreze tanto que lhe dê um exemplo de cada espécie de estudo; no entanto qualquer que seja a questão, nunca é demais exortar o preceptor a fazer com que sua prova seja proporcional à capacidade do aluno, pois, mais uma vez, o mal não está em que ele não entenda, mas no que ele acredita entender¹⁶⁵.

O preceptor revela, da parte de Rousseau, uma "dialética" entre natureza e cultura em que a lição promove o artifício, a transformação de um homem para a sociedade inexistente no estado de natureza, que se altera e se desenvolve como ser racional, mas ao mesmo tempo mantém as espontaneidades e liberdades como a expressão da natureza humana. Não sem razão diz Vargas ser a pedagogia de Rousseau um laboratório, no qual os experimentos, condições artificiais de exame, são criados para ver e rever a natureza desenvolver-se numa condição em que as intempéries¹⁶⁶ não se acham a ponto de transformar o indivíduo em algo tão desfigurado como a estátua de Glauco pode exemplificar.

¹⁶⁵ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, p. 450-451.

¹⁶⁶ A educação rousseauísta, nas palavras do intérprete, "é uma sorte de artifício protetor, que tem por outro objetivo exclusivo a alcançar a essência de uma coisa fora de sua existência factual, que se chama de laboratório". (...) "Rousseau chama educação uma espécie de crescimento espontâneo, de preenchimento de uma vacuidade original (...) A educação se deduz então de uma simples subtração, o homem menos a criança é igual à educação e o resultado consiste em três coisas: a força, o julgamento, e a assistência". In. VARGAS, Yves. Introduction à L'Emile de Rousseau, p. 9-10.

De acordo com a lição de astronomia e geografia experimental, os juízos puderam ser evocados, por sua vez, por artes socialmente determinadas porque, em seu modo de operação a partir da imagem utilizada acima como expressão da construção teórica de Rousseau, essas artes buscam o respeito à noção de utilidade das coisas como condição para a manutenção da vida, em detrimento das artes que simulam as aparências, aspecto que Rousseau quer evitar a todo custo aqui. O homem que temos em mão é um indivíduo que julga os corpos da natureza pela relação da sensibilidade com a utilidade, a partir da qual pode garantir seu bem-estar e a possibilidade de sua conservação, julgamento que atinge ainda quaisquer formas de trabalho. Rousseau educa Emílio e resgata Robinson Crusóe¹⁶⁷. Sem os outros, temos a imagem de alguém que pode viver bem do que realiza, pelo trabalho, do qual são extraídas mais lições de bom comportamento humano do que as lições livrescas dos manuais de moralidade. Nesse caso, Rousseau vê no trabalho a realização humana "menos social", pelo aspecto de não depender da avaliação moral alheia¹⁶⁸. Existe no nosso entendimento, por mais que isso não esteja explícito, um valor moral do trabalho, ou um valor educativo do trabalho que supera o campo mesmo da moralidade com o qual se identifica o projeto filosófico de Rousseau como um todo.

3.3: Conhecimento e trabalho

Existiria uma estima pública, em razão inversa da utilidade real das diversas artes. Com isso, a obra de Defoe traria os exemplos de que precisa o indivíduo em desenvolvimento: para compreender o valor intrínseco das "artes naturais" que preservam a vida, de um lado; e de outro, prepara e fortalece o indivíduo para a dependência mútua entre os homens, mas que seja esta dependência um fato trazido pelas coisas com sua utilidade efetiva, concreta, pelo trabalho, e não a dependência que pode gerar o dano, própria do campo da moralidade. Se o real valor das coisas aqui se mede pela relação sensivelmente compreendida entre a utilidade e os trabalhos dos homens, a compreensão mesma do que seria

¹⁶⁷ “ (...) sem o amparo de seus semelhantes e de instrumentos de todas as artes, provendo sua subsistência, sua conservação, e procurando ainda um tipo de bem-estar, eis um assunto interessante para todas as idades (...). Eis como realizamos a ilha deserta que me servia de comparação. Este estado não é, admito, aquele do homem social, verdadeiramente não deve ser aquele do Emílio, mas é por meio deste mesmo estado que ele deve apreciar todos os outros. O meio mais seguro de se elevar acima dos preconceitos e de se ordenar os juízos sobre as verdadeiras relações das coisas é colocar-se no lugar de um homem isolado e de julgar tudo como este homem deve julgar, com relação à sua própria utilidade.” ROUSSEAU, JJ. *Oeuvres Complètes*, v.4, p. 455.

¹⁶⁸ "Vosso maior cuidado deve ser o de afastar do espírito elevado todas as noções de relações sociais que não estão ao seu alcance, mas quando o encadeamento dos conhecimentos vos forçai a mostrar a lhe mostrar a mútua dependência dos homens, no lugar de lhe mostrar pelo lado da moral, desviái sua atenção em direção à indústria e as artes mecânicas que os tornam úteis umas as outras". In. ROUSSEAU, JJ. *Oeuvres Complètes*, v.4, p.456.

útil realiza-se pela compreensão das coisas como garantia da autopreservação, que poderia ser ameaçada se a dependência mútua entre os homens for mostrada pelo reino do supérfluo, do qual tem-se mais a imagem da utilidade ou a aparência de utilidade real, cuja origem pode ser detectada pelo aperfeiçoamento e alteração ampla da indústria humana e suas artes inessenciais¹⁶⁹. Algo que seja uma aparência de utilidade não pode ser confundido com uma utilidade real, a satisfazer uma necessidade verdadeira, como autopreservação. Sobre isso Rousseau levanta os seguintes questionamentos:

O que se tornarão vossos alunos se deixardes que adotem esse tipo de preconceito, se vós próprios vos favorecerdes, se vos virem por exemplo entrar com maior consideração na loja de um ourives do que na loja de um serralheiro? Que julgamento terão do verdadeiro mérito das artes e do verdadeiro valor das coisas quando eles verão por todos os lugares o preço da fantasia em contradição com aquele preço extraído da utilidade real, e que quanto mais uma coisa custa menos ela vale¹⁷⁰?

O cuidado com o uso indiscriminado das artes permite verificar, portanto, um desdobramento espiritual, ou anímico do qual devem ser preservados os fatos típicos da ilusão, da imaginação, das abstrações, das aparências da qual a moralidade parece ser o terreno mais fértil de exemplos. Se tratamos de um indivíduo que deve ser concretamente educado, para um momento em que a concretude poderia ser colocada de lado, sua subjetividade teria de ser coerente com este momento cujas lições devem ser extraídas das próprias coisas, enquanto sejam elas garantias de bem-estar e não da perdição e decrepitude social que opõe os homens e suas artes, em conflito recíproco. O homem para o genebrino deve ser o último grau de conhecimento que alguém deve ter em seu processo formativo, quando, tradicionalmente é o primeiro a ser estudado. Como poderia uma criança "julgar seus próprios juízos" se não sabe antes "esclarecer seus erros"? Pois, "é um mal saber o que eles pensam quando se ignora se o que eles pensam é verdadeiro ou falso". A quem cabe educar uma criança, "ensinai-lhe primeiro o que são as coisas em si mesmas e lhe ensinareis depois o que elas são aos nossos olhos: é assim que ele saberá comparar a opinião à verdade e elevar-se

¹⁶⁹ "Há uma estima pública associada às diferentes artes em razão inversa de sua utilidade real. Esta estima se mede diretamente pela inutilidade mesma e assim deve ser. As artes mais úteis são aquelas que ganham menos porque o número de operários é proporcional às necessidades dos homens e o trabalho necessário a todos forçosamente permanece tendo um preço que o pobre pode pagar. Ao contrário, essas pessoas importantes que não chamamos de artesãos mas de artistas, trabalhando unicamente para os ociosos e para os ricos, colocam um preço arbitrário para suas ninharias e como o mérito desses trabalhos vãos existe apenas na opinião, seu preço mesmo faz parte do mérito e são estimados proporcionalmente pelo que custam". In. ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, p. 457.

¹⁷⁰ Id. Ibid. p. 457.

acima do vulgo, porque não conhecemos os preconceitos quando os adotamos e ainda não conduzimos o povo quando nos parecemos com ele¹⁷¹".

Vê-se, com isso, que Rousseau propõe evidentemente estabelecer um primado das coisas e de suas finalidades para a satisfação objetiva de necessidades, algo que deve determinar antes o espírito, em detrimento de concepções que colocam num puro fenomenismo as sensações, sem conectá-las com os objetos das quais são expressão, as sensações de objetos puros da percepção desconectados das reais funções que podem exercer e do real papel que podem desempenhar como fonte de superação dos obstáculos vitais. Num outro momento, o genebrino sugere, pela teleologia das coisas, uma nítida antecedência da objetividade sensível em relação ao espírito, ou à razão, da qual retira sua fonte de transformação e complexificação, negando o idealismo de uma razão hipostasiada, repleta dos poderes de criação. Vargas sugere que Rousseau, a partir desse destaque dado à utilidade e ao trabalho, seria qual um materialista radical porque "recusa o primado do pensado sobre a matéria", mas também o "primado da matéria sobre o pensamento" para postular o primado da "prática laboriosa sobre toda coisa, matéria e pensamento". A fonte do pensamento, do conhecimento e das transformações porque passam a subjetividade humana, é a atividade produtiva do trabalho por meio da qual a teleologia, não da matéria bruta, mas dos "materiais concretos na sua diversidade e ocorrência", determinam uma razão sensitiva e uma intelectiva segundo o incremento "das forças individuais investidas na observação utilitária¹⁷²". Poder-se-ia dizer que a economia rousseauísta, por sua vez, é antissubjetivista porque orienta-se pelo exercício da força que as coisas exercem sobre os homens, pela necessidade, pela técnica. Por outro lado, procede de uma vontade amparada por uma física sem intenções, da qual não acham-se as intersubjetividades, e que vai orientar o surgimento do trabalho e da troca.

Portanto, as necessidades e as coisas produzidas, em decorrência dessas necessidades, é que ganham primazia porque seriam elas e não a intencionalidade humana a condicionar as primeiras divisões do trabalho, e não o contrário. Parece que Rousseau guarda as intencionalidades e o espiritualismo do homem para o campo da moral, quando ela surgir. Quando for esse o momento, as coisas perdem o valor de utilidade real porque as intencionalidades serão "roubadas" para o campo da moralidade em que os valores serão condicionados por todo um plano de intenções a partir do qual as ações, desde a subjetividade e de uma causalidade interna, serão avaliadas quando acontecerem também objetivamente. Para Emílio,

¹⁷¹ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, p. 458.

¹⁷² VARGAS, 1995, p. 96.

no lugar das leis sociais que ele não deve conhecer, ligamo-lo às cadeias de necessidades. Ele ainda é quase um ser físico, continuemos a tratá-lo como tal. É por sua relação sensível com a utilidade, sua segurança e com sua conservação e com seu bem-estar que ele deve apreciar todos os corpos da natureza, todos os trabalhos dos homens¹⁷³.

As leis sociais por convenção, portanto, não devem ser conhecidas porque Emílio é um homem físico do qual apenas as noções de necessidades e das coisas devem povoar seu espírito, exceção feita à noção de propriedade¹⁷⁴, da qual a criança já tem uma certa compreensão porque esta ideia nasce de uma situação pré-racional (racionalidade entendida como a autonomia dos juízos, dos assentimentos e a dimensão ativa que atribui propriedades às coisas e faz comparações), como foi ilustrado na fábula do jovem aluno com Robert o jardineiro, vista no livro II do *Emílio*. A propriedade seria a única noção à qual ele poderia se ater porque ela nasce antes de quaisquer convenções, nasce do trabalho que empresta às coisas sua marca, seu uso, sua posse. A propriedade, por outro lado, claramente, só ganhará a legitimidade, na qual esteja formalmente assegurada e determinada juridicamente, depois da formalização e do reconhecimento intersubjetivo com o advento da sociedade contratual.

De toda forma, a discussão sobre o trabalho, sobre a utilidade, a satisfação de necessidades e a propriedade, a despeito de toda a ultrapassagem teórica que ocorrerá nos anos subsequentes, existe na argumentação de Rousseau uma superação, seja no *Emílio*, seja no *2º Discurso*, do estado de natureza no qual o homem não pode permanecer se quiser aperfeiçoar-se. Reconhece-se no isolamento, uma vez realizadas as necessidades e as utilidades socialmente produzidas, o sinal da miséria humana, no qual o bastar-se a si mesmo não tem mais condições de efetivar-se, porque o indivíduo apenas é capaz de exercer sua individualidade se for condicionada pela alteridade social. Ou seja,

ao sairmos do estado de natureza, forçamos nossos semelhantes a saírem também, ninguém pode nele permanecer apesar dos outros e isso seria realmente dele sair ao querer nele permanecer na impossibilidade de nele viver, já que a primeira lei de natureza é o cuidado com a própria conservação. Assim se formam pouco a pouco no espírito de uma criança, as ideias de relações sociais, mesmo antes de poder ser membro ativo da sociedade. Emílio vê que para ter instrumentos para uso seu, é preciso que ele seja de uso dos outros, pelos quais ele possa obter a troca das coisas que lhe são necessárias com aquelas que estão em seu poder¹⁷⁵.

¹⁷³ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, p. 458-459.

¹⁷⁴ "Nenhuma sociedade pode existir sem a troca, nenhuma troca sem a medida comum, e nenhuma medida comum sem a igualdade. Assim toda a sociedade tem por primeira lei alguma igualdade convencional seja entre os homens, seja entre as coisas. A igualdade convencional entre os homens, bem diferente da igualdade natural, torna necessária a lei positiva, ou seja, o governo e suas leis. Os conhecimentos políticos de uma criança devem ser nítidos e limitados: ele deve conhecer o governo apenas geralmente aquilo que se relaciona com o direito de propriedade do qual ele já tem alguma ideia". In. ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, p. 461.

¹⁷⁵ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, p. 467.

Quer dizer, as formas coletivas de relação demandam um comportamento dos indivíduos, tanto objetivamente quanto subjetivamente ou intelectualmente, que nos forcem e nos lancem para fora da condição de dispersão originária. Para realizar a própria natureza e com ela ser coerente e manter sua antropologia, Rousseau precisa incidir no homem a alteração, a possibilidade de ser agente de história, o outro contra o qual a natureza originária não pode mais fornecer barreiras, mas pode a natureza e a própria lei de conservação, oferecer a normatização para que sua realização social se dê de forma harmônica. O mundo da cultura funciona de modo a condicionar os indivíduos de tal forma que - o texto de Rousseau nos indica isso - o produto do trabalho e as necessidades criadas por força da dependência entre os membros da coletividade só podem ser criados, apropriados e difundidos socialmente.

Desse modo, a subjetividade humana passa a requerer uma coerência com essa nova forma de vida, no qual o registro das conquistas humanas não deve mais morrer¹⁷⁶ com a pessoa que, supostamente, as criou. No *2º Discurso*, o homem foi descrito acolhendo as modificações por que passou sua individualidade no concurso das transformações do gênero, quando passou a ser dependente. No *Emílio*, por sua vez, a educação em sua processualidade ilustra um caminho semelhante, que tem de percorrer o jovem aprendiz, para acolher com cuidado as diferenciações importantes da sociabilidade que o retiram da condição de miserável e ignorante, para a condição de ente de razão ainda capaz de manter o propósito de bastar-se a si mesmo, a ponto de verificar as verdadeiras necessidades no seio da sociabilidade, protegendo-se dos aspectos negativos das conquistas ou perdas das relações intersubjetivas. Pretende-se fomentar, então, no contexto até demarcado no livro III do *Emílio*, uma subjetividade que consiga fazer a separação e classificação dos dados que foram coletados no momento mesmo da experiência e aqueles que se acham a mais tempo disperso nas mentes daqueles que podem já registrar a forma ideal e geral das coisas. Por sua vez, os

¹⁷⁶ Sobre o homem selvagem e a relação com a produção da vida no *2º Discurso* Rousseau assim se pronuncia: "Sua alma que não se agita em nada, entrega-se apenas ao sentimento de sua existência atual, sem qualquer ideia de futuro, ainda que próximo, e seus projetos, limitados como sua visão, se estendem com dificuldade até o fim do dia. Tal é ainda hoje, o grau de previsão do Caraíba: ele vende pela manhã seu leito de algodão e á tarde chora para comprá-lo de volta, por ter faltado a previsão que dele necessitaria na noite seguinte". In. ROUSSEAU, JJ. *Oeuvres Complètes*, v.3, p.144. Em seguida, sobre a situação do homem em relação ao seu estágio de desenvolvimento ele acrescenta mais adiante: "Concluamos que, errando pelas florestas sem indústria, sem palavra, sem domicílio, sem guerra e sem laços, sem nenhuma necessidade de seus semelhantes, assim como sem nenhum desejo de o prejudicar, talvez sem jamais reconhecer a nenhum individualmente, o homem selvagem sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, tem somente sentimentos e luzes próprias a esse estado, que ele sentia apenas verdadeiras necessidades, olhava apenas o que lhe interessava olhar e sua inteligência não progredia mais do que sua vaidade. Se por acaso fizesse uma descoberta, dificilmente poderia transmiti-la já que não conhecia sequer seus próprios filhos. A arte perecia com seu inventor. Não havia nem educação nem progresso, as gerações se multiplicavam inutilmente e cada um partindo sempre do mesmo ponto, os séculos escoavam com toda a grosseria dos primeiros tempos; a espécie era velha e homem permanecia ainda uma criança". Id. *Ibid.*, p. 159-160.

materiais e os conteúdos da experiência sensível podem ter, é bom lembrar, origem relativa a experiência laboral como outra forma de expressão desta sensibilidade, afeita a valores que podem avaliar melhor e de forma mais correta como o homem deve se comportar em meio social, para além das avaliações de opinião que o retirariam dessa condição de espontaneidade.

Ao introduzir o problema das desigualdades sociais com as quais terá de lidar Emílio, com as quais a hipótese do homem no puro estado de natureza teve de enfrentar no seu devir histórico, Rousseau fala das desigualdades sociais regulando-as, segundo entendemos, a partir da ordem e da normatização naturais. Desde seu início, a vida social expõe as diferenças entre os indivíduos: a riqueza, as posições sociais, a condição de vida, que padeceriam de uma origem comum, de uma “essência” comum, superadas pelas necessidades reais, tais como a sede, a fome, a morte, a fraqueza, a doença, que retiram dos homens em geral qualquer traço de distinção. O que propõe, então o genebrino, é ensinar ao homem o que é o homem mesmo, em sua condição existencial natural, de modo a prepará-lo para aquilo que pode vir a ser sem deixar de ser o que é fundamentalmente. Apesar das diferenças artificialmente produzidas, a demarcação da autenticidade humana ocorre quando as coisas e as necessidades vitais mais fundamentais, não aquelas criadas com o critério do discurso opinativo, passam a regular o humanidade do homem. Não quer, com isso, que o homem deixe de viver na ausência do outro, ou alheio a quaisquer diferenças porque isso seria irreal, mas que não viva às custas do outro, a ponto de experimentar a maior das degenerações sociais a seu ver, o fraco explorando o forte, ou o rico dependente do pobre independente, que trabalha e vive do que realiza, embora expropriado de suas realizações.

Ao constatar o aparecimento das diferenças e serem estas diferenças importantes para definir a constante capacidade, mediatizada, de se alterar, acontece do homem sair de sua condição animal quando realiza e produz seu modo de vida por intermédio do saber prático, com a indústria e com o trabalho. De acordo com o ordenamento natural, as comparações fazem o conhecimento adaptar-se ao encontro da diversidade de coisas e indivíduos e produzir, sobre essas experiências, uma compreensão. Por sua vez, um discurso sobre a realidade objetiva é garantido pelo saber prático autêntico para a autossuficiência. Por outro lado, o ser social deve sua existência relativa, pois depende dos demais para o sustento de si. O trabalho é estimulado, valorizado, como condição do indivíduo para o gozo da vida social, embora determinados ofícios sejam mais desejáveis, dada sua natureza específica, porque seriam a expressão artificial da autossuficiência enquanto requisito da natureza. Subjetivamente, por outra via, quaisquer julgamentos subsequentes a essa condição estarão,

de certa forma, corretamente sustentados pelo conhecimento proveniente daquele trabalho, daquele ofício que permite o homem saber quem ele é e o que pode fazer com relação a qualquer outro, com o qual por ventura tiver de se relacionar. Rousseau quer que

absolutamente Emílio aprenda um ofício. Um ofício honesto, pelo menos direis? O que significa essa palavra? Todo ofício útil ao público não seria honesto? Mas vamos em frente, eu erre: não é suficiente escolher um ofício útil, é preciso ainda que ele não requeira das pessoas que o exercem almas odiosas e incompatíveis com a humanidade. Assim, retornando à primeira palavra, tomemos uma profissão honesta, mas lembremo-nos sempre que não existe honestidade sem utilidade¹⁷⁷.

Essa correção, como salientamos, tem nas coisas o critério de distinção e qualificação do bom e do mal sociais, através do qual o trabalho e o saber prático ganham relevância moral. O trabalho, portanto, que produz efeitos úteis, por seu turno, converte-se em trabalho honesto, porque valorizar-se-ia em termos morais por aquilo que promove ao seu agente e ao gênero humano quando apropriada de suas realizações. A partir de então, entende-se mais as considerações de Rousseau, segundo as quais a educação pelo corpo e pelo trabalho, enquanto a concretização e efetivação de experiências sensíveis com vistas a utilidades e satisfação de necessidades práticas de caráter social, ajudam a preparar um tipo de exercício espiritual mais afeito às abstrações, generalização e aos juízos. A experiência sensível, na concepção de outros autores do sensualismo, ao nosso ver, conferiremos isso mais adiante, seria muda e silenciosa, qual um puro fenômeno. Isso se deve, acreditamos, porque ela é dissociada da prática, das fontes objetivas e sociais de conhecimento, cujo sentido é conferir aperfeiçoamento do indivíduo por sua realização e pelo produto do trabalho melhorar a condição de vida do gênero. Por esse aspecto, a avaliação do conhecimento é garantida porque ela é conferida pelo efeito prático que gera e, reflexivamente, como esse efeito interioriza-se no indivíduo como processo formador, educador, dando-lhe a inteligibilidade de uma noção peculiar ao postulado da autoconservação e de toda a moralidade que daí decorrerá posteriormente, ou seja: a compreensão do poder, que o saber fazer assegura. Quem sabe fazer, sabe o que pode.

Essa concepção de educação, de conhecimento e, fundamentalmente, de experiência sensível converte-se, por contribuir para uma preparação para o julgamento correto do indivíduo com relação ao que de fato importa nas relações como um todo, em modelo para a compreensão da outra forma da atividade prática humana, a moral, com a qual preocupa-se Rousseau desde as denúncias do *1º Discurso*. Quer dizer, "depois de ter

¹⁷⁷ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, p. 473.

começado a exercitar seu corpo e seus sentidos, começamos a exercitar seu espírito e seu julgamento. Enfim, reunimos o uso de seus membros ao de suas faculdades. Fizemos um ser ativo e pensante, nos resta para acabar o homem fazer um ser amável e sensível, ou seja, aperfeiçoar a razão pelo sentimento¹⁷⁸". Todo esse processo de formação e ainda de desenvolvimento físico e espiritual do homem acontece, no plano subjetivo e no plano relativo ao conhecimento, por exemplo, por etapas que respeitem um certo estágio psicofísico do homem e um grau de abstração e complexidade relacional do indivíduo com a realidade que o cerca, dependendo da fonte de informação associada com o tipo de educação: se a educação é feita de acordo com a natureza ou de acordo com as coisas, ou se pelos homens.

As análises que foram geradas, até o momento, preparam a transição para a outra abordagem da etapa de formação humana, já que o corpo e os sentidos fizeram-se atuantes para dar o instrumental a partir do qual o jovem homem deverá ser capaz de se orientar em torno de relações que não tem mais no trabalho e a utilidade das coisas, que não tem mais na "materialidade" do produto do trabalho, o "critério" último de avaliação da atividade humana por um lado, e de seus conhecimentos por outro. As análises ao final do livro III do *Emílio*, portanto, configuram o homem como ser sensível e trabalhador, para sua inserção no meio social e moral, para a qual os livros subsequentes forneceriam as instruções.

Nesse contexto, há, ao nosso ver, da parte de Rousseau, um cuidado com as etapas de desenvolvimento e de conhecimentos associados, porque existiria uma vacuidade perigosa no plano da moralidade em direção à qual o jovem aluno se dirige: a vacuidade imaterial dos juízos e informações provenientes das opiniões e das aparências típicas do convívio social. Essas informações demandam, por seu turno, uma compressão clara do que o homem pode fazer, de um lado, como ser ativo no mundo que basta-se a si mesmo porque realiza seu modo de vida, e de outro do que ele pode fazer nas relações intersubjetivas que, em princípio, não são tão evidentes aos olhos de uma criança que deixa os braços da natureza para cair no colo da sociabilidade. Dependendo de como se configura essa sociabilidade, o artifício pode ser superestimado e as aparências podem assumir o papel de protagonista do jogo de forças entre os indivíduos, o que geraria, ao nosso ver, a perda do referencial da utilidade e da espontaneidade daquele ser que, de algum modo, pode ser autossuficiente. Se o ser perde o preparo do real valor das coisas e do mundo, que o condiciona para ter consciência do que se pode fazer, seria juguete das aparências sociais que nem sempre orientam-se pelo valor da utilidade como condição para a honestidade. Útil poderia ser transformar naquilo que os

¹⁷⁸ ROUSSEAU, JJ. *Oeuvres Complètes*, v.4, p. 481.

outros acham ser útil, aquilo que a opinião em geral acha ser útil. Se antes o referencial da utilidade alcança a objetividade das realizações humanas amplamente coerentes com o princípio de aperfeiçoamento, coerentes com o mundo da cultura de acordo com o qual ele pode fruir do produto dessas realizações e se realizar por meio delas, na sociabilidade em que as aparências e as opiniões estão em cena tem-se o caminho aberto para a apropriação e o constrangimento generalizados dos indivíduos entre si, promovendo mais o conflito, em que todos estão em guerra com todos.

O que Rousseau precisa reforçar até aqui? Antes de entrar na nova ordem das coisas, onde se lê, na nova ordem em que os homens estão em recíproca interação, deve-se considerar a "ordem de que saímos" para ver "o mais exatamente possível até onde chegamos", para indicar até onde iremos: a educação moral e religiosa para as quais a *Profissão de Fé do Vigário Saboiano* forneceria as instruções, por força de um cogito que requisita, para existir, o que *pode* ser feito. Por ora, na seção subsequente, dedicaremos ao resumo dos resultados alcançados no livro III, com forte conotação sensualista, e as possíveis diferenças que a posição de Rousseau pode assumir em relação aos seus contemporâneos sensualistas por convicção.

3.4: O sensualismo de Rousseau

Uma possível adesão de Rousseau às doutrinas sensualistas, pelo que vimos e podemos apresentar, não seria descabida já que o genebrino concebe, com todas as letras, no campo epistemológico ser a experiência sensível e as sensações o conteúdo por meio do qual o homem conhece, além de ser o contato com esse material o recurso necessário para compreender o desenvolvimento das faculdades, em especial a razão. Por sua vez, a importância de darmos atenção à essa doutrina, que tradicionalmente no século XVIII francês dedicou-se ao temas relativos ao conhecimento, tem sentido porque ela está presente de alguma forma em Rousseau, embora esse autor não seja conhecido como pensador dedicado aos temas específicos da epistemologia, como teria feito Condillac, por exemplo. Isso é comprovado imediatamente, porque, como vimos em passagem mais acima, Rousseau quer que seu aluno seja um "ser ativo e pensante", mas sobretudo, "amoroso e sensível", porque a razão que se formou em função da capacidade de julgar informações sensíveis, deve fornecer os materiais ou as informações a serem consideradas pelo sentimento moral, de modo a avaliar a correção ou não das intenções do indivíduo das ações que realizaria. Embora não seja um sensualista radical, encontramos sua adesão ao sensualismo, sendo expressa, por

exemplo, na produção de um cogito cujos contornos são definidos pela capacidade de sentir da qual depreende-se a "essência" da existência.

Para depois avaliarmos as demais posições sensualistas de seus contemporâneos em relação à sua, o que Rousseau apresenta ao final do livro III do *Emílio*? Um aluno, portanto, que "só tinha sensações, mas que agora tem ideias; antes ele apenas sentia, agora julga. Pois, pela comparação várias sensações sucessivas ou simultâneas e pelo juízo que delas fazemos nasce um tipo de sensação mista ou complexa que eu chamo de ideia¹⁷⁹". A partir de então, é importante notar: i) o caráter, como salientamos outras vezes, processual do desenvolvimento das faculdades associadas ao uso dos sentidos e às sensações como conteúdo informativo. As faculdades então tornam-se mais complexas porque são capazes de trabalhar com mais informações e, como consequência disso, precisam processar e avaliar o conjunto de informações cuja origem tem endereço determinado: o conjunto das novas relações que o homem estabelece, seja diretamente com as coisas, seja com as associações com outros indivíduos porque as coisas são para elas determinantes; ii) a complexificação das faculdades e das ideias se explica, por seu turno, por conta dos princípios de aperfeiçoamento antropológicamente sustentados que colocam o homem na condição privilegiada, em relação aos outros animais, de poder diferenciar-se e adaptar-se em relação às situações objetivas, sempre cambiantes, que pressionam o homem do ponto de vista ambiental. Nessas condições toda uma sorte de coisas, acontecimentos, outros indivíduos, são colocados à disposição dos conhecedores para a interação acontecer de alguma forma; iii) De outro modo, se as sensações durante um tempo de vida do homem foram as únicas expressões subjetivas do conhecimento que acontecia na interação com a objetividade disponível, as ideias passam a aparecer porque as condições objetivas, num certo sentido, exigem maior generalidade das representações oferecendo certa "economia" das percepções. Se uma ideia substitui uma sensação ou muitas sensações, disso resulta uma aglutinação das representações num denominador comum, geral, a partir do qual o dicionário de nomes do homem pode ser diminuído, que acompanha a diminuição da diversidade de coisas a serem pensadas. Pressupõe-se para o surgimento das ideias, como vimos, o procedimento de comparação, que, ao nosso ver, requer uma inspeção da alma sobre os dados fornecidos pela sensibilidade que se acham na alma. Esses dados, seguramente, para serem inspecionados, se assim podemos dizer, precisam estar associados a uma dimensão temporal e não só espacial do referente objetivo do qual se sente alguma coisa. O que isso quer dizer? Para a chamada comparação - da qual pressupõe-se também as

¹⁷⁹ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, p. 481.

relações, a união de duas ou mais coisas ou seres - o espírito precisa estar preparado para recordar, para estar atento àquilo que foi, em algum momento, sensivelmente relevante e que se compara com algo que se faz presente, como sensação, no aqui e agora da imediatidade perceptiva. A sucessão das sensações e depois a simultaneidade delas precisa de recursos e habilidades do espírito que deem conta da diversidade de informações, ou, às vezes, da "mesmidade" das informações sensíveis. Esses recursos espirituais entram em ação para fazer, de certa forma, o reconhecimento da diversidade das informações sensíveis, e, em dado momento, poderem propiciar a classificação e a generalização dos dados por indução. A memória, portanto, ainda que não esteja contemplada na referida citação, está implícita sempre no procedimento de investigação comparativa, a partir do qual o juízo entra em ação para dar forma mais ampla às simples sensações, a partir da noção segundo a qual as sensações mistas ou complexas fornecem o conteúdo.

Infelizmente, para o inventário em questão, Rousseau não fornece qualquer exemplo de uma ideia formada por sensações mistas ou complexas, mas indica que a maneira, segundo os procedimentos de inspeção do espírito, confere a esse espírito um determinado tipo ou valor: Ou seja,

o espírito que só forma suas ideias sobre relações reais é um espírito sólido; aquele que se contenta com relações aparentes é um espírito superficial; aquele que vê as relações tal como são é um espírito justo; já aquele que aprecia mal é um espírito falso; aquele que inventa relações imaginárias que não tem nem relação nem aparência é um louco; aquele que nada compara é um imbecil. A aptidão maior ou menor para comparar ideias e para descobrir relações é o que constitui nos homens mais ou menos espírito, etc¹⁸⁰.

Essa noção de dar um certo caráter distintivo do espírito humano não é nova¹⁸¹, pois já no 2º *Discurso* o genebrino, para distinguir o homem de natureza dos animais que, de alguma forma, são seres sensíveis e concebem ideias porque são dotados de sentidos, ele lançou a necessidade da composição e combinação de sensações para produção das ideias. No entanto, naquele contexto o filósofo, ao que tudo indica, estava preocupado com a diferenciação específica do homem em relação aos animais, que cabia à liberdade e não ao

¹⁸⁰ ROUSSEAU, JJ. *Oeuvres Complètes*, v.4, p. 481.

¹⁸¹ "É assim que os homens dissolutos entregam-se a excessos que lhes causam febre e a morte, porque o espírito corrompe os sentidos e a vontade ainda fala, quando a natureza se cala. Todo animal tem ideias, posto que tem sentidos; chega mesmo a combinar suas ideias até certo ponto, e a esse respeito a diferença entre o homem e o animal é apenas de proporção. Alguns filósofos chegaram mesmo a afirmar que existe maior diferença entre os homens do que entre os homem e o animal. Não é, pois, tanto o entendimento que faz a distinção específica do homem entre os animais, mas sua qualidade de agente livre. A natureza comanda todos os animais e o animal obedece. O homem sofre a mesma influência, mas se reconhece livre para ceder ou resistir; é sobretudo na consciência dessa liberdade que aparece a espiritualidade de sua alma" (...). In. *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*, p. 60-61.

entendimento, ou a outras faculdades superiores do espírito que lidam com a tarefa de comparação.

Pode-se perceber, a partir das palavras de Rousseau no 2º *Discurso*, em comparação com outros termos usados mesmo no *Emílio*, uma certa flutuação terminológica relativa às faculdades de composição de sensações. Naquele texto falou de entendimento para referir-se à faculdade de pensar e realizar a composição e comparação de ideias. No *Emílio* chega a dizer que deve-se à razão esta tarefa. Pode ser que esta diversidade de termos pode levar mais a problemas do que soluções, se formos considerar, com maior precisão, a questão da gênese das faculdades a partir do trabalho com as sensações. No entanto, podemos salvar o genebrino das dificuldades se formos menos exigentes com os termos, para nos atermos mais às descrições dos procedimentos específicos e às referências e comparações que ele estabelece no momento em que o argumento e análise estão sendo feitas. Na nota que destacamos mais acima ele sugere o "entendimento", quando quer comparar com a liberdade, o aspecto distintivo por excelência do humano como um atributo de sua natureza, sem o qual o homem não se humaniza. A partir do tratamento dado ao entendimento, inclusive, pode-se afirmar que o aperfeiçoamento, outro aspecto desse agente livre, lhe seja associado.

Nossa análise, portanto, dirige-se ao problema do caráter do espírito em termos de capacidade de ser justo ou não quanto aos procedimentos de comparação de sensações e produção de ideias que tenham na realidade concreta a medida de sua correção. Dessa forma, o espírito deve proceder sempre estabelecendo comparações entre as representações e a realidade objetiva, a qual deve ter referência para que o juízo, e as ideias, possam ser conferidos, corrigidos e corretamente proferidos. Com isso, as ideias e o procedimento de comparação de sensações serão concebidos se a experiência com a objetividade for realizado de modo reiterado. Confiar numa aparência pura e não identificar se essa aparência de realidade confere com a realidade mesma pode ser sinal de erro da informação admitida. Não se pode dizer, segundo nosso entendimento, que mesmo uma ideia ou uma sensação complexa, não haja ainda sua associação com as aparências. Ao nosso ver, ideias e sensações são aparências, mas elas são puras aparências se elas não forem conferidas e reiteradamente associadas e comparadas com o real da qual elas seriam as representações originais.

A partir de então, Rousseau processa a classificação dos "tipos representacionais": ideias simples são sensações comparadas. Nas sensações simples e nas sensações complexas existe um determinado tipo de juízo. As ideias simples são formas de representação decorrentes do juízo determinado sobre as sensações complexas. Por seu turno, "na sensação o juízo é puramente passivo, ele afirma que sente o que sente. Na percepção ou ideia o

juízo é ativo: ele aproxima, compara, determina relações que o sentido não determina. Eis toda a diferença, mas ela é grande. Jamais a natureza nos engana, somos sempre nós que nos enganamos¹⁸²". Sobre as definições das sensações e ideias podemos dizer que Rousseau está longe de ser claro. Não se sabe com segurança o que leva a ser complexa uma sensação, nem o que leva a simplicidade de uma ideia. Podemos especular, num certo grau, e dizer que o fator determinante desta complexidade das sensações e a simplicidade das ideias deve-se ao juízo. Pelo que podemos captar, as sensações, se são complexas, podem ser reunidas e unificadas numa ideia que pode ter o grau de generalidade para aglutinar e associar aquilo que se encontrava disperso ou diversamente sentido no plano mais imediato das sensações. O vocábulo simples em comparação com o vocábulo complexo, separados pelos tipos de representação em planos distintos deve ter o sentido de uma unidade, unificação, ao passo que o complexo permite em relação ao simples ser associado ao diverso, ao muito, ao diferente. No entanto, para que a passagem de nível representacional se dê e para que o tipo de representação ganhe novo estatuto, o juízo entra em cena para funcionar como procedimento de unificação.

Dito isso, não é só o conteúdo, ou o material do pensamento que ganha um novo nível, a percepção passa a ser associada àquela faculdade que se vale do procedimento de julgar que desdobra a capacidade de pura recepção conferida na capacidade de sentir. Isso se deve à dimensão espiritual da alma, sobre a qual se refere Rousseau em outras passagens ao dirigir sua atenção à diferenciação entre os animais e homens quanto ao poder de decidir, de querer e não querer, ou de realizar algo diferente do natural. Ele diz que a percepção é a ideia, porque a percepção é confundida com seu conteúdo. A capacidade de perceber não é simples, mas complexa, porque é composta de dois momentos, o que não é visto, como poderemos conferir mais adiante, em outros teóricos do sensualismo do período. Esses dois momentos seriam: i) a receptividade da sensação, em situação de passividade, forneceria uma imagem momentânea da coisa percebida, da qual se tem apenas a noção de que algo é sentido de uma maneira ou de outra, dependendo da circunstância e do encontro entre o percebedor e a coisa percebida. Nesse nível de julgamento verificamos, no máximo, uma confiança, ou uma crença de base, segundo a qual alguma coisa tem algum conteúdo, ou alguma sensação nos dá alguma informação do modo como ela a mim me parece. O julgamento, então, assenta-se mais sobre a confiança na capacidade de sentir, no conteúdo da sensação, do que no fato da sensação referir-se a algo objetivo como representação; ii) o outro momento, a percepção com

¹⁸² ROUSSEAU, JJ. *Oeuvres Complètes*, v.4, p. 481.

o recurso do julgamento ativo, encontra-se em outro plano, porque essa ferramenta mesma não está disponível para todos os seres, mas para os seres ativos que compõem informações e dela extraem conhecimento.

Na nossa opinião, encontramos traços dessa peculiaridade humana na já mencionada diferenciação específica do homem, antropologicamente sustentada, de um lado pela noção de liberdade; de outro, por seu princípio associado, a perfectibilidade, a partir da qual a capacidade de ser um outro faz do homem um ser de história e um ser que pode apresentar a diversidade de objetos e experiências com as quais vai poder estimular, circunstancialmente, essa percepção julgadora, a compatibilizar-se com a complexidade das relações que esse homem tem de enfrentar. Dizer, portanto, que existe um juízo ativo que contempla objetos em relação e os compara seria outra forma de dizer, epistemologicamente falando, sobre aquilo que estava previsto no nível antropológico por intermédio da liberdade e da perfectibilidade. Se o homem é livre e se aperfeiçoa, como não seria ativo e como não julgaria a partir de si mesmo e de sua espontaneidade? Somos nós mesmos que nos enganamos, somos nós mesmos, com nossa liberdade de agir e de pensar que julgamos e abrimos o caminho para o problema do erro e da responsabilidade caro ao tema da corrupção e da desigualdade, amplamente denunciada na obra de Rousseau como um todo.

Dessa forma, a percepção ou a ideia, forma e conteúdo, ascende idealmente a um plano, se podemos dizer assim, teórico, uma vez que é a partir do juízo de algo que se sente ser relativo a algo externo, que o aspecto propositivo do pensamento se estabelece e ultrapassa o plano eminentemente prático e "senso comum" do nível das sensações imediatas. As sensações mesmas nunca superam o fato de serem meros relatos dos casos relativos às coisas pautadas pelas circunstâncias que sempre se alteram, mas das quais o homem cognitivamente limitado não poderia notar suas diferenças e associá-las ao referente objetivo. Isso se confirma no campo da linguagem porque

os primeiros vocábulos dos quais os homens fizeram uso tiveram em seu espírito um significado muito mais extenso do que os que se emprega em línguas já forjadas, e que, ignorando a divisão do discurso em suas partes constitutivas, deram inicialmente a cada palavra o sentido de uma proposição completa. Quando começaram a distinguir o sujeito do atributo, e o verbo do substantivo, o que não representou um esforço medíocre do espírito, os substantivos, a princípio não passavam de outros tantos nomes próprios; o infinitivo foi o único tempo dos verbos e, em relação aos adjetivos, a noção provavelmente só se desenvolveu com muita dificuldade porque todo adjetivo é um vocábulo abstrato e as abstrações são operações penosas e pouco naturais. (...) De sorte que quanto mais limitados eram os conhecimentos, tanto mais extenso se tornava o dicionário¹⁸³.

¹⁸³ ROUSSEAU, JJ. Discurso sobre a origem da desigualdade, p. 68-69.

O vocábulo abstrato usado para realizar a tarefa de atribuir algo a um sujeito qualquer, como vimos, só se desenvolveu com as luzes, que se valem do juízo, como ferramenta que demanda esse acoplamento, quando as circunstâncias mesmas exigem mais do percebedor e do falante. Exigem, portanto, estar em relação consciente, a distanciar-se das determinações naturais e aproximar-se do artifício. Por um outro lado, a dimensão desse dicionário do qual se vale o homem é indicado, como vimos acima, pela limitação do conhecimento, mas pelo conhecimento que circunscreve-se ao âmbito do particular que precisa dar nomes a cada experiência recebida do referencial objetivo. Esse conhecimento tem esse pecado porque lhe faltam justamente: os recursos da abstração que demanda a atribuição, ou seja o entendimento segundo o qual as coisas tem propriedades, ou pelo menos, elas têm características que se mostram pela experiência sensível; em segundo lugar, faltam-lhe os recursos de generalização que só a comparação e o juízo dela decorrente podem promover o caminho ascensional do espírito capaz de aglutinar num aspecto determinado a enormidade de seres que antes apenas se achavam atomizados pelo imediatismo experimental.

É a partir dessa atividade do juízo que se entende a necessidade obsessiva de Rousseau em cultivar a atividade produtiva de seu aluno e do homem em geral, porque não é só o espírito que fica ativo pelo juízo, mas o corpo do agente que precisa dessa *energeia* para dirigir-se às coisas e ser responsável pelo que faz e pelo que realiza, sobretudo, no trabalho e no campo moral, para o qual será o indivíduo catapultado e levado a se posicionar e pensar por conta própria. Quando, então, alguém julga pela aparência, ou de acordo com as aparências, torna-se ativo, ainda que sujeito ao erro, porque a aparência é, amplamente, circunstancial e efêmera. Para tanto, a corrigir o erro, a corrigir a "teoria sobre o aparente" tal como criticaria o pirrônico um dogmático, valer-se-á, diferentemente do cético, da experiência mesma, como fonte de informação a corrigir os erros exclusivos do espírito dos incautos. A experiência, portanto, vai ter duplo desempenho, o de produzir a informação para um conhecimento, e o de corrigir e evitar o erro.

Para tanto, uma vez que o homem em formação precisa das habilidades não para viver na selva, mas para habitar as cidades e ser capaz de decodificar as relações novas que a coletividade apresenta, precisa de saber valer-se bem dessa faculdade de julgar. Sugere Rousseau que a melhor forma de cultivar o reto juízo seria: a simplificação da experiência, a verificação das sensações em relação com os diferentes sentidos e depois verificar a sensação específica de um sentido mesmo sem a contaminação com as sensações dos demais sentidos, com o intuito de fazer com que cada uma dessas sensações "autônomas" convertam-se em ideias "conformes a verdade". O sentido das lições pelas experiências é levar mais a uma

prática do exame investigativo, portanto, o saber do processo por meio do qual um juízo é levantado, do que simplesmente saber o juízo com o resultado alcançado. Rousseau pretende, afinal, orientar o aluno para a noção de acordo com a qual a experiência, o conhecimento e o ato de julgar necessitam de uma cautela e de um cuidado com as precipitações. O cuidado com o "evitar o erro" indica que a precipitação deve ser evitada mais do que a admissão de uma verdade fruto de uma razão desqualificada. Quer dizer, o "*não sei* é uma expressão que nos cai tão bem a nós dois e que nós repetimos tão frequentemente que ela não nos custa nada. Mas quer essa irreflexão lhe escape, ou que ele evite nosso cômodo *não sei*, minha réplica é sempre a mesma: vejamos, examinemos¹⁸⁴".

A partir de então, não nos parece estranha a impressão de que Rousseau esteja acionando um conjunto de termos e procedimentos próprios da tradição cética de pensamento, ou seja: a irreflexão, a precipitação, evitar o erro, o *não sei*, o exame continuado, etc. Essa impressão não nos parece equivocada, mas por ela não podemos dizer que o genebrino pratique um ceticismo¹⁸⁵, do tipo suspensivo, ou do tipo acadêmico, mas que ele se vale desses aspectos para questionar a validade dos conhecimentos adquiridos e dos procedimentos usados para tal, de um lado porque ele reconhece, como veremos nas análises da *Profissão de Fé*, a falibilidade e limitação da razão humana; de outro, porque lhe interessa os procedimentos do exame racional de ideias para impugnar os religiões que valem-se de ritos a cultivar mais o preconceito e a superstição, do que a ação do homem de fé, para a qual as regras morais servem de apoio fundamental; por fim, interessa-lhe atribuir falhas à capacidade humana de conhecer porque o problema do erro social humano isenta a Deus de todo o mal, e porque transfere-o para a liberdade humana, responsabilizando-o, pelo mal no mundo, mas conferindo-lhe a possibilidade de acolher o bem moral por escolha.

Com o exemplo da experiência do bastão na água, Rousseau deseja verificar não apenas os juízos, mas os "raciocínios em regra". Deseja que todo o juízo a produzir ideias seja um raciocínio, porque "a consciência de toda a sensação é uma proposição, um juízo¹⁸⁶". Se uma sensação é comparada com outra, por sua vez, disso nasce um raciocínio, já que a arte de raciocinar e de julgar são a mesma coisa. Para usar de sua razão e não usar a razão de outrem, para valer-se de sua própria capacidade de raciocinar, o genebrino quis que seu aluno evitasse aderir aos argumentos de autoridade, quando o constrangimento e a subserviência

¹⁸⁴ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, p. 485.

¹⁸⁵ Sobre esse tema, conferir o artigo: POPKIN, Richard. Novas considerações sobre o papel do ceticismo no Iluminismo. In. Sképsis, ano iv, n.º 6, 2011, p.67-92.

¹⁸⁶ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, p. 486.

intelectual seriam lados distintos da mesma moeda. Desse modo, o que importa a Rousseau é ver Emílio com poucos conhecimentos, mas com um "espírito universal" cuja perspicácia mede-se pela faculdade de adquirir as luzes que lhe faltam. Teria um "espírito aberto pronto para tudo", de algum modo ignorante, mas de forma alguma estúpido, posto que não faltam-lhe as condições para saber, os instrumentos por meio dos quais o procedimento de aquisição de conhecimento tem uma eficiência tal que ele saberá encontrar o porquê das coisas, de acordo com as utilidades que emprestam-lhe a eficiência. Não interessa, como vimos, dar-lhe o conteúdo da ciência pronta e formalizada, mas os objetos, os procedimentos investigativos, os exames racionais, os métodos, as experiências por meio das quais a ciência, também, será um construto da atividade humana, em meio a tantas outras atividades que são-lhes anteriores do ponto de vista lógico e cronológico.

Por fim, o que tem o aluno ao final da jornada de educação na adolescência são os saberes originários da física, do confronto com os objetos, com as coisas que podem ser alteradas e criadas pelo homem por sua capacidade de diferenciar-se constantemente. Nesse âmbito, o que o jovem homem tem são as relações básicas e vitais com as coisas que o cercam e poucas relações com os homens. Por conseguinte, as ideias e abstrações ficam limitadas ao uso prático da esfera produtiva da vida, na qual as coisas são pensadas em vista daquilo que elas podem servir de satisfação das necessidades, também criadas a reboque das coisas. Com isso, as generalizações acham-se limitadas porque falta amplificá-las, processo que só será plenamente realizado com o aumento das idealizações, que a diversidade de "pontos de vista", a diversidade de opiniões e a ampla intersubjetividade, próprias das relações morais e sociais, pode proporcionar. Se o aluno tem todas as virtudes que se relacionam consigo próprio, faltando-lhe as noções sociais da virtude¹⁸⁷, aspecto que só poderá conceber quando estiver inserido, de fato, nas relações sociais, ou nas relações sociais concebidas idealmente por Rousseau como "romance".

O jovem aluno descrito ao longo de seu texto de educação teve os conhecimentos, as habilidades e a subjetividade compatíveis sempre com o nível de realidade sobre a qual caminhava. Com isso, os saberes tiveram de se adequar, no ideário rousseauísta, a essas condições objetivas. Desse modo, as investigações sobre os fundamentos dos saberes

¹⁸⁷ "Emílio tem somente conhecimentos naturais e puramente físicos. Nem sabe ainda o nome da história, nem o que é metafísica e moral. Ele conhece as relações essenciais do homem com as coisas, mas nenhuma das relações morais do homem com o homem. Ele sabe pouco generalizar as ideias, pouco faz abstrações. Ele vê qualidades comuns à certos corpos sem raciocinar sobre suas qualidades em si mesmas. (...) Em uma palavra, Emílio tem da virtude tudo o que se relaciona consigo mesmo. Para ter também as virtudes sociais falta-lhe conhecer as relações que as exigem, faltam-lhe unicamente as luzes que seu espírito está prestes a receber". In. ROUSSEAU, JJ. *Oeuvres Complètes*, v.4, p. 487-488.

obedeceram, por sua vez, a adesão sensualista como fonte de informação dos conteúdos dos saberes. Feito isso, Rousseau inseriu-se num contexto de discussão filosófica que serviu para compor seu pensamento de uma certa maneira, mas ao mesmo tempo deu-lhe a chance de apresentar teses que seriam polemizadas pelas almas ilustradas de seu tempo. Na seção que se segue, trataremos de alguns dos aspectos, a partir dos quais sua posição se choca com outras posições defendidas pelos representantes do sensualismo francês, em especial Condillac e Helvetius.

3.5: Aspectos fundamentais do debate entre Rousseau e os sensualistas

Desde o início de nosso trabalho nos preocupamos, minimamente, com a investigação de um sensualismo em Rousseau, de uma "epistemologia", e do desenvolvimento de uma subjetividade do homem rousseauísta, porque a polêmica foi datada e efetivamente travada. Achávamos que isso nos fornecia problema para uma investigação mais aprofundada. Para tanto, faremos, por ora, não uma análise comparativa, detalhada, do sensualismo de cada um dos autores, mas apresentaremos alguns poucos aspectos, ou o aspecto principal da discordância do qual a produção intelectual de Rousseau em termos epistemológicos, ou em termos sensualistas, serve para explicar suas teorias sociais, pela exposição dos desdobramentos da influência, positiva ou não, das doutrinas empírico-sensualistas de seu tempo.

De acordo com a literatura crítica sobre o período, o principal problema, em geral, enfrentado de parte a parte pelos pensadores das luzes, em termos epistemológicos, era o chamado reducionismo do conhecimento e das faculdades espirituais à sensação. A solidariedade entre conteúdo de saber, faculdades espirituais e fonte de conhecimento era, entre os sensualistas, amplamente difundida. Dessa forma, teses do tipo: "no homem, seu conhecimento, suas faculdades, tudo se reduz à sensação" seria para Rousseau, como a *Profissão de Fé* claramente indica, um sinal claro de rejeição porque essa solidariedade não parece ser suficiente para dar conta dos desdobramentos ligados ao problema do erro, associado aos temas da liberdade e da decrepitude social, contra as quais dirige-se o genebrino obsessivamente nos seus textos. Segundo Charrak,

observamos enfim que Rousseau identifica a tomada de ideias que efetua-se segundo a ordem do conhecimento, com uma operação de comparação, de uma forma que parece-nos diretamente retomada de Malebranche. (...) Rousseau crê ser possível associar o padre ao lado daqueles que reconhecem no espírito humano somente disposições passivas. Parece ser essencial notar aqui que Rousseau, criticando os

partidários do reducionismo integral, visa menos Condillac do que os filósofos que ele teria inspirado e que seriam os principais adversários do vigário da Sabóia. É em primeiro lugar Helvetius, que publica o *De L'esprit* em 1758, o qual reconhece somente no espírito duas potências passivas originais (a sensação e a memória) e que, veremos, dá a este problema gnoseológico um alcance ontológico¹⁸⁸.

A partir de então, se Condillac teria sido o principal nome do sensualismo francês a partir do qual uma corrente de pensadores estaria vinculada, pelo qual seriam influenciados, e contra o qual Rousseau, nos termos do reducionismo, não teria se pronunciado diretamente, não poderemos mensurar. No entanto, sabe-se que tanto Condillac, quanto Helvetius pronunciaram teses simplificadoras, seja no *Tratado das Sensações*, seja no *De L'esprit* ou no *De L'Homme*. Cabe a nós indicar como em cada um deles essas simplificações atingiram Rousseau e como essas teses seriam contraditadas pelo genebrino. Da parte de Helvetius a crítica a alguns aspectos desse reducionismo é explícita, já da parte de Condillac nem tanto. Por outro lado, reconhecidamente, existe a clássica crítica de Rousseau a Condillac, referente aos pressupostos envolvidos na origem e desenvolvimento das línguas e da linguagem. Diante desse cenário nos debruçaremos sobre o essencial das críticas: em primeiro lugar contra Helvetius, a partir da tese julgar é sentir; em segundo lugar, contra Condillac, a partir da crítica à linguagem, uma vez que existem nesse tema pressupostos epistemológicos, dos quais Rousseau teria indicado as delimitações.

3.5.1: Contra Helvetius

Para o estudo das teses de Helvetius em contraposição às teses de Rousseau nos valeremos dos dois textos mais importantes do pensamento daquele filósofo: *De L'Esprit* (1758) e *De L'Homme* (1773). É possível que Rousseau tenha conhecido o *De L'Homme*, texto no qual inclusive está o grosso da artilharia helvetiana contra as bases genebrinas. Esse documento teria sido publicado postumamente, dois anos depois de sua morte em 1771, pelos editores de Helvetius, tempo que sugere a possibilidade de contato do genebrino com as objeções lá, claramente a ele endereçadas, embora não saibamos ao certo se Rousseau teve tempo de responder adequadamente ao grosso das delimitações. O que se sabe, da parte de Rousseau, é a existência de cartas e fragmentos de textos, como a *Nota sobre De L'Esprit* endereçada a Helvetius sobre o texto datado de 1758, bem como passagens da *Profissão de Fé*, e uma das *Cartas Escritas da Montanha*.

¹⁸⁸ CHARRAK, André. Empirisme et theorie de la connaissance, réflexion et fondement des sciences au XVIIIe siècle. p. 74.

No entanto, para além das dificuldades de atender aos aspectos cronológicos dos textos, a serem sanadas como condição para a compreensão do debate, o que nos interessa mais, aqui, é discutir o teor das teses dos autores e como elas contribuem para desenvolver o debate que, como se sabe, era travado entre os autores porque ambos tinham um e outro em mente reciprocamente. Num outro âmbito, por ter Helvetius indicado com clareza os objetivos do *De L'Homme*, esclarecer algumas posições assumidas no primeiro texto pode ser importante para uma leitura da argumentação como um todo, mas, por outro lado, entendemos que o fundamental de seu pensamento neste último texto teria sido preservado e, ainda, desenvolvido. Isso nos leva a crer na possibilidade de adotarmos uma estratégia de comparação afeita mais aos pensamentos do que à cronologia textual.

A partir do que foi sugerido pode-se dizer que o coração das teses epistemológicas de Helvetius estaria ligado às doutrinas sensualistas, em que pese a comunidade entre o material do conhecimento e as faculdades a processar essas informações. Nesse sentido, ele diz que existiriam duas faculdades passivas existentes no homem para as quais poucas pessoas dão a devida importância, a saber: a) a faculdade de "perceber as impressões diferentes que fazem em nós os objetos exteriores", a pura receptividade enquanto uma "sensibilidade física"; b) a outra capacidade seria a faculdade de "conservar a impressão que esses objetos fizeram em nós", que se chama memória e nada mais é do que uma "sensação continuada e enfraquecida"¹⁸⁹. Estaria nessa capacidade de perceber as diferenças e semelhanças, a conveniência e inconveniência dos objetos, o resumo de todas as operações do espírito¹⁹⁰: em outras palavras, segundo o pensador, "tudo se reduz a sentir". Em suma,

todo o espírito, por conseguinte, consiste em comparar nossas sensações e nossas ideias, quer dizer, ao ver as semelhanças e as diferenças, as conveniências e as inconveniências que há entre elas. Ora, como o juízo é somente essa apercepção nela mesma, ou ao menos, a pronúncia dessa apercepção, segue-se que todas as operações do espírito se reduzem a julgar¹⁹¹.

¹⁸⁹ HELVETIUS, C. A. *De L'Esprit*, p. 1-2.

¹⁹⁰ Sobre a desigualdade entre os homens medida pela desigualdade espiritual com desdobramentos para as suas concepções epistemológicas vejamos o que Helvetius diz no *De L'Homme*: "A desigualdade dos Espíritos é o efeito de uma causa comum e esta causa é a diferença de educação. (...) Para mostrar que todos os homens comumente bem organizados têm uma igual aptidão de espírito é preciso remontar ao princípio que o produziu: qual é este princípio? No homem tudo é sensação física. Talvez eu não tenha desenvolvido bem esta verdade em *De l'Esprit*. Que devo eu me propor? Demonstrar rigorosamente o que eu somente fiz indicar e provar que todas as operações do espírito se reduzem a sentir. É este princípio que nos explica como é possível que seja a nosso sentidos que devemos nossas ideias, e que entretanto não seja, como prova a experiência, à extrema perfeição desses mesmos sentidos que nós devemos a maior ou menor extensão de nosso espírito. In. HELVETIUS, C.A. *De L'Homme*, t. I, p. 141-142.

¹⁹¹ HELVETIUS, C.A. *De L'Esprit*. p.7.

Por conseguinte, todas as capacidades, tanto a receptividade, quanto as demais de acordo com as quais as sensações são acolhidas, "transformadas" e "nomeadas", são reduzidas a sentir. O julgamento, por seu turno, faria parte fundamental do processo de compreensão e acolhida das sensações enfraquecidas na memória, por suposto. A condição para que as sensações enfraquecidas na memória sejam notadas, a ponto de serem identificadas e recebidas como uma consciência das diferenças temporais, por conta da diferença de força e vivacidade da impressão, seria a determinação de algum tipo de assentimento dado por esta capacidade de julgar.

Pode-se dizer então que a fundamentação de Helvetius obedeceria alguns passos como os que se seguem: a) que "todo julgamento nada mais é do que a relação de duas sensações", sentidas imediatamente ou guardadas na memória. Para a recepção e compreensão dessas relações a atenção aos dados deve ser ativa, como maneira de trazê-los à "consciência"; b) as impressões não são indiferentes ao percipiente, podendo ser elas agradáveis ou desagradáveis. Por conseguinte, isso provoca como efeito, um interesse na rejeição ou na admissão delas; c) se é à memória que devo minhas ideias comparadas é a elas que devemos nosso julgamento, é à alma que são devidas as sensações, podendo ser a faculdade de sentir a "essência" mesma da alma, sem a qual ela nada seria, nem saberia; d) todas as ideias provêm, de alguma forma, dos sentidos, o que nos leva a crer que toda as operações da alma, e a alma ela mesma, dependem da faculdade de sentir e das sensações como material; e) uma vez que as sensações nunca nos são indiferentes, pode-se dizer que é o interesse, efeito da sensibilidade física, o princípio que nos leva a realizar as comparações e, conseqüentemente, o julgamento. A partir disso, Helvetius assegura que a origem do erro no julgamento

tem sua fonte ou nas paixões, ou na ignorância, seja em alguns fatos, seja na verdadeira significação de algumas palavras. O erro não é essencialmente atrelado à natureza do espírito humano, nossos julgamentos são, no entanto, o efeito de causas acidentais que não se supõem em nós uma faculdade de julgar distinta da faculdade de sentir; o erro é então nada mais do que um acidente, donde se segue que todos os homens têm essencialmente o espírito justo¹⁹².

Isso nos leva a crer que o problema do erro em Helvetius, como ele mesmo disse, não se associa a alguma capacidade própria do julgamento, uma vez que este procedimento não encontra autonomia e atividade diferenciada em relação ao material ou conteúdo das experiências sensíveis. Se o homem e sua subjetividade são produtos da objetividade sensível, se a sensibilidade física resume toda a atividade interior do homem, o problema do erro,

¹⁹² HELVETIUS, C.A. De L'Esprit, p.32.

acreditamos, deve ser, sobretudo, deslocado para esses conteúdos, para causas ocasionais, circunstâncias, para a relação imediata do homem com a realidade externa, que levaram-no a ser incapaz de observar os dados de uma outra forma, de perceber um outro aspecto e, portanto, de obter um melhor juízo. O interesse, por sua vez, "necessariamente fundado pelo amor de nossa felicidade, pode ser apenas um efeito de nossa sensibilidade física, porque todas nossas penas e nossos prazeres tomam daí sua fonte. (...) a dor e o prazer físico é o princípio ignorado de todas as ações dos homens¹⁹³"; f) Sendo o interesse um princípio, pode-se aplicá-lo tanto à atenção consciente de sensações e informações cognitivas, quanto aos outros homens dos quais o interesse pode ser acionado, como motivo para associação entre os homens. De acordo com Helvetius, "o que a experiência nos ensina sobre esse assunto [a sociabilidade] é que no homem e no animal, a sociabilidade é efeito da necessidade. (...) O interesse e a necessidade são os princípios de toda a sociabilidade¹⁹⁴".

A partir disso, ao entrarmos em contato com algumas formulações fundamentais do pensamento de Helvetius, nota-se uma certa difusão de aspectos admitidos e comumente aceitos, a comparação como forma de produzir saber por exemplo, como se houvesse uma epistemologia típica praticada no iluminismo. Charrak entende as exigências de um "metafísico" no tempo das luzes, entendido como aquele pensador não

responsável por pensar a pura formalidade da operação mas sua articulação absolutamente essencial com um certo estado do material dos conhecimentos (...) Rousseau ele mesmo, mais do que qualquer outro, se encarregará de mostrar que a reflexão permanece irreduzível à sensação, ou seja que a comparação não é imanente aos dados que ela associa, mas que ela exprime o poder ativo da alma - Rousseau sublinha que estas operações alcançam sua retidão e ultrapassam o nível rudimentar para servir de invenção em função do material sobre o qual elas se aplicam¹⁹⁵.

Embora na nossa visão seja tarefa controversa apontar Rousseau como um adepto da metafísica, nos moldes como o período pensava o assunto, ele dá à noção de comparação um contorno diferenciado, o que pode sugerir, com uma certa segurança, alguma contrariedade em relação às teses de Helvetius, que poderão ser pontuadas da seguinte maneira: a) no que se refere às faculdades espirituais, Rousseau entende que existem, para o trabalho com os dados e materiais do conhecimento, duas instâncias. Uma passiva, aquela que recebe e entende aquilo que sente, não conferindo juízos para além daquilo que a sensação mesma confere num dado momento, podendo o conteúdo da sensação ser alterado dependente

¹⁹³ HELVETIUS, C.A. *De L'Homme*, t. I, p. 170.

¹⁹⁴ Id. *Ibid.* p. 182.

¹⁹⁵ CHARRAK, André. *Empirisme et théorie de la connaissance, réflexion et fondement des sciences au XVIIIe siècle*. p. 61.

da circunstância determinada. E existe uma instância ativa na qual é acionada a capacidade de julgar por meio da qual, pode-se dizer, o indivíduo cria informações com base nos dados sensivelmente obtidos, que sofreram o acolhimento e mediação no espírito. Esses dados são percebidos, sobre os quais são compostos os atributos e propriedades capazes de indicar se determinada coisa é de um jeito ou de outro; b) O problema da independência do juízo como faculdade ativa é central para Rousseau, ao diferenciar-se da tradição sensualista de seu tempo. Isso se justifica porque com essa corrente de pensamento o juízo e as faculdades "lógicas" estão numa condição de reciprocidade com as faculdades responsáveis pela acolhida das informações, com os órgãos dos sentidos. Essa comunhão entre funções e materiais do conhecimento parece indicar que o erro deslocar-se-á de uma incapacidade de entendimento de compreensão, como acontece com Rousseau, para a objetividade, já que ficaria o indivíduo no erro porque não teve a chance de perceber melhor, não teve a chance de detectar as melhores condições, ou os melhores "ângulos" da realidade objetiva, porque ela se mostra ampla e diversa a ponto de impossibilitar um juízo melhor. Ou seja, a responsabilidade por um julgamento ruim, ou equivocado está condicionado pela objetividade sensível; c) Essa função criativa associada ao juízo, embora suscetível ao erro, em Rousseau fica antropologicamente sustentada porque foi colocada como um modo que o princípio de aperfeiçoamento coloca em ação o indivíduo. Dito isso, o homem abre-se à história e ao mal como responsabilidade de sua faculdade criadora. A criação do juízo, de dupla natureza, ao mesmo tempo emancipa o homem de sua condição de animal, que apenas "relata o que sente", para um ser capaz de "teorizar" o que sente, levando-o ao bem e ao mal socialmente compreendidos; d) um outro aspecto dessa diferenciação, dirige-se ao tema do princípio de associação e criação social. Em Helvetius o par interesse/necessidade atua no sentido de promover a união dos indivíduos, já que a condição para a existência de um interesse acontece porque, no plano epistêmico, por exemplo, uma sensação só se manifesta sob o signo do prazer e dor dos quais o indivíduo se aproxima ou se distancia. Se tudo, então, se reduz à sensibilidade física, o princípio de associação, como parte do reducionismo, também atua orientado pela sensibilidade, como fator que leva os indivíduos a se aproximarem entre si porque a ausência de prazer, as dificuldades, e as penas da existência individual e isolada levam mais aos riscos do que a satisfações. No entanto, como é sabido desde as análises do 2º *Discurso* e do *Ensaio das Línguas*¹⁹⁶, o que leva os indivíduos a se associarem não são as

¹⁹⁶ "É presumível, portanto, que as necessidades tenham ditado os primeiros gestos e que a paixões tenham arrancado as primeiras vozes. (...) Deve ter sido assim. Não se começou por raciocinar mas por sentir. Pretende-se que os homens tenham inventado a palavra para expressar suas necessidades: essa opinião parece-me

necessidades físicas, nem os interesses motivados por necessidades físicas. Rousseau chega a sugerir que esses motivos levam mais ao isolamento do que à aproximação, ao passo que os sentimentos orientados por aspectos morais seriam os elementos contribuintes da aproximação. Ele diz, então, que

isso basta para evidenciar que a origem das línguas não se deve às primeiras necessidades dos homens; seria absurdo que da causa que os afasta viesse a maneira de uni-los. De onde pode então vir essa origem? Das necessidades morais, das paixões. Todas as paixões aproximam os homens, forçados a se separarem pela necessidade de procurar os meios de vida. Não foi a fome nem a sede mas o amor, o ódio, a piedade, a cólera que lhes arrancaram as primeiras vozes¹⁹⁷.

As paixões, de acordo com Rousseau, entendidas como aquelas que, de fato, aproximam os homens seriam já o desdobramento, dada a mediação espiritual, de algum nível de compreensão existente a partir do plano da sensibilidade física que informou os demais planos da subjetividade, nos quais atuam atividades próprias do homem criativo, tais como a vontade e o juízo, faculdades associadas responsáveis pela diferenciação específica do homem em relação aos animais, ao conferir-lhe os traços da espontaneidade e da liberdade. Por outro lado, as paixões são marcas de uma certa compreensão, e de uma certa consciência da existência da alteridade social, ou pelo menos da existência de que existe um outro sobre o qual o *eu* possa dirigir ou tencionar aquilo que sente. Em termos específicos, as paixões assim formadas só são funcionais como aglutinadoras sociais porque o outro *eu* é objeto delas, por suposição. Já as sensações ou sentimentos marcados pelas necessidades físicas, os objetos da ausência que justificariam a aproximação são as coisas, não os indivíduos. Com isso, nos orientando pela explicação "genética" dada por Rousseau, a dependência das coisas antecede a dependência dos homens, com os quais só tardiamente o indivíduo, Emílio inclusive, deveria se preocupar.

A partir de então, como um todo, as pequenas notas sobre *De L'esprit* dedicam-se a pontuar esses elementos fundamentais da "epistemologia" dos autores de acordo com as quais os desdobramentos sobre as concepções sociais e políticas acham-se justificadas. Naqueles pequenos fragmentos encontramos: i) a negativa das duas faculdades passivas, em nome de faculdades que se valem de sensações, "impressões orgânicas e locais"¹⁹⁸, e as impressões universais, chamadas de sentimento, típicas do tratamento moral dado por

insustentável. O efeito natural das primeiras necessidades foi o de afastar os homens, e não de os aproximar". In. *Ensaio sobre a origem das línguas*, p. 103.

¹⁹⁷ROUSSEAU, JJ, *Ensaio sobre a origem das línguas*, p. 104.

¹⁹⁸ROUSSEAU, JJ. *Notes Sur De L'Esprit*, in. *Oeuvres Complètes*, v. 4, p. 1121.

Rousseau a essas informações mediatizadas; ii) a crítica ao reducionismo quando ele rejeita a associação da memória como sensação enfraquecida, ou da memória como a sensação presente. O genebrino, como vimos anteriormente, rejeita essa associação por achar que a memória requeira um trabalho de mediação, ou seja, a faculdade de se lembrar da sensação, ainda que a sensação enfraquecida, não dure continuamente¹⁹⁹. O próprio ato de ter na consciência a compreensão da diferença de duração de uma impressão não pode se confundir com a sensação mesma, pois isso requer um desdobramento por parte do espírito, o qual o puro reducionismo chega a negligenciar; iii) o reducionismo de Helvetius que simplifica a atividade da memória e a associa com o sentir, que reduz a percepção das diferenças e semelhanças entre sensações à sensibilidade física é rejeitado por Rousseau porque, por exemplo, a "comparação do amarelo com o vermelho não é a sensação do amarelo, nem a do vermelho²⁰⁰". Com isso, não pode ser o espírito dotado de apenas duas faculdades essenciais, sensibilidade e memória, mas de três: sensibilidade, memória e julgamento²⁰¹. A objeção feita ante a constatação de Helvetius justifica-se porque o pensador francês coloca-se a si mesmo uma questão: como supor a diferença entre a faculdades de sentir e a de julgar? A essa pergunta o genebrino só poderia responder nos seguintes moldes: por tratarem-se de operações distintas, as faculdades são distintas²⁰². Quanto a isso acrescentaríamos outro aspecto: tanto uma, quanto a outra, trabalham com as sensações como conteúdo de uma informação, mas a faculdade de sentir trabalha com a recepção e acolhimento da sensação, já a faculdade de julgar trabalha com a relação entre as sensações. Dessa forma, a natureza do objeto com o qual trabalham as faculdades também não é o mesmo, em razão, sobretudo, das condições objetivas que pode supor um homem no estado de natureza, que se associa com outros indivíduos e que precisa compatibilizar a alteração das informações que recebe objetivamente com a decodificação delas no espírito. Com isso, a antropologia de Rousseau pode servir de apoio à sustentação de seus fundamentos de orientação epistemológica.

O genebrino, portanto, rejeita a simplificação das atividades das faculdades entre si porque ele não concorda com a tese "julgar é sentir". Feito isso, acreditamos ter traçado em linhas gerais os sinais das discordâncias no que se refere aos temas epistemológicos entre esses dois autores e as condições da crítica levada à cabo por Rousseau. Resta-nos levar a diante as diferenças com Condillac e como elas asseguram ainda mais singularidade ao pensamento do genebrino em meio ao círculo sensualista do iluminismo.

¹⁹⁹ ROUSSEAU, J.J. *Notes Sur De L'Esprit*, in. *Oeuvres Complètes*, v. 4, p. 1121.

²⁰⁰ Id. *Ibid.*, p. 1123.

²⁰¹ Id. *Ibid.*, p. 1124.

²⁰² Id. *Ibid.*, p. 1124.

3.5.2: Contra Condillac

Realizar um trabalho de levantamento de verificação das relações intelectuais entre Rousseau e Condillac talvez requeira muito mais do que apenas algumas páginas de estudo. Os laços de amizade que presidiam as relações entre eles era marcado por um grande respeito e admiração intelectual, o que da parte de Rousseau fica claramente explícito em seus textos. Encontram-se dispersas nas principais obras do genebrino referências bem diretas a alguns pontos do pensamento condillaciano, sobre os quais soube reconhecer sua importância e, talvez por isso, foi instado a refletir sobre eles a realizar suas teses. Existem já, clássicas, as críticas de Rousseau a Condillac no que se refere às hipóteses sobre a origem da linguagem, quando o genebrino coloca em questão o que Condillac pressupõe, ou seja, saber de uma sociedade já estabelecida entre os inventores das línguas. Assegura a literatura crítica que "no *2o Discurso*, como também no *Ensaio*, Rousseau tenderá então a problematizar toda a transição possível da natureza à história". A crítica a essa transição acontece, porque em Condillac "os primeiros encontros entre os indivíduos vão já liberar um potencial de comunicação social, porque a linguagem aparecida circunstancialmente desenvolver-se-á na mesma proporção que as relações de sociedades com as quais foi originalmente codificados". Por sua vez, "as línguas não serão mais o resultado de uma escolha deliberada do que das leis presidindo os começos das coletividades organizadas"²⁰³. Isso se explicaria porque é como aceitássemos, a partir de Condillac, para a origem da linguagem, a determinação recíproca entre pensamento e necessidade, a obedecer certas "determinações psicológicas gerais da espécie humana". Rousseau rejeita isso explicitamente, por entender que o jogo das circunstâncias exteriores marcam o fim da vida natural humana e o começo da história. Rousseau, é sabido, como indicamos mais acima, "procura a origem desta linguagem nas necessidades morais, ou seja, nas paixões concebidas como poder de identificação do outro que", para sustentar, no seu *2o Discurso*, "que a arte de falar supõe a arte de pensar"²⁰⁴. Segundo o genebrino as necessidades físicas levam menos ao fomento de relações duráveis e mais à dispersão, ao passo que serão eventos ocasionais que contribuirão mais para as primeiras palavras, com o começo das relações sociais, nas quais se acham mais as paixões intestinas por meio das quais deu-se o reconhecimento recíproco.

A partir de então, ao nosso ver, verifica-se, imediatamente, uma tensão entre os dois autores marcada por questões de linguagem, cujos desdobramentos encontram questões

²⁰³ ROUSSEAU, Nicolas. *Connaissance et langage chez Condillac*, p. 146.

²⁰⁴ CHARRAK, André. *Empirisme et métaphysique*, p. 100.

relativas à sociabilidade, o que pressupõe, no plano epistemológico, uma discussão quanto ao papel das sensações e dos sentimentos morais, quanto à gênese das faculdades e ainda sobretudo com relação à solidariedade entre operação espiritual e seu material. Para Rousseau, o estreitamento desta relação, material e operacional, encontra-se com o debate sobre as diferenças entre passividade e atividade espiritual por meio das quais o genebrino "procede uma crítica interna ao empirismo quando encontra na reflexão uma revelação metafísica irrecusável da liberdade da alma e partindo de sua espiritualidade²⁰⁵", junto ao debate sobre a experiência do erro. Por mais que Charrak tenha sugerido que o ataque de Rousseau ao reducionismo sensualista tenha sido endereçado mais a Helvetius, não nos parece forçoso deixar de lado as teses de Condillac para o debate em questão, pois encontram-se em seus textos situações que colocam-no mais próximo de Helvetius do que se pode imaginar, razão que nos condiciona a verificar suas formulações e como elas poderiam ser objeto de contrariedade por parte do genebrino.

No *Extrato Comentado ao Tratado das Sensações*, por exemplo, logo no início do texto, Condillac sugere que “o principal objetivo dessa obra é de fazer ver como todos nossos conhecimentos e todas as nossas faculdades vêm dos sentidos, ou, para falar mais exatamente, das sensações”.²⁰⁶ Quer dizer, um texto cuja tarefa seria a demarcação de um caminho investigativo a partir da sensibilidade, tomando como ponto de partida os dados da sensação como consequência ocasional dos órgãos dos sentidos, como se os sentidos não sentissem, mas a alma por ocasião dos órgãos. E seriam das "sensações que a modificam que ela [a alma] tira todos os seus conhecimentos e suas faculdades²⁰⁷". Para uma leitura apressada, as referências dos trechos acima colocam o pensamento de Condillac preso numa perspectiva simplesmente solipsista, no entanto, todo o projeto do *Tratado das Sensações*, se podemos dizer assim, teria sido proposto como estratégia de reformulação das teses apresentadas no *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*, as quais teriam sofrido forte crítica por parte de Diderot, a partir do teor berkeleyano idealista lá presente. A preocupação de Condillac, pode-se dizer, seria dar conta, na radicalidade da proposta sensualista, de elaborar um plano de pesquisa pela origem e desenvolvimento do conhecimento, como era previsto no *Ensaio*, no sentido de exaurir a fonte de nossos erros, pela clarificação do funcionamento da alma, a partir da exposição do funcionamento de suas faculdades e as sensações a elas vinculadas, desde seu início. A investigação a partir da gênese pretende ser precisa porque a

²⁰⁵ CHARRAK, André. *Empirisme et theorie de la connaissance, réflexion et fondement des sciences au XVIIIe siècle*, p. 82.

²⁰⁶ CONDILLAC, 1947, v. 1, p. 323, A 1 – 5.

²⁰⁷ CONDILLAC, 1947, v. 1, p. 323, A 6 – 10.

observação originária mostra como as faculdades são formadas, desde sua forma mais elementar, o que nos leva a compreender as fontes dos erros, quando procedimentos alternativos dão por pressupostas funções sem realizar a pesquisa pela origem. A origem garante um tipo de explicação para observar as funções elementares e simples quando elas ainda podem ser modificadas, no sentido de garantir seu bom funcionamento e compreensão das coisas. Dessa forma, compreende-se sua atitude reducionista possivelmente marcando "não somente uma solidariedade, mas ainda um primado do material sobre as operações mentais"²⁰⁸ tal como teriam feito, de modo geral, a tradição empirista do século XVIII. De acordo com Condillac, Locke distingue duas fontes [de nossas ideias],

os sentidos e a reflexão. Seria mais exato reconhecer apenas uma, seja porque a reflexão é, em seu princípio, apenas a sensação mesma, seja porque ela é menos a fonte de nossas ideias do que o canal através do qual atravessam as ideias pelos sentidos²⁰⁹. (...) Eis o defeito do *Tratado das Sensações*. Logo quando lemos o exórdio, o julgamento, a reflexão, as paixões, todas as operações da alma, em uma palavra, são somente a sensação mesma que se transforma diferentemente e julgamos ver aí um paradoxo sem nenhuma espécie de prova. Mas, mal a leitura da obra tenha acabado, vem-lhe a tentação de dizer: essa é uma verdade muito simples e ninguém a ignorava. (...) Essa verdade é o principal objeto da primeira parte do *Tratado das Sensações*²¹⁰.

Adiantando aqui o que vai ser desenvolvido ao longo da primeira parte do *Tratado das Sensações*, Condillac demonstra como ele entende o procedimento do conhecimento, do qual se reduzem as diversas operações do espírito a um único e mesmo aspecto. Determinado o reducionismo, ou a simplificação, resta saber como a problemática da passividade e da atividade espiritual, sobre a qual Rousseau sempre se atém em seus textos, de modo crítico, mostra-se para Condillac. Segundo o filósofo,

Ela [a estátua humana] é ativa em relação a uma de suas maneiras de sentir e passiva em relação à outra. Ela é ativa quando se lembra de uma sensação porque ela tem em si a causa da sua lembrança, ou seja, a memória. Ela é passiva no momento que ela experimenta uma sensação porque a causa que a produz está fora de si, quer dizer, no corpo odorífero que age sobre seu órgão²¹¹.

De acordo com o autor, o modo como se define a passividade ou atividade de um ser está em saber se a causa de um efeito produzido está em nós ou fora de nós. Ou seja, é ativo aquele que é agente de uma causa que resultará num efeito, por exemplo, a lembrança de

²⁰⁸ André Charrak, *Empirisme et théorie de la connaissance, réflexion et fondement des sciences au XVIIIe siècle*, p. 76.

²⁰⁹ CONDILLAC, 1947, v. 1, p. 325, B 37- 44.

²¹⁰ CONDILLAC, op.cit. p. 326, A 20 – 29, A 31 – 32.

²¹¹ CONDILLAC, 1947, v. 1, p. 226, A 13 – 24.

uma sensação sentida em nós. Já é passivo aquele que é resultado da ação de algo extrínseco e que tem em nós o efeito de uma causa, por exemplo, a impressão na mente de um objeto que está fora de nós. A memória, por exemplo, surge, além da ordenação temporal dos estímulos na mente, mas também devido à capacidade de permanência do estímulo sensorial, seja ele mais fraco ou mais forte na mente de quem sente. Há na passagem de um estímulo alguns “resíduos”, mesmo que o objeto tenha já parado de atuar. Essa sensação ainda mantida pela atenção retém a sensação passada num tempo presente, estabelecendo um conflito entre estímulo passado e estímulo atual, o que nos remete ao surgimento de uma sensação modificada de temporalidade chamada memória. Condillac, a partir de então, estabelece uma diferença entre o que ele chama de capacidades de sentir: entre o olfato, por exemplo, que sente o estímulo imediatamente e a memória que resgata o que se passou.

Como dissemos em outro contexto²¹², a memória pode se intensificar, se a lembrança da sensação antiga for mais forte que a atual. A estátua percebe, por sua vez, que deixa de ser um determinado estímulo sentido antes, para se atualizar numa maneira de ser que se apresenta atualmente, por mais que ainda reste a impressão de um outro objeto odorífero. Uma mudança de estado como essa, que modifica a maneiras de ser/sentir, faz com que a estátua associe sempre um momento anterior distinto daquele que ela experimenta já. Reconhecendo a diferença entre os estados da recordação, dos momentos da lembrança, que a memória realiza o conhecimento de uma *sucessão*, por mais que *para ela* todos os estímulos sejam, ainda, a mudança de seu próprio *eu*.

Por outro lado, Condillac antes mesmo dessa análise sobre a memória refere-se à capacidade de atenção da seguinte maneira: “A estátua é capaz de atenção. Ao primeiro odor, a capacidade de sentir de nossa estátua está totalmente concentrada sobre a impressão que se faz sobre seu órgão. Isso é o que eu chamo atenção”.²¹³ Portanto, se essa é a primeira habilidade mais simplificada que a estátua desenvolve, se essa é a primeira faculdade a surgir, é possível, a partir de então, questionar a simples receptividade e passividade pura da estátua. Ou seja, um ser que sente, mas que se atém a um dado sensorial, mesmo que desconheça os fatores externos, um ser que pode reconhecer, reagindo, os estímulos de um determinado objeto como seu, pode ser considerado passivo? Esse aspecto do pensamento de Condillac, assim como da tradição empirista da qual o autor pode ser um representante, é muito controverso, uma vez que, como foi visto acima, a passividade vai ao encontro do aspecto

²¹² CAMPOS, Henrique Segall Nascimento. *O desenvolvimento psico-genético do homem estátua e sua relação com a objetividade sensível em Étienne de Condillac : a confirmação da realidade objetiva ao sujeito*.p. 47.

²¹³ CONDILLAC, 1947, v. 1, p. 224, B 25 – 29.

meramente receptivo do sujeito cognoscente. As impressões sensíveis seriam esse material que preencheria a mentalidade vazia de conteúdos do homem-estátua, ou do sujeito em geral tal qual usado pelo empirismo. Nesse sentido, a atividade da estátua, ou do sujeito em questão, seria representada pela ação das faculdades mentais prontamente desenvolvidas pelos estímulos externos. É possível dizer, com isso, que existiria uma oposição clara entre o sujeito e o objeto. Questionamos, contudo, a extensão dessa passividade que Condillac empreende para o homem-estátua, pois, o fato de ter um objeto diante de si (a atenção), sentir a sensação ligada à ele e perceber essa sensação, mesmo que a estátua não tenha o reconhecimento desse objeto efetivamente, invalida a posição de passividade, pois o ato de prestar atenção a algo e ter ciência disso, por mais que a causa do estímulo esteja fora, não nos permite dizer que o sujeito seja passivo.

No texto *Essai sur L'Origines des Connaissences Humaines*, Condillac entendia, diferentemente do tratamento dado no *Traité des Sensations*, que a primeira faculdade do homem na origem é a percepção. Será que essa atenção é somente a percepção expressa em outras palavras? Vejamos o modo como o francês entende este tema no *Essai*: “A percepção ou a impressão ocasionada na alma por ação dos sentidos é a primeira operação do entendimento. (...) Os objetos agiriam inutilmente sobre os sentidos e a alma não tomaria jamais conhecimento se não tivesse percepção. Assim o primeiro e menor grau de conhecimento é perceber²¹⁴”. Nesses termos é possível dizer que há uma mudança de tratamento dos termos encarados na trajetória intelectual de Condillac. Em segundo lugar, seria possível dizer que haveria uma oscilação terminológica relativa ao entendimento do que seria o material do conhecimento e operação do conhecimento. Em passagem anterior ele diz nos seguintes termos: “As sensações e as operações da alma são então os materiais de todos os nossos conhecimentos: materiais que a reflexão opera, procurando pelas combinações as relações que a encerram²¹⁵.”

Diante dessa mudança de tratamento dado às faculdades originárias, e como elas são, inicialmente, influenciadas pelas sensações, a dificuldade de capturar a relação e as diferenças entre a passividade e atividade aparece. Por que isso nos importa? Afinal, do problema da passividade associada à receptividade das sensações, Rousseau reconhece a inexistência de erro de julgamento e compreensão associada, tema que lhe é caro para dar

²¹⁴ CONDILLAC, *Essai sur L'Origines des Connaissences Humanines*, In. Oeuvres Philosophiques de Condillac, p. 10, A 52-53; p. 11, A 1, A 8- 12.

²¹⁵ Id. Ibid. p. 6, seção primeira, cap I, A 19-23.

conta do tema da liberdade e do erro do juízo para inocentar Deus das responsabilidades humanas de suas escolhas históricas.

O que nos interessa, por outro lado, é sugerir uma sutileza associada aos problemas relativos às faculdades e materiais do conhecimento, na forma como concebe Condillac, para, daqui, extrairmos melhor compreensão da posição que Rousseau assume em sua formulação teórica. Se admitimos nossa interpretação, a atividade pode ser deslocada para a atenção e não simplesmente para a memória que pressupõe algum movimento de reflexão. Se seguimos as indicações de Condillac, de acordo com o critério da causalidade estabelecido por ele, a memória ganha o estatuto de primeira faculdade ativa. Já se indicamos certo grau de atividade na atenção, fugindo do critério de Condillac, esta capacidade de ter consciência de uma sensação pode servir de faculdade a partir da qual as condições de possibilidade para a origem e desenvolvimento das demais faculdades evidenciam-se. Talvez o critério de causalidade deva ser visto em Condillac como insuficiente para definir qual seja o real plano da atividade espiritual e determinar a real natureza das faculdades. Ainda assim, existe uma comunidade muito próxima, em Condillac, ele mesmo disse, entre o seu material do conhecimento e suas faculdades, o que nos leva a crer que a atividade espiritual requerida por Rousseau tenha mais a ver com capacidade de tomar decisões, da qual a capacidade de julgar associa-se, do que de alguma forma descrever uma psicologia do conhecimento humano, ou ainda uma teoria do conhecimento.

Ao nosso ver, parece ter sido da parte de Rousseau a recolocação da capacidade de julgar em outro nível, num outro plano de importância para seu pensamento, já que se fizermos uma observação simples, alguns procedimentos associados ao tema do conhecimento encontravam-se já descritos em Condillac, pois “desde que há comparação, há juízo. Nossa estátua não pode estar ao mesmo tempo atenta ao odor de rosa e ao de cravo sem perceber que um não é o outro. (...) Um juízo é, então, somente a percepção de uma relação entre duas ideias comparadas”.²¹⁶

Ao lado disso, pode haver uma sutil diferença de compreensão dos desdobramentos entre as concepções de passividade/atividade e os autores a justificar a saída mais espiritualista da parte de Rousseau, em função de suas preocupações morais associadas ao estatuto da liberdade essencial ao homem. Gouhier²¹⁷ sugere que a dicotomia entre passividade e atividade, concebida pela epistemologia do período, teria reintroduzido, com outras palavras, a distinção feita por Descartes entre vontade que dá assentimento e

²¹⁶CONDILLAC, op.cit. p. 226, B 18 – 23; 26 – 28.

²¹⁷Cf. GOUHIER, Henri. *Méditations Métaphysiques de J-J. Rousseau*, Paris: Vrin, 1984.

entendimento que compreende passivamente, como se essas referências teóricas tivessem presentes na mente de Rousseau ao debater o problema. Desse modo, isso leva-nos a entender e a tratar da função mais ativa da alma com a reflexão "uma revelação metafísica irrecusável da liberdade da alma e partindo de sua espiritualidade²¹⁸".

Em suma, ao que nos parece a crítica clássica de Rousseau a Condillac no campo da linguagem desemboca em pressupostos epistemológicos porque o genebrino não concebe as necessidades como razão da associação e fomento da linguagem, mas as paixões para as quais são pressupostas as mediações e comparações por intermédio dos juízos que, com Rousseau, gozam de um estatuto diferenciado, para além do imediatismo da proposta condillaciana compatível com o plano da linguagem com a qual ele estava a trabalhar. A diferenciação importante entre os representantes do sensualismo, em especial Condillac, parece ter relevo sobretudo quanto ao problema do erro/juízo para dar conta, a partir de Rousseau, dos problemas morais e sociais dos conhecimentos e afecções depois de adquiridos os conhecimentos sensíveis originados da relação do indivíduo com as coisas desprovidas de maquiagem social. A partir, então, dessas reflexões verificaremos como o sensualismo de Rousseau pode funcionar como plataforma para a especulação filosófica a garantir uma compreensão do sujeito "metafísico", a justificação do elemento fundamental de seu pensamento, a liberdade. Verificaremos ainda como, a partir da crítica à religião revelada, sugere-se uma crítica aos dogmatismos filosóficos contra os quais ele se posiciona e sugere-se a tolerância como forma de sustentar a coesão social para o contrato que há se ser firmado.

²¹⁸ André Charrak, *Empirisme et théorie de la connaissance, réflexion et fondement des sciences au XVIIIe siècle*, p. 82.

Capítulo 4: O *cogito* do Vigário Saboiano: conhecimento e religião

4.1: Introdução

Tendo em vista nossa intenção de verificar e acompanhar o processo de fundamentação na filosofia de Rousseau, entendida em grande medida pelos princípios e pelas condições de pensamento a partir das quais a subjetividade do homem se desenrola, se afirma e afirma a realidade, nos debruçaremos sobre uma parte do texto do *Emílio* na qual, supostamente, esse tema aparece e ganha expressão ainda mais aprofundada. A *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*, segundo o próprio Rousseau e segundo a crítica de modo geral, teria elementos segundo os quais o autor pretende dar resposta a um conjunto de teses dispersas no período do século XVIII, às quais o genebrino soube ser contrário e que, ao nosso ver, podem ser de fundamental importância para tornar ainda mais clara sua filosofia, de modo geral, em especial a política.

Kuntz, ao criticar Cassirer, chegou a dizer que a política para Rousseau seria o centro de gravidade da maioria de suas preocupações intelectuais, o que em parte não deixa de ser verdade face a presença constante dessa tópica ao longo de boa parte de seus textos, por assim dizer, filosóficos. Nem por isso, talvez, teria sido a política a única preocupação do autor, ou o centro de gravidade de sua filosofia como um todo. Cassirer chegou a afirmar que as formulações jurídicas de Rousseau teriam levado o problema da salvação para fora da metafísica, privilegiando-o no interior da ética e da política. Segundo o intérprete, ainda, a opinião do filósofo kantiano "parece fundamentalmente incorreta, pois não há como compreender nem a ética, nem as soluções jurídicas de Rousseau sem uma referência à sua metafísica²¹⁹". Dito isso, nos parece de fundamental importância nos debruçarmos sobre o tema de modo geral e sobre o texto, a *Profissão de Fé*, de modo particular na busca de um Rousseau se não preocupado com uma metafísica²²⁰ - termo que ao nosso ver é dotado de

²¹⁹ KUNTZ, Rolf. *Os fundamentos da teoria política de Rousseau*, p. 67.

²²⁰ Em algumas passagens dispersas em sua obra Rousseau tratou o termo de forma um tanto pejorativa. Acreditamos que ele tenha grifado esses aspectos negativos por querer se livrar de certos jargões e certas ideias abstratas, ligadas à tradição dos filósofos dos períodos anteriores, século XVII talvez, que levavam mais à incompreensão do que a compreensão. No 2º *Discurso*, por exemplo, ao falar do desenvolvimento intelectual do homem referiu-se às abstrações assim: "Quando quisermos supor um homem selvagem capaz da hábil arte de pensar como a dos filósofos, descobrindo por si as mais sublimes verdades, criando, por seqüência de raciocínios muito abstratos, máxima de justiça e de razão tiradas do amor da ordem em geral, ou da vontade conhecida de seu criador; em uma palavra quando imaginamos em seu espírito tanta inteligência e de luzes que ele deve ter e quando nele encontramos, com efeito, lentidão e estupidez, qual utilidade traria à espécie toda essa Metafísica, que não pode se comunicar e que pereceria com o indivíduo que a tivesse inventado"? ROUSSEAU, JJ. *Discours sur L'Origine de L'Inégalité*, In. *Oeuvres Complètes*, v.3, p. 145. Mais adiante quanto ao limite da

múltiplo campo de significados e pode gerar mais desacertos do que acertos - pelo menos fortemente interessado em fundamentar²²¹ seu pensamento seja em qual disciplina do saber filosófico isso caiba entrar. Como veremos mais abaixo, em passagens da referida meditação filosófica, Rousseau, pela voz do Vigário sugere, ao nosso ver, para fugir dos dogmatismo dos partidos filosóficos e teológicos, mais uma “fundamentação do conhecimento”, com uma crítica do conhecimento, do que uma “metafísica” para dar sustentação às teses morais, religiosas e políticas, por mais que na composição do *cogito* estejam em questão temas da metafísica tradicional, tais como Deus, alma, mundo.

4.2: O lugar da *Profissão de Fé*

Parece que pelo seu teor, forma e conteúdo, muito se especulou e ainda se especula sobre as razões da presença da *Profissão de Fé* dentro da exposição geral do *Emílio*. Essas especulações talvez tenham surgido porque nunca, em outro lugar de sua obra, Rousseau se valeu de um modo de exposição do pensamento em que a primeira pessoa fosse usada para fins teóricos, ao lançar mão de uma personagem que teria dito o que Rousseau pensava de fato. Verifica-se um estranhamento porque, além de outras questões, o gênero do texto e a forma de exposição das ideias lá contidas diferem sobremaneira do modo com o qual trabalha Rousseau na redação das demais passagens e na composição geral da obra. Por outro lado, há que se destacar que a diferença de gênero textual, por si só, não configuraria uma artificialidade de qualquer texto, já que o próprio *Emílio*, como um todo, é entrecortado por formas diversas de escrita: lições, narrativas, fábulas, ensaios. Todas essas formas, a grosso modo, são encontradas ao longo do texto e compõem, de uma maneira ampla, a estrutura formal e estilística, se podemos dizer assim, do texto. Nesse sentido, pela razão da forma não existe justificativa para o estranhamento e para achar que este trecho tenha sido inserido de modo abrupto dentro do livro IV de *O Emílio*.

Há quem diga, num outro âmbito, que o texto foi formulado e inserido por um propósito único: responder ao sensualismo reducionista de Helvetius²²². De outra maneira,

linguagem se dar pelo limite da experiência e com a capacidade de generalização de ideias do homem primitivo Rousseau questiona “como, por exemplo, teriam imaginado ou entendido as palavras matéria, espírito, substância, moda, figura, movimento, se mesmo nossos Filósofos que delas se servem há tanto tempo, tem grande dificuldade eles mesmos, de entendê-las, se as ideias às quais são associadas essas palavras sendo puramente Metafísicas, eles não encontrariam delas nenhum modelo na natureza”? Id.Ibid. p. 151.

²²¹ Cf. ROUSSEAU, JJ.Oeuvres Complètes, v.4, IV, p. 599-600.

²²² Segundo Albert Schinz, citado por Maruyama em seu estudo sobre o pensamento moral de Helvetius, “a passagem referente à atividade do juízo, na *Profissão de Fé* [do vigário saboiano], foi inserida repentinamente no *Emílio* para refutar o sensualismo de Helvetius.” Rousseau teve, supostamente, contato com a obra de seu

acreditamos que a razão da redação desse texto e sua suposta inserção na obra da qual faz parte não se explica pela intenção de dar resposta a um autor somente. O próprio Rousseau, em passagens já discriminadas mais acima, indica o que pretendeu. Pode até ter querido se dirigir contra Helvetius. No entanto, o tema de um suposto materialismo, ou de um sensualismo, não era praticado só por Helvetius. O genebrino mesmo o praticou num certo sentido e não o rejeitou de modo absoluto, tendo se aproximado, segundo alguns, do sensualismo de Condillac, como pode ser identificado em passagens do livro II de *O Emílio* e ao longo do *2o Discurso*, nos quais estão indicadas a influência das sensações na formação do ideário do homem no estado de natureza e de Emílio. Se por outra via a estranheza em relação à presença desse texto teria sido provocada pelo modo abrupto a partir do qual a discussão sobre a educação de Emílio muda de sentido, em uma passagem da *Carta a Christophe de Beaumont* já referida em outro momento, Rousseau diz que o propósito do referido texto, ao lado da refutação ao materialismo, seria também o de

tornar cada qual mais reservado, em sua religião, quanto ao taxar os outros de má fé na deles, e a de mostrar que as provas de todas as religiões não são tão conclusivas aos olhos de todos para que se deva inculpar os que não veem nelas a mesma clareza que nós²²³.

Disse, ademais, na resposta ao arcebispo, que o mal do texto em questão não seria chegar à dúvida sobre o duvidoso, uma vez que o bem se encontraria na demonstração da verdade. De outro modo, com a passagem acima pode-se perceber que o debate sobre a religião é trazida à baila num contexto em que se discutem as condições a partir das quais o pensamento sobre a religião e as condições de crença são abordadas. Nesse caso, associada à rejeição do moderno materialismo, a *Profissão de Fé* é marcada também pela temática religiosa e, de acordo com isso, toda uma gama de teses e posições seriam examinadas.

Do fato de estarem presentes estas questões no alto do livro IV de *O Emílio*, por outro lado, não acreditamos serem elas abordadas num contexto argumentativo equivocado ou incoerente com o que havia sido desenvolvido até então. Talvez seja por isso que não vemos na *Profissão de fé*, e o possível problema de ter sido ela elaborada fora do *Emílio*, como um problema que se deva levar em conta no pensamento de Rousseau. Inserir uma passagem ou outra, de modo abrupto, só se torna um problema se o que se coloca apresenta-se incoerente

adversário em agosto de 1758, período no qual trabalhava na redação da *Profissão de fé*. Segundo o mesmo intérprete, ainda, o autor genebrino, em *O Emílio*, teria se proposto o combate da expressão mais audaciosa do materialismo filosófico, o que teria levado a ele redigir essa passagem inserida no livro IV da referida obra, publicada em 1762.

²²³ ROUSSEAU, J.J. Carta a Christophe de Beaumont, p. 107.

com o pensamento do autor de um modo geral. Essa inserção, se ela foi abrupta, nos leva a dar ainda mais crédito ao autor porque passamos a imaginar e olhar com bons olhos seu esforço intelectual para defender seu pensamento e dar ainda mais sentido às teses defendidas até o momento. Burgelin chega a sugerir que

nenhum fato justifica o caráter tardio dessa inserção e a *Nova Heloísa* mostra bem que Rousseau não temia digressões intempestivas. Permanece que o problema deveria inevitavelmente surgir no desenho de uma antropologia total. E se a religião supõe uma livre adesão da inteligência e do coração, ela se inscreve logicamente no lugar em que ocupa, com efeito²²⁴.

Esse problema de ser autêntica ou não a inserção da *Profissão de Fé*, em relação ao modo de exposição de seu pensamento no *Emílio* como um todo, passa a ser para nós um falso problema. Isso acontece porque o ponto de partida, então, para o estudo do texto em questão deve-se ao fato de que a religião tem no *Emílio* uma abordagem antropológica e pedagógica - este texto inclusive assume em parte uma forma semelhante àquela consagrada no *2o Discurso* em comparação com o homem no estado de natureza - quando Rousseau descreve a alteração gradual e qualitativa por que passa a criança quando aprende algo valendo-se das faculdades e dos conteúdos com os quais trabalham estas mesmas faculdades. O homem só é levado a crer quando, por suas luzes, tiver condições de crer. Toda uma dimensão espiritual, cognitiva, parece ser o ponto de partida de acordo com o qual Rousseau passa a introduzir o problema da religião. Ou seja, o motivo da religião se dá em consonância com o desenvolvimento do educando, mas não com o desenvolvimento do homem de natureza do *2o Discurso*, porque nem as intenções e objetivos deste texto nos autorizavam pensar o assunto, nem as condições sociais e espirituais correlatas, lá apresentadas, estavam disponíveis e desenhadas para tanto.

Quando Rousseau redige a *Profissão de Fé* e dá voz ao Vigário, e coloca-a no meio do livro IV, o texto foi cercado e preparado por uma longa discussão sobre a moral, o estágio da educação do Emílio adolescente, em que as paixões sociais podem começar a fazer parte de si, e sobre a religião cuja origem pode ter, de acordo com o estágio cognitivo do homem, uma dependência em relação ao grau de relacionamento do homem com o mundo objetivo, suas necessidades, sua cultura, sua elaboração espiritual com as sensações as mais imediatas. Se *a posteriori* a religião será objeto de investigação de Rousseau de modo mais sistemático, isto só pode se dar quando houve cautela na introdução do ensino religioso de Emílio, porque em fases anteriores de sua educação, como pudemos mostrar, a educação

²²⁴ BURGELIN, Pierre. *Introduction a L'Emile de Rousseau*; in. Oeuvres Complètes Pleiades, v.4, p. CXLVI.

sensível pode preparar o bom uso do entendimento, dos juízos, no sentido de evitar que proposições irracionais sejam responsáveis por arruinar uma crença com a qual a razão não poderia se associar. Numa passagem de ressonância pedagógica, Rousseau assim se pronuncia sobre o tema:

Evitemos de anunciar a verdade àqueles que não estão em condição de entendê-la, porque isso seria substituí-la pelo erro. Seria melhor não ter nenhuma ideia da divindade do que ter dela ideias baixas, fantásticas, injuriosas, indignas dela; seria um menor mal desconhecê-la do que ultrajá-la²²⁵. (...) Vimos por qual caminho o espírito humano cultivado se aproxima desses mistérios e eu concordarei voluntariamente que ele só chega até aí, naturalmente, no seio da sociedade mesma numa idade mais avançada. Mas como há na mesma sociedade causas inevitáveis pelas quais o progresso das paixões é acelerado, se acelerássemos da mesma forma o progresso das luzes que servem para reger estas paixões, então sairíamos verdadeiramente da ordem da natureza e o equilíbrio estaria quebrado²²⁶.

Na esteira do que foi sugerido mais acima, nessas passagens vemos confirmar as razões de nossa suspeita. Ao nosso ver, a questão da religiosidade, a crença em deus ou em qualquer outra divindade se passa por uma questão de entendimento, de razão, pois um educando qualquer não conhece deus, porque suas ideias tem um alcance limitado, pois a exigência de um tipo de pensamento dessa natureza demanda uma abstração tal que os sentidos e as sensações produzidas, em determinado contexto prático e objetivo inclusive, são incapazes de fornecer. Desta feita, tanto as ideias de deus, potência, matéria e espírito, tem, por isso, uma origem antropológicamente sustentada, porque se encontra, para quem sobre estas noções elabora qualquer sentido, num determinado grau de relacionamento com as coisas, e com as necessidades as quais precisa satisfazer, vinculadas à uma produção ideal cujo referencial exclusivo seriam as relações concretas, seja com as coisas, seja com seus pares²²⁷. Deus, por exemplo, poderia ser tão somente a expressão da diferença de potência entre o indivíduo, a realidade objetiva constrangedora, ou até mesmo o pai, cujo poder prescritivo poderia sugerir a imagem de alguém poderoso acima de tudo e de todos, no contexto familiar.

²²⁵ ROUSSEAU, J.J. Oeuvres Complètes, v.4, p. 556.

²²⁶ ROUSSEAU, J.J. Oeuvres Complètes, v.4, p. 557.

²²⁷ Em outras passagens Rousseau nos dá ainda mais provas do que pretende provar. Vejamos como ele se pronuncia: “Já que nossos sentidos são os primeiros instrumentos de nossos conhecimentos, os seres corporais e sensíveis são os únicos dos quais temos imediatamente uma ideia. Essa palavra espírito não tem nenhum sentido para aquele que nunca filosofou. O espírito é somente um corpo para o povo e para as crianças. Não imaginam eles espíritos que gritam, que falam, que batem, que fazem barulho? Ora, reconheçamos que espíritos que tem braços e línguas se assemelham muito com corpos. (...) Durante as primeiras épocas os homens, assustados com tudo, não viram nada de morto na natureza. A ideia de matéria não foi menos lenta a se formar entre eles que aquela do espírito, porque esta ideia é ela mesma uma abstração. Eles, assim, preencheram o universo de Deuses sensíveis”. In. ROUSSEAU, J.J. , Oeuvres Complètes, v.4, p. 552.

Emílio será educado em alguma religião qualquer necessariamente? Será ele cristão? Será ele muçulmano? Rousseau admite que Emílio será educado na religião que teria condições de escolher, aquela segundo a qual a razão é melhor empregada. Nesse sentido, a religião tem a função de ajudar a formar os valores a partir dos quais o indivíduo vai agir e, por isso, consolidar sua posição como agente em sociedade disposto a agir moralmente. Não faria sentido ser crente numa religião cujo ordenamento escapasse do fiel, pois isso seria o mesmo que condenar o mesmo fiel por uma fuga de seus preceitos quando os ignora, porque não consegue alcançar suas imagens, seus ritos e suas regras. Se uma religião fosse ensinada sem uma determinada preparação espiritual do crente, do ponto de vista cognitivo, com um tipo de ideação abstrata o suficiente para ser incompreensível, o mesmo fiel aderiria a uma crença por constrangimento, por uma profunda falta de autonomia e por ignorância, ou seja, estaria o fiel pronto para aceitar qualquer imagem, qualquer discurso porque sua alma não dispõe de defesas que o livrem do engano. A própria noção de escolha, de levar Emílio a desejar no que acreditar, pretende compatibilizar a clareza epistêmica das imagens religiosas espiritualmente compreendidas a serem anunciadas, com o tipo de ordenamento que confere ao homem de fé a chance de aderir-se livremente ao Deus sumamente bom que não permitiria qualquer tipo de coerção²²⁸. Com isso, ficam vinculados, mutua e coerentemente, o momento do desenvolvimento educacional do aluno, com uma religião cuja pretensão não pode levar ao

²²⁸ É importante dizer que dar chance ao indivíduo, em sua época de formação, de escolher uma religião, quando foi preparada a alma desse mesmo indivíduo para que a razão não se dissocie da crença é retirar qualquer possibilidade de coerção para a fé. Mas, ao mesmo tempo, com isso, nos parece, a proposta feita aqui por Rousseau, como atestaram a recepção do *Emílio* em geral e sua *Profissão de Fé* em particular, foi revolucionária porque, fundamentalmente, era uma proposta efetivamente exequível, e uma proposta que estabeleceria as bases para a secularização, ao transferir para a esfera privada o lugar da escolha e prática da religião, sem que qualquer intervenção de um poder religioso central pudesse se pronunciar. Na secularização não existe uma religião em especial, exclusiva a qual os homens devem seguir, mas a religiosidade privadamente cultivada pelo indivíduo, cujas bases se assentam a partir do que o indivíduo livremente considere fazer sentido, que seja razoável e que seja bom para si. Interferir na consciência do homem de fé é trabalhar com o mesmo propósito da forma de governo absolutista, no qual a consciência do súdito e/ou do fiel se submete à consciência do monarca, único ser livremente consciente. Vejamos como Rousseau apresenta o problema nas passagens que imediatamente antecedem a fala do vigário da Sabóia: "Tinha visto [o aluno que seria educado em matéria religiosa] que a religião só serve de máscara ao interesse, e o culto sagrado de salvaguarda da hipocrisia. Viu na sutileza das vãs disputas o paraíso e o inferno colocados como prêmio das disputas de palavras; vira a sublime e primitiva ideia da divindade desfigurada pelas fantásticas imaginações dos homens, e, achando que para crer Deus era preciso renunciar ao julgamento que havia recebido dele, tomou no mesmo desdém nossos ridículos devaneios e o objeto ao qual os aplicamos". Sobre as lições do vigário eis os relatos de quem as recebeu: "Afastando sempre a vã aparência e me mostrando os males reais que ela encobre ele me ensinou a deplorar os erros de meus semelhantes, a me enternecer com suas misérias e a ter pena delas mais do que invejá-los. Movido de compaixão sobre as fraquezas humanas pelo profundo sentimento das suas, ele via em todo lugar os homens vítimas de seus próprios vícios e dos vícios dos outros, ele via os pobres gemerem sob o jugo dos ricos e os ricos sob o jugo dos preconceitos. Dizia ele: Creia em mim, nossas ilusões longe de nos esconderem nossos males, aumentam-nos, dando um preço ao que não tem e tornando-nos sensíveis a mil falsas privações que nós não sentiríamos sem elas. A paz da alma consiste no desprezo a tudo aquilo que possa perturbá-la: o homem que mais faz caso da vida é aquele que sabe menos gozar dela e aquele que aspira mais avidamente à felicidade é sempre o mais miserável". In. ROUSSEAU, J.J. *Oeuvres Complètes*, v.4, p 560 e 564.

homem a perverter ou alterar o curso natural de sua formação. Antecipar certas regras, prescrever certas condutas, levar à crença ilusória, teria o mesmo sentido da pré-maturação da qual pretende fugir todo o propósito educacional de Rousseau com o qual trabalha, em especial, com a prevenção do erro. Cabe-nos investigar, portanto, como a requisição de uma educação religiosa e a necessidade de se apresentar uma religião que seja Emílio capaz de praticar pode trazer à tona questões para a fundamentação filosófica. Se concepções de deus e a natureza fizerem parte das referências, estão lançadas as pistas da modalidade de pensamento a qual buscamos em Rousseau, por tratar-se da expressão filosófica que consolidaria suas principais teses.

4.3: A interioridade e o advento do *cogito*

Cabe agora debruçarmo-nos detalhadamente sobre o texto de Rousseau, *Profissão de Fé* no sentido de extrair das passagens a argumentação de uma suposta "metafísica" praticada pelo vigário que pretende, dentre outras coisas, trabalhar com a fundamentação de seu pensamento, a sustentar a antropologia, a moral, a política, a educação e a religião sobretudo. Preliminarmente, o discurso proferido pelo Vigário destaca a precariedade do conhecimento humano e que muitos filósofos recusaram-se a ignorar o que não se pode saber. Não admitem o que não se pode conhecer e preferem usar para conhecer a desditosa imaginação em detrimento da razão. Ainda que tenham condições de descobrir a verdade, muitos deles não a buscam porque se apegam aos seus sistemas, porque os sistemas são defendidos propriamente, em nome da vaidade e não da correção e da verdade. Alguns desses filósofos, em condições de descobrir o verdadeiro e o falso, preferem a mentira, defendem uma mentira por vaidade, se a verdade tiver sido descoberta por outro. Impressionado com a perfídia humana, limitou o vigário suas investigações àquilo que o interessava de fato, a regozijar-se da ignorância de todo o resto e inquietar-se com a dúvida, se ela o impedisse de conhecer o que era necessário e o que era útil. Consultou dentro de si apenas a luz interior e fez dela seu guia como fonte de todo o pensar, sem se orientar antes pela opinião alheia. Feito isso admitiria seu erro ser apenas seu, ao invés de correr risco de partilhar de um erro alheio como seu. Afastou de si o erro alheio, por adesão precipitada e constrangida, e limitou o erro ao erro que surgia dentro de si. Dessa forma, o Vigário limita as chances do erro, prevenindo-se quando se fecha à opinião alheia, ao consultar a honesta, embora precária, luz interior solitária. A partir de então ele diz:

Levando comigo o amor à verdade como única filosofia e único método uma regra fácil e simples que me dispensa da vã inutilidade dos argumentos, retomo, com essa regra, o exame dos conhecimentos que me interessam, resolvido a admitir como evidentes todos aqueles os quais na *sinceridade* de meu coração eu não poderia recusar meu consentimento, como verdadeiros todos aqueles que me pareceriam ter uma ligação necessária com os primeiros e deixar todos os outros na incerteza, sem rejeitá-los nem admiti-los e sem me atormentar por esclarecê-los se eles não me levam à nada de útil para a prática²²⁹.

As primeiras meditações do vigário, como é possível notar, estão cheias de um estilo cartesiano de fazer filosofia. A necessidade de um exame da luz natural, da subjetividade, a necessidade da prevenção contra o erro, o voltar-se para si (a fala em primeira pessoa) procurar fazer uma reforma do pensamento praticado até então, prescindir das opiniões alheias duvidosas e, ainda, estabelecer as regras da investigação que vai se seguir, não uma investigação apenas sobre o *eu* que pode conhecer, mas sobre o conteúdo daquilo que há de ser conhecido. Praticará a filosofia da verdade, cujo método é seguir a regra da sinceridade, a regra com estatuto não epistêmico. Parece ter essa regra a função da dúvida, com critérios de clareza e distinção, mas se vale da sinceridade, a qual, ao nosso ver, não guarda caráter epistêmico, por mais que a proposta da meditação o indique, já que o exame se pronuncia sobre o que se pode saber.

Pensamos, por outra via, que a sinceridade do coração pode ser o outro nome dado à honestidade, dentro de uma orientação moral, não epistêmica estritamente, pois, ao que tudo indica, o Vigário lança mão de uma chave afetiva, para eliminar não possíveis saberes obscuros, mas a más intenções. Antes de ser uma regra da dúvida com uma proposta de fechamento ao indistinto, a sinceridade não se fecha, mas realiza uma abertura, permite aquilo cuja necessidade e utilidade podem admitir como possível, pois o que se pretende não é o pensar do conhecimento, mas o pensar do fazer prático-moral, ao serem indicadas as condições do movimento e da ação. Tanto a regra do método da sinceridade afetiva, quanto o resultado do saber que sobrevier à aceitação da sinceridade, dado o assentimento, apontam para o que *pode ser feito* com aquilo que se sabe. Mesmo aqueles saberes que ainda forem carentes de certeza não são aceitos, nem rejeitados, mas suspensos pela utilidade prática que os organiza, que os distingue, por serem eles sobreviventes ao uso do critério afetivo. Desse modo, o procedimento de meditação e de exame desse *eu*, cuja regra recai sobre a sinceridade afetiva, pretende dissociar qualquer conquista epistêmica de uma identidade vazia, inútil, pretensiosa, ou vaidosa do saber cuja verdade resultante pudesse servir para a decrepitude e o vício moral. Tanto o saber quanto o fazer, nesse caso, são salvos de uma possível identidade

²²⁹ ROUSSEAU, J.J. Oeuvres Complètes, v.4, p. 570.

viciosa pois o erro pode ser admitido sem o crivo de uma alma desonesta. Há um desdobramento, portanto, moral deste método, porque o sentimento, base da moralidade, ou como queria, ponto de partida de uma moralidade, pode ser acionado para garantir a clareza das necessidades de apreensão de determinado conhecimento. Ocorre-nos que todo esse procedimento, cujas regras são delimitadas pelo exame do sujeito não poderia se resumir a um contexto epistemológico apenas, as conquistas do *Io Discorso* autorizam, porque não deve haver disjunção entre o saber e os benefícios do saber para quem sabe ou para quem se beneficiará do já sabido. A preocupação do vigário com seu método, talvez, seria não obter uma verdade de um saber que se regozija, mais ser honesto ainda que suscetível de erro. O que se quer não é evitar necessariamente e primordialmente o erro, mas o vício, já que ser mal é pior do que ser ignorante e, para isso, o homem de natureza nos servir de exemplo.

Fixadas as regras de acordo com as quais pode-se pensar, admitir, recusar e agir, o vigário busca investigar as condições do pensamento, sobre o quê se pode pensar e quem pode pensar quando procura investigar o que se pensa. O Vigário pronuncia-se assim:

Mas quem sou eu? Que direito tenho eu de julgar as coisas e o que determina meus julgamentos? (...) É preciso então voltar meus olhares para mim para conhecer o instrumento do qual eu quero me servir e até que ponto confiar em seu uso. Eu existo e tenho sentidos pelos quais sou afetado. Eis a primeira verdade que me atinge e com a qual sou forçado a concordar. Tenho eu um sentimento próprio de minha existência, ou só a sinto por meio de minhas sensações? Eis a minha primeira dúvida que me é, até o presente, impossível de resolver. Já que sendo continuamente afetado por minhas sensações, ou imediatamente, ou pela memória, como posso saber se o sentimento do eu [moi] é algo de fora dessas mesmas sensações e se ele pode ser independente delas²³⁰?

Remetendo-se a uma busca interior, a pergunta pelo *eu* passa a ser, a partir de então, o ponto em que se convergem as respostas às perguntas pela existência, permitindo compreender, além das condições de conhecimento, do uso das "ferramentas" a partir das quais se pode conhecer, aquilo que se pode afirmar algo sobre si e sobre o mundo. A pergunta pelo *eu*, por sua vez, é feita valendo-se do pronome "*quem*" [qui], o que remete-nos à necessidade de dar uma resposta no campo das identidades, pois o "*quem*" distingue-se de "*o que*", porque por aqui seríamos obrigados a falar como se referíssemos a uma coisa. O *eu* a partir de um "*quem*" indica a necessidade de se falar do *eu* que se diz e pensa a si mesmo, querendo ser o si mesmo, mas que só pode se afirmar se se abrir para um outro.

Ainda que a fala de desconfiança quanto ao uso, legitimidade e determinação do juízo seja colocada em pauta, o que se pretende saber é *quem* é o *eu* (le moi), tendo como

²³⁰ ROUSSEAU, J.J, Oeuvres Complètes, v.4, IV, 570-571.

ponto de partida o saber da coisa que não é o *eu*, que parece ser indicado pela importância de uma resposta dada à segunda pergunta apresentada no trecho transcrito acima: a de se saber como são julgadas as coisas, advindas objetivamente, segundo as informações das sensações. O olhar do *eu* que se pergunta a si mesmo questiona os instrumentos a partir dos quais é possível todo juízo, mas para isso admite, com a sinceridade que se serviu de regra, a existência a partir do atributo da "sensiência". O *eu* existe porque sente, logo o *eu* só pode existir desde que seja capaz de ser afetado e de valer-se dos sentidos. Desse modo, esse olhar que se volta a si, a perguntar a natureza e as condições do *eu* só pode ser inteiramente reconhecido, porque a primeira verdade que foi proferida pretende postular os sentidos, portanto os instrumentos com os quais a projeção e a conexão com algo externo seja assumido. Diante disso, não cai o Vigário na tentação de um *cogito* meramente solipsista, já que reconhece os instrumentos com os quais admite e reconhece o padecimento, a afetação e aquilo que, futuramente, pode ser reconhecido como aquilo que não é o *eu*, porque se abre a causalidades não manifestas apenas internamente. Feito isso, o *eu* não é simplesmente tomado como forma pura e substancial de pensamento, porque se abre para outros modos de ser que são marcados pela diferença com aquilo a partir do que são produzidas as sensações e toda a faculdade de sentir. Se a existência é marcada pela afetação sensível, o *eu* afirma-se e identifica-se, preliminarmente, pelas sensações as quais teriam condições de serem indicadas pelas diferenças percebidas entre si, umas com as outras, cuja sensibilidade é capaz de fornecer aquilo que está fora do *eu*. Mas o sentimento da existência ainda não é afirmado, nem se as sensações podem ser os feixes de informações a partir dos quais é afirmada a "egoidade". Apenas o que foi reconhecido é o fato da existência do *eu* ser marcada pela condição de ser afetado e, com isso, acenar para a origem não interna da sensação, que parece ser o conteúdo com o qual trabalha esta interioridade.

O passo seguinte a se afirmar, admitindo-se o contínuo de afetação sensível, é, a partir de então, reconhecer o conteúdo do *eu*, se apenas a sensação imediatamente apresentada e a sensação lembrada são admitidas como sua expressão. Nesse caso, até o presente momento de sua argumentação, só os sentidos e a capacidade de ser afetado foram apresentados como sendo constitutivos desse *eu*, sem ainda afirmar o conteúdo desse *eu* e a causa formadora das sensações. O Vigário diz que:

minhas sensações se passam em mim, porque elas me fazem sentir a minha existência, mas sua causa me é estranha, posto que elas me afetam ainda que eu não queira e que não depende de mim nem produzi-las, nem anulá-las. Eu concebo, pois, claramente que minha sensação que é *eu* [moi] e a sua causa ou seu objeto que está fora de mim não são a mesma coisa. Assim, não somente eu existo, mas existem

outros seres, a saber: os objetos de minhas sensações, e mesmo que esses objetos sejam apenas ideias, é sempre verdadeiro que essas ideias não são *eu* [moi]. Ora, tudo o que sinto fora de mim e que age sobre os meus sentidos eu chamo matéria e todas as porções de matéria que eu concebo reunidos em seres individuais eu os chamo de corpos. Dessa forma, todas as disputas entre idealistas e materialistas não significam nada para mim; suas distinções sobre a aparência e realidade dos corpos são quimeras²³¹.

A partir do que foi destacado acima, o problema da identificação e da definição do *eu* se dá porque a sensação pode conferir um lugar no qual ela pode se expressar, no qual ela pode acontecer, num lugar que só pode ser a subjetividade. A metáfora espacial ajuda a entender o problema, porque a sensação põe a necessidade de um receptáculo, de uma instância na qual seja acolhida, ao mesmo tempo que se coloca como o meio a partir do qual a existência do *eu* é admitida, porque esse não dispõe do poder de escolher não sentir. A sensação, de um certo modo, e a capacidade de sentir também, impõe-se como algo que foge do controle daquele que sente. Nesses termos, ainda que a causalidade das sensações seja desconhecida, a origem específica desta causalidade é admitida por um procedimento negativo, já que se sabe - e a regra da sinceridade assegura a confiança do que se diz - que ela acontece mesmo que o *eu* não queira, mesmo que o *eu* não seja responsável pela produção e extinção de sua manifestação. A partir de então, da diferenciação do lugar em que a sensação acontece e seu conteúdo originário (os objetos externos), por oposição, posto que não faz parte do *eu* extrair de si mesmo sensações, o *eu* é admitido. A existência do eu é assegurada, resumidamente, a partir dos seguintes passos argumentativos: i) o lugar, a interioridade, da manifestação das sensações; ii) as sensações como causa do sentimento de existência, porque a sensibilidade é condição necessária para a identidade; iii) as sensações impõem-se porque o *eu* é sensibilidade e não está no seu poder não sentir; iv) por oposição, negativamente entendido, o *eu* é admitido porque as causas das sensações, o conteúdo delas, não têm como causa uma expressão pura nesse *eu*, mas por algo que só pode vir de fora; v) se existe uma interioridade a partir da qual se reconhece o *eu*, os objetos externos, por oposição, são admitidos, como conteúdos das sensações. Ainda que sejam expressos apenas como ideias, por não terem origem no *eu*, os objetos externos são reconhecidos. Desta feita, tudo aquilo que atua sobre os sentidos, cuja origem sensorial seja apontada como causalidade externa é chamado de matéria e o conjunto de sensações reunidas comumente é reconhecido como corpos. Parece ficar claro, a partir desse exame levado a cabo pelo Vigário, que ser um *eu* até o momento só pode ser admitido nos termos da sensibilidade. Se nada fosse possível sentir, nenhum *eu* existiria. A sensação que se sente, num dado momento, inaugura o espaço da

²³¹ ROUSSEAU, J.J. Oeuvres Complètes, v.4, IV, p. 571.

interioridade porque ela só acontece aí. Com isso, o lugar onde acontece a sensação diferencia espacialmente, um lugar de dentro e um lugar de fora. A sensação marca, então, o fato da diferença entre a informação do sentido e do percebido e o estranhamento pela causação não interna. Há uma elaboração da alma (ou do espírito) que permite o reconhecimento desse estranhamento, com o qual apercebem-se todas as manifestações da sensibilidade. Das sensações são feitas associações pelo juízo, procedimento a partir do qual ocorrem a atribuição e o reconhecimento do desigual, entre o *eu* e o *não-eu*, porque a desigualdade originária da informação da sensação pode ser diferenciada por esse procedimento que, em larga medida, funcionaria como um recurso lógico da alma. A partir de então, o eu/dentro, por oposição ao não-eu/fora, realiza, também, o reconhecimento de uma realidade com a qual o sujeito tem de se relacionar para se afirmar. Na terminologia acima apresentada, ocorre a certeza de que a matéria, ademais, só se define na relação com o *eu*, que nada mais é do que as informações que acontecem dentro, mas cuja origem informativa só pode ser admitida, negativamente, como aquilo que não vem de dentro, orientada pela atividade de julgar. Vejamos ainda como Rousseau desenvolve mais o tema das sensações com o juízo:

Perceber é sentir; comparar é julgar: julgar e sentir não são a mesma coisa. Pela sensação os objetos se oferecem a mim separados, isolados, tais como eles são na natureza; pela comparação eu os reúno, eu os transporto, por assim dizer, eu os coloco uns sobre os outros para pronunciar sobre sua diferença ou sua semelhança e geralmente sobre todas as suas relações. Segundo eu penso, a faculdade distintiva de um ser ativo e inteligente é poder dar um sentido à palavra é. Eu procuro em vão no ser puramente sensitivo esta força inteligente que superpõe e depois pronuncia, não saberia vê-la em sua natureza²³².

Na passagem acima, o Vigário distingue dois procedimentos da alma, se podemos dizer assim, o de sentir e o de julgar. Isso quer dizer que o conteúdo com o qual trabalha a sensação é tomado diretamente, imediatamente, pelo modo como são apresentados os objetos na natureza: separadamente. A experiência sensível com a natureza não teria, imediatamente, qualquer contribuição produtiva da alma. É a pura recepção de um dado informativo, com o qual vai trabalhar posteriormente a função inteligente capaz de compor, atribuir relação, associação e comparações a um dado que naturalmente pode não ter essa conformidade ditada pelo julgamento. O ato de compor, associar, reunir ou comparar é de outro nível porque pode ser criador e, com isso, ser capaz de indicar as verdadeiras relações dadas na objetividade. É capaz de ser coerente com elas, ainda que possa, por essas funções, dar-se ao erro. Se a faculdade de julgar é a inteligência, é ainda a inteligência que não é certa sempre como força

²³² ROUSSEAU, J.J. Oeuvres Complètes, v.4, IV, p. 571.

produtiva, porque mais do julgamento pode ser expresso do que a realidade da sensação pode permitir. Com isso, podemos vislumbrar, a partir daqui, a possibilidade da experiência do erro. Por outro lado, se existe aqui um reconhecimento do modo como são apresentadas as informações apreendidas sensivelmente, naturalmente determinadas, quer dizer isoladas ou separadas, verifica-se uma semelhança no plano epistêmico e do desenvolvimento do pensamento, com o modo de ser do homem de natureza, no plano antropológico. Tanto o homem como as sensações, naturalmente, são isolados. Nessa exposição do Vigário, a antropologia rousseauísta, pelo menos naquela formulação do *2o Discurso*, e a epistemologia parecem ficar coerentes, pois o que uma indica, sentir e pensar de modo imediato e estanque, a outra autoriza, já que o homem de natureza é firmado no isolamento e na relação direta com a realidade. Segundo o genebrino, “tal foi a condição do homem ao nascer, tal fora a vida de um animal limitado, inicialmente, às puras sensações, aproveitando com dificuldade os dons que lhe oferecia a natureza, longe de imaginar dela tirar algo, mas tão logo as dificuldades se apresentaram era preciso aprender a vencê-las²³³”. Ou seja,

errando nas florestas sem indústria, sem palavra, sem domicílio, sem guerra e sem ligação, sem nenhuma necessidade de seus semelhantes assim como nenhum desejo de lhes prejudicar, talvez até mesmo sem jamais reconhecer nenhum individualmente, o homem selvagem sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, tinha apenas os sentimentos e as ideias próprias desse estado, que sentia apenas suas verdadeiras necessidades, observava apenas aquilo que acreditava ser interessante de se ver e que sua inteligência não fazia mais progressos que sua vaidade²³⁴.

Um modo de vida, portanto, do homem de natureza só pode se dar de forma coerente se seu pensamento o acompanhar, nesse caso, a unidade em si mesma do homem de natureza e seu modo de pensar, num plano de pensamento limitado à percepção imediata, sem qualquer complexificação de faculdades, de memória ou de abstração, quando ainda não são elaboradas as conquistas próprias da alteridade social e do julgamento²³⁵.

²³³ ROUSSEAU, JJ. *Discours sur L'Origines de l'inégalité*. In. Oeuvres Complètes, v.3, p. 165.

²³⁴ ROUSSEAU, JJ. *Discours sur L'Origines de l'inégalité*. In. Oeuvres Complètes, v.3, p. 159- 160.

²³⁵ O homem, em seu estado original, basta-se a si próprio, ama-se a si mesmo satisfazendo as necessidades de defesa, subsistência, sobrevivência e, ainda, comovendo-se com o sofrimento alheio. Este ser se explica pelas leis da mecânica, porque tem força e pouca carência, que dirá da carência do outro. Ao final do dia este ser adormece, no dia seguinte acorda e não se lembra de quem foi no dia anterior, porque ele se esquece, porque não há a diferença dentro de si (o outro). Nesse âmbito, o homem comporta-se num instante, num momento pontual. Como bem salienta Goldschmidt “o homem selvagem resume nele toda a humanidade, porque ele é a unidade numérica, o inteiro absoluto, que tem relação somente com ele mesmo e com seu semelhante. Mas seu semelhante é ainda a humanidade inteira e, como ele, um universal abstrato²³⁵(...)”. In. GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*, p. 378. Desse modo, num nível anterior à consciência de si, o *eu* é simples, um universal simples no qual as diferenças não se acham. Conferir ainda passagem análoga no texto do *Emílio* no qual o autor descreve a condição da criança: “Afirmo, pois, que

Mais adiante o Vigário acrescenta: "Esse ser passivo sentirá cada objeto separadamente, ou ainda, sentirá o objeto total formado pelos dois; não tendo nenhuma força para dobrar um sobre o outro, ele não os comparará nunca, nem os julgará"²³⁶. A partir dessas palavras existem, então, dois momentos em que o pensamento se dá, ou dois modos complementares com os quais se conhece: um passivo, o da sensação sentida imediatamente, no sentido de ser a sensibilidade a capacidade de receber. Não, por isso, se entende sensibilidade passiva no sentido de inativa, mas no sentido de não ser capaz de produzir nada nem alterar nada. E um segundo modo seria a capacidade de compor, ativa, que julga, no sentido de quem cria, produz, altera, "perverte" e verifica as relações entre as sensações percebidas. Nas passagens a seguir podemos ter a confirmação do que foi dito:

Ver dois objetos ao mesmo tempo não é ver suas relações, nem julgar suas diferenças; perceber vários objetos uns fora dos outros não é enumerá-los. (...) Quando duas sensações a comparar são percebidas, sua impressão é feita, cada objeto é sentido, os dois são sentidos, mas sua relação não é, por isso, sentida. Se o julgamento dessa relação fosse apenas uma sensação e me viesse unicamente do objeto, meus julgamentos não me enganariam nunca, porque nunca é falso que eu sinta o que sinto²³⁷.

Afirmado isso, as sensações conferem apenas informações unitárias e não fornecem por isso qualquer disposição para a comparação, são informações dadas sem qualquer preparação e elaboração por parte do espírito. Dessa forma, ao que parece, não existe pela sensação qualquer informação sobre a relação entre as impressões, uma vez que as impressões por si sós não dão a noção de diferenciação. Quem faz o trabalho de diferenciar, equivocadamente ou não, são os juízos, porque as informações sensíveis, se fossem suficientes para o conhecimento, seriam sempre certas. Mas o problema está justamente aqui: para conhecer não basta sentir, mas também saber das diferenças e dos atributos que são mostrados pela *ação* (grifo nosso) do julgamento que se distancia do dado imediato ao mediatizá-lo. Sobre a capacidade de julgar ele reitera:

Que se dê este ou aquele nome a esta força de meu espírito que aproxima e compara minhas sensações: a qual damos o nome de atenção, meditação, reflexão, ou como queiram; sempre é verdadeiro que ela está em mim e não nas coisas, que sou eu que a produz, ainda que eu a produza por ocasião da impressão que os objetos fazem

não sendo capazes de julgamento, as crianças não tem verdadeira memória. Retêm sons, figuras, sensações, raramente idéias e mais raramente ainda as relações entre elas. (...) Todo o seu saber está na sensação, nada passa para o entendimento. Sua própria memória é pouca coisa mais perfeita que suas outras faculdades, já que quase sempre é preciso que reaprendam, ao crescerem, as coisas cujos nomes aprenderam durante a infância". In. ROUSSEAU, OC. v.4, II, p. 345.

²³⁶ ROUSSEAU, J.J. Oeuvres Complètes, v.4, IV, p. 571-572.

²³⁷ ROUSSEAU, J.J. Oeuvres Complètes, v.4, IV, p. 572.

sobre mim. Sem ser senhor de sentir ou não sentir, eu o sou de examinar mais ou menos o que eu sinto²³⁸.

A partir de então pode-se entender um pouco melhor o *status* do juízo em Rousseau, quando é identificado como capacidade produtora, ainda que sua origem, ou a relação de determinação da sensibilidade com esse julgamento, mentalmente, seja pouco claro. O que parece ser mais claro é o fato do julgamento diferenciar as informações sensíveis estimulado pelos dados que a sensibilidade fornece, o que não significa dizer que as sensações sejam, evidentemente, causa do julgamento. É aceita como evidência, garantida pela regra da sinceridade, o julgamento como força ativa, a qual se mostra no afastamento do momento espontâneo sensível que o homem não tem o poder de rejeitar. Se não se pode rejeitar a sensação, cujo conteúdo é sempre o mesmo, o ato que diz ser esse conteúdo relativo a um objeto ou a outro, certo ou errado, é livre porque seu poder gera-se ativa e internamente, ou como queira, reativamente, dada a estimulação sensível.

Embutido na discussão sobre a origem e função do juízo está o problema da experiência do erro, pois uma vez identificada a inteligência com a capacidade de julgar não se exclui a chance do engano, quando nos deparamos com o ato livre de composição do espírito com a realidade sobre a qual esse ato pode ser propositivo. Manifesta-se a capacidade de julgar como instância espiritual por meio da qual a atividade é posta, nem por isso a sua eficiência seria colocada à toda prova, imune ao engano. Afinal, o momento em que o homem se mostra na condição de senhor de si, e do seu entorno, ocorre quando ele ganha o poder de diferenciar aquilo que o afeta, ou seja, a distinção entre o aspecto formal da sensação e aquilo que ela é. Deve-se comparar, então, o conteúdo da sensação com a causalidade não interna da sensação, a partir da qual ela pode ser reconhecida. Para tanto, o poder de reflexão e identificação da origem da sensação entra em ação porque ocorre apenas internamente. Em outro trecho, dando seguimento a essa discussão, o autor assim conclui:

Não sou, então, simplesmente um ser sensitivo e passivo, mas um ser ativo e inteligente; qualquer coisa que disserem da filosofia, ousarei pretender a honra de pensar. Eu sei somente que a verdade está nas coisas e não em meu espírito que as julga, e quanto menos eu colocar de meu nos julgamentos que faço sobre elas, mais estou certo de aproximar-me da verdade; assim minha regra de me entregar ao sentimento mais que à razão é confirmada pela razão mesma²³⁹.

²³⁸ ROUSSEAU, J.J. Oeuvres Complètes, v.4, IV, p. 573.

²³⁹ ROUSSEAU, J.J. Oeuvres Complètes, v.4, IV, p. 573.

A partir de então reafirma-se uma dupla dimensão cognitiva: uma passiva cuja origem é dada pela natureza, uma vez que o poder de sentir e não sentir não é adventício, mas dado imediatamente, porque as sensações são, formalmente, sempre as mesmas e as informações sensíveis nos são dadas sem qualquer alteração; e uma dimensão ativa pois o que se altera não são as coisas, ou a sensação das coisas, mas a relação que se estabelece entre o sujeito que conhece e as coisas. Num certo nível cognitivo, na natureza por exemplo, quando inexistente a intervenção do juízo, as sensações têm uma relação formal com o que ocorre efetivamente no mundo das coisas. Elas são expressão de uma realidade para um sujeito que se comporta como se fosse possível um lugar sem tempo, um mundo sem história, onde tudo é afirmado numa eterna “mesmidade”. Já o juízo, a capacidade e função do homem que pensa racionalmente, permite o engano, permite por isso a alteração, permite o engano e permite o outro, o conhecimento de si como um outro, já que a atribuição de características, propriedades, adjetivos, ocorrem na vigência de uma função como a do juízo. Por isso, nos dizeres do Vigário, a verdade seria alcançada quanto menos de si, quanto menos do que cada um “acha”, opina, ou crê do mundo interviesse como assentimento. Isso não quer dizer que todo juízo, qualquer juízo porque pode expressar e marcar a diferença, possa ser encarado como falso, mas que da capacidade de julgar nasce a possibilidade do erro, posto que a natureza dada não erra. Comparada a um o olho nu, ingênuo, talvez, as impressões sensíveis imediatas são sempre certas, porque estão fora da esfera, do registro, do campo epistemológico que se desloca do falso ao verdadeiro, já que a necessidade de sobre elas intervir e sobre elas se diferenciar ocorre, e a antropologia nos indica, só com os seres humanos em dado estágio de seu desenvolvimento sócio-histórico.

Observando a argumentação do Vigário sobre o tema, não entendemos que seja o julgamento um problema, como um sinal de lamentação pela capacidade humana de conhecer; ao contrário, observa-se no recurso do julgamento o poder de diferenciação e de distanciamento da unidade numérica, do inteiro absoluto, do universal abstrato de um homem no estado puro de natureza, ou com os limites cognitivos da experiência sensível imediata no qual todos os dias, todos os pensamentos, todas as coisas padecem, fixadas num eterno presente, num tempo sem memória, sem futuro, sem amanhã, como se as conquistas, ganhos e criações humanas tivessem de ser, sempre, lembradas em todo alvorecer.

Nesse contexto, nota-se a fixação de um *cogito*, com as funções por meio das quais o *eu* pode ser pensado, ter consciência de si, pensar o que não está em si. Já a regra do sentimento (a sinceridade, a honestidade, ou como quiser, o bom senso), é evocada, é assegurada não porque serviu de escrutínio a cada uma das etapas de constituição dessa

interioridade, mas porque foi demonstrado, numa estratégia argumentativa negativa, a falibilidade do procedimento racional de conhecer quando associado ao juízo. O *Bom Senso*, portanto, indica ser mais correto afirmar a incapacidade humana de conhecer verdadeira e seguramente a partir de sua capacidade de julgar, do que nela confiar levemente sem qualquer expectativa ou garantia de evidência. Por outro lado, a confiança que se tem no sentimento não ocorre porque o sentimento é em si mesmo seguro, correto, infalível, mas porque a razão²⁴⁰ é falha e porque no sentimento se identifica o critério de diferenciação do conhecimento que *pode ser* (grifo nosso) falho, ou digno de desconfiança. Afirma-se o sentimento porque se desconfia da razão, pois é mais razoável não ser totalmente racional, não confiar exclusivamente no juízo, mas ser verdadeiro na admissão do erro e ser, por isso, honesto. Ocorre, aqui, em suma, o uso de uma "regra" do plano moral para orientar exames epistemológicos com objetivos morais, já que por meio dela, ocorre a abertura para a localização dos problemas, da precipitação, das antecipações e das perversões do relacionamento humano intersubjetivo e, ainda, caso seja realizável, a prevenção destes problemas.

4.4: O *cogito* e o mundo exterior

A partir de então, assentado o *cogito*, marcado os contornos desse *eu pensante* sensivelmente determinado, parte-se para a reflexão do mundo exterior²⁴¹, parte-se para as definições do que se entende ser a realidade objetiva, fora e estranha ao eu sinto/penso. Assim o Vigário manifesta-se:

²⁴⁰ Para melhor compreensão da relação que se estabelece entre as distintas faculdades da alma em Rousseau, ou como a razão relaciona-se com o sentimento sugerimos observar o texto de Robert Derathé, *Le Rationalisme de J. J. Rousseau*. Entendemos que, por se tratar de um sentimento e no contexto da *Profissão de Fé* estar associado a uma regra de inspeção do pensamento para o estabelecimento de um *cogito*, seria importante detalharmos mais seu funcionamento ao buscarmos como ele se associa com as informações tratadas pelo juízo. Para tanto, uma distinção entre sentimentos e sensações deve ser conhecida. Com relação a esse tema é importante observar a distinção que Rousseau faz no seu *Notes sur De L'Esprit de Helvetius*. Nossa suspeita parece apontar para o fato de que existe, para a regulamentação do sentimento e sua expressão no âmbito da chamada consciência moral, a necessidade da informação sensível pela sensação associada à capacidade de julgar, para que o sentimento diga se aquilo que se conhece é bom ou ruim, verdadeiro ou falso, honesto ou desonesto, e o homem poder agir na relação de si com as coisas e com outros homens.

²⁴¹ Conferir o trecho a seguir, no qual aparece explicitamente a transição da argumentação, quando o vigário parte do *cogito* para discutir a relação do eu penso/sinto com o mundo exterior. *Tendo-me por assim dizer, assegurado de mim mesmo, começo a olhar para fora de mim, e considero-me com uma espécie de frêmito, jogado, perdido neste vasto universo e como que afogado na imensidão dos seres, sem nada saber sobre o que eles são, nem entre eles, nem relativamente a mim. Estudo-os e observo-os, e o primeiro objeto que se apresenta a mim para compará-los sou eu mesmo.* (In. ROUSSEAU, J.J, *Oeuvres Complètes*, v.4, IV, p. 573). O começo do exame do mundo exterior, uma vez admitida as condições de conhecimento a partir do *eu penso* e o conhecimento do próprio eu, permite, por comparação, por relação, por julgamento, colocar o *eu pensante* como o par da diferenciação, da comparação, da relação a partir da qual o conhecimento objetivo é admissível.

Tudo o que eu percebo pelos sentidos é matéria e eu deduzo todas as propriedades essenciais da matéria das qualidades sensíveis que me fazem percebê-la e que são inseparáveis dela. Eu a vejo ora em movimento, ora em repouso, donde eu infiro que nem o repouso, nem o movimento lhe são essenciais; mas o movimento sendo uma ação é um efeito de uma causa cujo repouso é somente a ausência. Quando, então, nada age sobre a matéria, ela não se move e por ela mesma é indiferente ao repouso ou ao movimento, seu estado natural é de estar em repouso. Eu percebo nos corpos dois tipos de movimento, a saber: movimento comunicado e movimento espontâneo ou voluntário. No primeiro, a causa motriz é estranha ao corpo movido, e no segundo ela está nele mesmo: eu não concluirei daí que o movimento de um relógio seja espontâneo, pois se nada estranho à mola agisse sobre ela, ela não tenderia a se endireitar e não puxaria a corrente²⁴².

A partir do que foi dito nesse longo e importante trecho podemos ter uma baliza do que o Vigário pensa sobre matéria e movimento porque: i) as propriedades da matéria, em primeiro lugar, são reconhecidas pelos sentidos, pelas sensações; ii) estas propriedades essenciais são qualidades sensíveis que se apresentam inseparáveis da matéria percebida, pois todas as vezes que se percebe um dado externo, tem-se uma propriedade, um atributo correlato que acompanha a sensação de algo que advém de fora; iii) por experiência, ou melhor, por experiência reiterada, infere-se que o movimento, sendo ocasionado, ora ocorre na matéria, ora não, o que permite a conclusão, por generalização, de que o movimento não faz parte das propriedades sensíveis da matéria, porque não é sempre que o movimento é percebido na matéria; iv) a crença assumida, ao nosso ver, segundo a regra do sentimento ou do bom senso, de acordo com a qual o assentimento²⁴³ é dado ao movimento por ser resultado de uma atividade, efeito de uma ação, o efeito de uma causa originária desconhecida, mas pressuposta. Isso é dito porque se não houvesse essa atividade, haveria, admitindo-se apenas a ocorrência do repouso, a ausência de movimento. Nesse sentido, retira-se da substância material o movimento como atributo essencial, com base na definição de repouso como ausência de movimento, que, por sua vez, é gerado e ocasionado sobre a matéria externamente; v) a aceitação de dois tipos de movimento, cuja diferenciação passa a ser definida pelo agente originário, ou responsável pela geração do movimento. Ou seja, se o

²⁴² ROUSSEAU, J.J. Oeuvres Complètes, v.4, IV, p. 573-574.

²⁴³ Na nota apresentada por Rousseau no pé da página aparece uma digressão sobre o assunto, matéria e movimento, que pode ajudar a esclarecer ainda mais o raciocínio: *Esse repouso nada mais é, se quiserem, do que relativo; mas já que observamos o mais e o menos no movimento, concebemos muito claramente um desses dois termos extremos que é o repouso e nós o concebemos tão bem que somos inclinados mesmo a tomá-lo como absoluto o repouso que é apenas relativo. Ora, não é verdadeiro que o movimento seja essencial à matéria, se ela pode ser concebida em repouso.* In. ROUSSEAU, J.J. Oeuvres Complètes, v.4, IV, p. 574. Dissemos mais acima que poderia ser mais esclarecedor esta nota do autor porque o raciocínio, a explicação da ausência de movimento na matéria, causa espanto por ser simples demais. Em linhas gerais, o vigário pensa que à matéria não se atribui movimento porque ela é percebida em repouso, a partir da informação com a experiência reiterada. Se há repouso, assim como o intervalo do movimento, em relação àquilo a partir do qual houve movimento, é porque admite-se, por generalização, o que o bom senso recomenda ser plausível, ou seja, assumir como inessencial o movimento na matéria. Em suma, o que sobreviveu ao bom senso, à regra do sentimento, foi a plausibilidade, apenas, da matéria não ter movimento, por experiência.

movimento foi ocasionado por um ser a gerar um efeito de uma causa, externamente, ou se existe um ser do qual o movimento é gerado por si mesmo. Marcada essa diferenciação, abre-se caminho para se pensar a noção de passividade e atividade geradora do movimento e, ainda, a noção de responsabilidade pelo movimento e, em decorrência disso, a noção de liberdade do agente por ser capaz de, voluntariamente²⁴⁴, gerar o movimento por si mesmo, sem o concurso de algo que lhe seja estranho.

O que se viu até aqui foi toda uma argumentação orientada para retirar da matéria, ou do mundo material sensivelmente percebido, qualquer responsabilidade e autoridade criadora do movimento. Se dois tipos de movimento existem, o produzido e o comunicado, a matéria inanimada (uma molécula por exemplo) não pode extrair movimento de sua natureza e dar-se a si mesma um princípio de ação, pode no mais é receber a ação provocada por outrem e, como consequência, ser movida. Não vê o Vigário qualquer capacidade autogeradora da matéria de produzir em si e por si o movimento sem que algo lhe provoque esse efeito. Isso é pensado porque a tarefa do Vigário é provar, ante a passividade material, o agente ou o princípio causador do movimento por produção. Dessa maneira, ele indica, ou assinala a necessidade de uma outra instância, a espiritual, marcada pela vontade como princípio cuja marca é a responsabilidade, a partir da qual toda ação, ou efeito, se desenrola. Segundo o Vigário,

as primeiras causas do movimento não estão na matéria, ela recebe o movimento e o comunica, mas ela não o *produz* (grifo nosso).(…) Em uma palavra, todo o movimento que não é produzido por um outro pode vir apenas de um ato espontâneo, voluntário; os corpos inanimados agem somente pelo movimento e não há verdadeira ação sem vontade. Eis o meu primeiro princípio. *Eu creio que uma vontade move o universo e anima a natureza*. Eis o meu primeiro dogma, ou meu primeiro artigo de fé²⁴⁵.

Como a experiência o indica e o sentimento de sinceridade o confirma, aparece o primeiro artigo de fé, que reza a crença na espiritualidade da vontade como princípio do

²⁴⁴ O Vigário admite nas passagens que se seguem do texto da *Profissão de Fé*, a origem voluntária do movimento, o caráter ativo daquele que realiza o movimento, próprio daquele que pensa e é consciente. Ao aceitar isso, a regra do sentimento entra em ação, pois o que é problemático do ponto de vista da justificação em termos estritamente racionais, passa a ser autorizado pelo sentimento, pela sinceridade, já que é plausível, até autoevidente, o fato de o movimento advir do querer, mexer um braço por exemplo, e ser originalmente espontâneo. Não seria necessário, e seria até um absurdo, acionar todo um aparato racional e justificador para dar assentimento ao movimento voluntário cuja origem se localiza no pensamento mesmo num ato de vontade simples. Vejamos como ele se pronuncia especificamente a respeito disso: *Vós me perguntais ainda como eu sei que há movimento espontâneo; eu vos direi que eu sei porque eu sinto. Eu quero mexer meu braço e eu o mexo, sem que o movimento tenha outra causa imediata que minha vontade. É em vão que eu queira raciocinar para destruir em mim esse sentimento; ele é mais forte do que toda evidência; portanto seria provar a mim que eu não existo*. In. ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, IV, p. 574.

²⁴⁵ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, IV, p. 576.

movimento e causa do mundo natural, sem que se tenham provas, por outro lado, como isso seja feito, ou transmitido. Sabe-se que isso é feito porque a experiência ordinária o indica, de modo autoevidente, a correlação entre o querer, a responsabilidade, o início de qualquer ação e o movimento compreendido como um efeito do querer. Se a vontade é conhecida pelos efeitos, a regressão indica, do efeito para causa, a atividade espiritual da vontade atuando sobre a receptividade da matéria. Não há, portanto, ação causada sem vontade causadora. O raciocínio pode ser assim resumido: i) se o que se conhece do movimento dos corpos são seus efeitos, se a matéria pode ser concebida também em repouso, não faz parte da definição material o movimento, apenas a sua comunicação, posto que a responsabilidade e origem do movimento é atividade, ou espontaneidade; ii) a experiência ordinária²⁴⁶ atesta a relação entre vontade e origem do movimento, iii) logo a vontade anima a matéria e é ela o princípio de qualquer movimento. Em suma, a vontade²⁴⁷ é o atributo espiritual ativo e produtor e a matéria passiva, porque é receptividade e não causa a si mesma qualquer movimento.

Diante disso, colocada a vontade como causalidade, ela pode ainda ser entendida enquanto uma fonte de expressão, como se fosse a manifestação de um discurso, de um ordenamento, de um propósito, de uma intenção, sem a qual nada no mundo se explica, ou pelo menos nada no mundo natural animado seria possível, nem que qualquer ser inanimado seja pensado, ainda que de forma caótica. Dizer, portanto, que a matéria é movida por uma vontade significa localizar uma origem desse movimento e, ainda, o propósito desse movimento, sem o qual não haveria razão, sentido e ficaria incompreensível a apresentação das porções mais íntimas de matéria, relacionando-as umas com as outras e chocando-se umas com as outras. Algumas questões a partir desse raciocínio podem ser levantadas: afinal, se a matéria é movida, existe sentido ou direção nesse movimento? Existem tipos de movimento? Translação? Quer dizer,

²⁴⁶ *Como uma vontade produz uma ação física e corporal? Não sei, mas experimento em mim que ela produz. Quero agir e eu ajo; quero mover meu corpo e meu corpo se move, mas que um corpo inanimado e em repouso venha a se mover por si mesmo ou produza o movimento isso é incompreensível e sem exemplo. A vontade me é conhecida por seus atos, não por sua natureza. Eu conheço essa vontade como causa motora, mas conceber a matéria produtora do movimento é claramente conceber um efeito sem causa, é não conceber absolutamente nada.* In. ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, IV, p. 576. As consequências desse primeiro artigo de fé já podem ser vislumbradas a partir dessa noção de que existe uma vontade que governa as ações da natureza e do universo quando: i) que toda ação verdadeira é voluntária e isso implica em deter o poder de agir ou de não agir; ii) disso resulta que todo agente de vontade se responsabiliza por aquilo que quer; iii) se existe ação espontânea porque há vontade, existe a dimensão espiritual, do pensamento.

²⁴⁷ Vale a pena destacar que o motivo que leva o vigário a reconhecer o movimento ser gerado por um ato de vontade passa pela sensação ocasionada no *eu penso* por uma intenção de movimento espontânea. Isso irá permitir, posteriormente, definir o autor do ato de criação do mundo, deus. Será provado, a partir do *cogito*, o ato de vontade criadora de deus, garantido pela evidência do sentimento ocasionado no *cogito*, por associação e semelhança.

se cada molécula de matéria tem sua direção particular, quais serão as causas de todas essas direções e de todas essas diferenças? Se cada átomo ou molécula de matéria girasse apenas sobre seu próprio centro, jamais sairia de seu lugar e não haveria movimento comunicado, ainda assim seria preciso que esse movimento circular fosse determinado em algum sentido²⁴⁸.

A ideia, portanto, de indicar a origem do movimento pela vontade fora da matéria, e a matéria ser com isso, "morta", porque não gera por si movimento, mostra o estatuto que a vontade tem, a de conferir intencionalidade à realidade objetiva. Se a vontade põe esse desígnio, coloca então o sentido, uma direção, uma forma a partir da qual a realidade *deve* (grifo nosso) apresentar-se. Esse propósito pode ser identificado, portanto, pela manifestação do movimento por meio da qual os seres, ou porções dos seres, sejam eles átomos ou moléculas, chocam-se, ou relacionam-se. Se os átomos, moléculas ou seres relacionam-se, a manifestação dessa relação mostra não o porque isso aconteceu, mas da existência tanto de um movimento comunicado, então a capacidade de transmitir movimento se dar na matéria, quanto o sentido que essa transmissão adquire. Ou seja, ainda que a aparente aleatoriedade dos choques ou dos encontros sejam percebidos e não se possa, de imediato e como um todo, captar todas as relações as quais as porções de matéria estabelecem, isso significa ser possível compreender não o propósito originário de tudo isso, mas a existência de uma intenção que orienta os seres como um todo. Com isso, se a intenção pode ser *percebida* (grifo nosso), é admitida alguma racionalidade ou alguma inteligência que emana por um ato de vontade e dirige os seres no mundo natural de modo geral. Reconhecidos então, desta feita, tanto a origem do movimento pela vontade, quanto o sentido que este movimento adquire pela interação diversa das porções mais diminutas dos entes materiais, o Vigário afirma seu segundo artigo de fé: "se a matéria é movida segundo uma vontade, matéria movida segundo certas leis me mostra uma inteligência."²⁴⁹

Com isso, algumas consequências podem ser depreendidas destes dois atos de fé até aqui apresentados: i) a matéria é passiva, não é ativa; ii) o caos, a aleatoriedade das relações entre os seres, é inteligível porque existem sentidos que dirigem os fenômenos particulares; iii) o Vigário, por isso, entende que a harmonia pode ser compreendida porque o homem, sendo inteligente, sendo dotado de razão, ainda que sua razão seja limitada, é capaz de explicar os propósitos pelos efeitos dessa inteligência que governa o mundo. Não se compreende, pelo limite dessa razão, a finalidade última que orienta o universo, ou o porquê da origem do mundo, ou todos os propósitos que unificam a relação entre os seres, mas das

²⁴⁸ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, IV, p. 577-578.

²⁴⁹ Id. Ibid. v.4, IV, p. 578.

relações se depreende a existência de uma regra. Essa regra, ou ordem é identificada quando o *eu* que julga a realidade sensível percebe e compara partes da realidade, dimensões dos seres e as próprias relações entre os seres. O que o juízo²⁵⁰ alcança pela percepção - a partir do *eu penso* estabelecido pelo caminho à interioridade pela pesquisa do Vigário - é a racionalidade, as regras existentes na relação dos seres, pela interdependência deles, ao passo que o sentimento dá o assentimento seguro quanto à existência de um ser cuja vontade reguladora, a inteligência, governa o mundo. Esse propósito, sua ordem, a vontade e o ser a ela relativo explica-se, intuído sensivelmente, retroativamente, dos efeitos às causas; iv) pode-se dizer, ainda, que não existe causalidade da matéria²⁵¹ porque a partir dela mesma não existe harmonia, porque a partir dela mesma não se encontra o motivo que explica a interdependência mútua entre os seres (o Vigário usa o exemplo das peças de um relógio), pois, graças às relações entre os seres, por fim, é que se depreende uma racionalidade no mundo natural. Ao nosso ver, supor a chamada inteligência diretora da realidade sensível permite retirar da matéria qualquer possibilidade de produzir seres inteligentes. Isso significa, por um lado, desqualificar a terminologia metafísica tradicional e, por um outro lado, permite atacar o fatalismo material de um Diderot, por exemplo.

Em seguida o Vigário resume:

Eu creio, então, que o mundo é governado por uma vontade poderosa e sábia; eu o vejo, ou melhor, eu o sinto, e isso é o que me importa saber: mas esse mundo é eterno ou criado? Há um princípio único das coisas? Ou haverá dois ou mais, e qual é a natureza deles? Eu não sei nada disso, e o que me importa? A medida que esses conhecimentos tornam-se a mim interessantes, eu me esforçarei para adquiri-los; até lá eu renuncio às questões ociosas que podem inquietar meu amor-próprio, mas que são inúteis à minha conduta e superiores à minha razão²⁵².

²⁵⁰ "Eu julgo a ordem do mundo, ainda que eu ignore seu fim, porque para julgar esta ordem me é suficiente comparar as partes entre si, estudar seu concurso, suas relações, de observar o concerto entre elas. Eu ignoro por que o universo existe, mas eu não deixo de ver como ele é modificado, eu não deixo de perceber a íntima correspondência pela qual os seres que o compõem se prestam socorro mútuo. Eu sou como um homem que visse pela primeira vez um relógio aberto e que não deixou de admirar a obra ainda que não conheça o uso da máquina e que não tivesse visto o mostrador. Não sei, diria ele, por que tudo se serve, **mas eu vejo que cada peça é feita para as outras** (grifo nosso), admiro o artista no detalhe de sua obra e eu estou certo que todas as engrenagens só funcionam assim em harmonia para uma finalidade comum que me é impossível de perceber". In. Oeuvres Complètes, v.4, IV, p. 578. Aqui neste trecho fica ainda mais evidente o caráter inusitado da argumentação, ou seja, do fato de relações entre as coisas serem perceptíveis é permitido supor uma racionalidade e uma organização específica ao mundo físico.

²⁵¹ "Quantas absurdas suposições para deduzir toda essa harmonia do cego mecanismo da matéria movida fortuitamente! Aqueles que negam a unidade de intenção que se manifesta nas relações de todas as partes desse grande todo fazem bem cobrir suas galimatias de abstrações, de coordenações, de princípios gerais, de termos emblemáticos; o que quer que façam, me é impossível conceber um sistema de seres tão constantemente ordenados, que eu não conceba uma inteligência que o ordene. Não depende de mim crer que a matéria passiva e morta tenha podido produzir seres viventes e sensientes, que uma fatalidade cega tenha podido produzir seres inteligentes, que o que não pensa tenha podido produzir seres que pensam". In. ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, IV, p. 580.

²⁵² ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, IV, p. 580-581.

A afirmação feita acima da vontade inteligente ocorre por um sentimento, porque as funções da razão utilizadas para dizer qualquer coisa sobre a realidade (percepção, comparação, abstração, juízo) limitam-se a afirmar o percebido, orientado dentro de uma experiência possível. Esta pressuposição, a entificação de uma vontade sábia, supera a capacidade humana racional, feito o uso destas "ferramentas". O Vigário lança mão da crença, amparada num tipo de "intuição" do sentimento, porque esse sentimento tem em sua função o fato de ser critério, de ser a regra segundo a honestidade, a sinceridade, a qual orienta a atividade intelectual cujos desdobramentos superam questões epistêmicas apenas, ao orientar-se, também, por direcionamentos éticos.

Os procedimentos racionais trabalham com comparações e, por meio delas, há a possibilidade do juízo, pois noções de igualdade e diversidade resultantes dessas comparações podem ser atribuídas à informação retirada da sensibilidade, já que relações entre os seres podem ser notadas. O *cogito* isso é capaz de perceber, mas, num outro âmbito, não é capaz de perceber o autor supremo do mundo. Então, como é possível afirmar a existência do autor dessa obra? Por meio da crença regrada pelo sentimento de transparência e sinceridade, porque a afirmação de vontade inteligente pela via sentimental é suficientemente admissível, respeitados os limites da razão, quando o *eu* do *cogito* deixa de afirmar as fantasmagorias da metafísica tradicional, que só aumentam a perfídia humana, ao incorrer na leviandade de afirmar algo que não está em condições de dizer. Nesse caso, o sentimento como regra²⁵³ garante a licença ao Vigário, quando ele passa a poder afirmar, mesmo que não disponha da evidência, a vontade suprema. Essa licença é a autorização para afirmar algo que supera possíveis precipitações racionais, mas que se orienta pela sinceridade de quem não quer ser enganoso e quem não quer afirmar aquilo que sua razão não tem condições de dizer.

Num certo sentido, um "ceticismo mitigado" aparece nas palavras do Vigário quando os limites da razão são evocados para marcar a dificuldade que a razão tem de afirmar algo muito além de sua capacidade, ainda que em outro sentido existam condições para que a sinceridade do sentimento possa supor a vontade inteligente. Proferir aquilo que a razão não pode provar é manifestar uma mentira, sugerir o falso, ser desonesto, precipitado, quando o que se procura são indícios sobre os quais o bom senso e a sinceridade possam garantir a

²⁵³ No sentido de garantir uma conciliação dessa problemática com o racionalismo, Derathé sugere: "Não poderíamos louvar o bastante M. Beaulavon por ter mostrado que em Rousseau não há uma oposição, mas uma constante colaboração do sentimento e da razão. Mas nós não estamos certos que esta colaboração se faça unicamente no sentido que ele indica, a razão esclarecendo o sentimento. O pensamento profundo de Rousseau será mais que não há uma razão sã em um coração corrompido e que a consciência ela mesma deve servir de princípio ou de regra para a razão que, sem este guia, arrisca-se de vagar de erro em erro e de engendrar os piores sofismas. Neste sentido a pureza do coração seria a condição da reta razão". In. DERATHÉ, Robert. *Le rationalisme de Rousseau*, p. 7.

vontade inteligente, no campo da fé. Nesses termos, a partir de então, dois problemas parecem ter sido tratados até agora: a necessidade de afirmar, de um lado, a vontade inteligente que ordena o mundo e, de outro, o modo como isso é garantido, em suma, pela delimitação do alcance da razão, e pela atuação do sentimento em sua transparência. Com isso, salta ao olhos toda uma discussão a partir da fonte de conhecimento com as quais trabalha o Vigário, todas as suas "ferramentas" de consulta por meio das quais pode crer²⁵⁴ no que afirma crer, e o conteúdo mesmo dessa crença que pretende ter validade não como conhecimento demonstrável exclusivamente, mas como determinação do agir moral humano.

Como consequência do segundo artigo de fé, o Vigário refere-se ao ser da vontade inteligente, Deus²⁵⁵, embora sua natureza, sua essência, sejam impossíveis de serem afirmadas completamente. Afirma-se Deus como resultado da crença no propósito e na regulamentação das coisas, dos seres, das leis, ou seja, dos efeitos de uma causalidade geradora, cujo resultado ocorre em uma obra. Num certo sentido, Deus não pode ser racionalmente afirmado porque, também, as fontes de conhecimento e o conteúdo mesmo desse conhecimento, a natureza divina, são insuficientes para se afirmar a sua essência. Epistemologicamente, o que seria exigido aqui é uma evidência, uma certeza, mas o campo de exposição sobre o qual deus é abordado envolve aspectos sentimentais, o "coração". Por este aspecto, ao se falar de Deus, fala-se não *sobre Deus*, mas *de um Deus* suposto sem o qual a existência dos seres em geral e a do homem em particular e, ainda, a validade do próprio *cogito* não teria sentido. Afirmando

²⁵⁴ Na identificação que faz o vigário, da vontade inteligente com deus, é dito: "Lembre sempre que eu não ensino meu sentimento, eu o exponho". In. Oeuvres Complètes, OC, v.4, IV, p.581. Quer dizer que a exposição do sentimento funciona num outro registro daquele da demonstração racional. Exigem-se da razão, aqui em especial, sobre seres e características de seres dos quais não se tem experiência, provas as quais ela não é capaz de fornecer, embora o sentimento fosse capaz de afirmar. Nesse caso, em algum sentido existe um tipo de ceticismo de um lado, porque se elimina a fiabilidade nas capacidades racionais do homem de conhecer, ao passo que se indica um salto para a fé, cuja expressão pode ser convincente porque são expostas crenças com toda a sinceridade e honestidade, sem que seja obrigado o ouvinte da exposição a aceitar o que se diz. Parece que a prova racional, nesse caso, indicaria um constrangimento do qual quer se livrar todo o homem de fé, em se tratando aqui, em grande parte, de um tipo de saber, o saber religioso que quer ser ensinado para o Emílio, no caso, cujo conteúdo expressivo é fundamentalmente misterioso. Acredita-se que a tarefa de Rousseau aqui seja, já, a de indicar uma religião, uma adesão pelos afetos, e pela consulta particular, privada e interna do homem de fé.

²⁵⁵ "Que a matéria seja eterna ou criada, que haja um princípio passivo ou não, sempre é certo que o todo é uno e anuncia uma inteligência única, porque não vejo nada que não seja ordenado em um mesmo sistema e que não concorra para o mesmo fim, a saber, a conservação de tudo na ordem estabelecida. Este ser que quer e que pode, este ser ativo por si mesmo, este ser que, enfim, qualquer que seja, que move o universo e ordena todas as coisas eu chamo deus". In. ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, IV, p. 581. Sobre esse assunto, conferir a nota 48 à página 142 da edição crítica da *Profissão de fé* de Bruno Bernardi. Lá ele se pronuncia no sentido de relativizar, ou minimizar uma possível teologia do vigário nas passagens referidas do texto. Segundo o comentarista, para se ter uma teologia deveria ser necessária a definição e determinação do que seja deus, dado que, seguramente, falta aqui na exposição do texto. O que ocorre, por outro lado, como foi destacado, é ausência ou renúncia de qualquer poder da razão de conhecer essa natureza divina, ao passo que o sentimento assume esse papel, de evidência, e impõe à razão a necessidade de se pensar sobre a relação do deus com o mundo e com os seres criados.

Deus, sobre o qual o Vigário só pode supor, afirma-o tendo marcado os limites humanos, sem incorrer em desonestidade e mentira, delimitado o equívoco que outros poderiam cometer ao tentar falar sobre Deus sem ter condições de fazê-lo e, por isso, falar mal de sua natureza. Dessa forma, o Vigário fala pouco, mas fala o suficiente sobre a natureza divina. Furta-se ao erro e ao prejuízo que incorrem determinadas doutrinas que tendem a afirmar mais do que podem. O ato de honestidade intelectual permite realizar uma compatibilidade entre o ato de crença, que afirma o Deus e o próprio Deus. Nesse sentido, não pode haver equívoco do *cogito*, já que a subjetividade que afirma o deus deve sugeri-lo de tal forma que seja tão boa, tão honesta, tão sincera, quanto a bondade que emana de Deus, de acordo com um sentimento que impõe sua evidência sobre qualquer possibilidade de evidência racional sujeita a falhas.

4.5: O lugar do homem na ordem do mundo

Feito isso, o Vigário parte para a exposição do lugar que ocupa o homem na ordem das coisas, no sentido de precisar qual o relacionamento, qual sentido poderia fazer o homem nessa ordem providencial, bem como quais seriam as condições a partir das quais o relacionamento direto com Deus acontece, a ponto de sustentar uma religião. Diz o padre:

Posso observar, conhecer os seres e suas relações, eu posso sentir o que é ordem, beleza, virtude, posso contemplar o universo, elevar-me até a mão que o governa, eu posso amar o bem, fazê-lo; comparar-me-ia aos animais? Alma abjeta, é tua triste filosofia que te torna semelhante a eles; ou, primeiramente, queres em vão te aviltar, teu gênio depõe contra os teus princípios, teu coração benfazejo desmente tua doutrina e o abuso mesmo de tuas faculdades prova tua excelência a despeito de ti²⁵⁶.

Segundo foi dito, nota-se uma primazia da posição humana sobre os demais seres e o mundo físico em especial, porque o homem é dotado de razão, capaz de agir, de intervir sobre o mundo com uma vontade que o coloca na condição de agente livre dos movimentos que inaugura. Destacada a habilidade humana de poder compreender e atuar na realidade, a tópica rousseauísta, aí também aparece: a decrepitude pelo abuso de suas faculdades e possibilidade de ser livre apesar delas. Nesse caso, o problema do mal e do erro são anunciados acima e, sobre isso, falaremos mais adiante. Por ora vale dizer que desse retorno reflexivo sobre si mesmo o homem descobre a posição que assume no universo e, em decorrência de seus atributos, de suas conquistas, descobre o amor ao autor da espécie humana. Desse amor, ocorre uma adoração, um culto que não foi, seguramente, transmitido

²⁵⁶ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, IV, p. 582.

(ensinado por qualquer doutrina), mas apreendido da própria natureza, da qual o homem descobre fazer parte. Essa adoração traduz-se então por: "honrar o que nos protege e amar o que nos quer bem²⁵⁷", expressões do amor-de-si.

É importante destacar, a partir de então, que do lugar que ocupa o ser humano no universo busca-se entender a relação a qual o homem estabelece com esse Deus e o que ele tira dessa relação: como as atribuições divinas farão, de algum modo, sentido para sua vida. Na observação da obra divina, são encontradas expressões da subjetividade humana que são amparadas pela antropologia presente em outros textos do ideário rousseauísta. O amor-de-si aqui, por exemplo, é evocado porque pode ser traduzido pelo querer o bem de si mesmo, como expressão da bondade divina, de sua intencionalidade para o mundo em geral e para interioridade humana em particular. O amor-de-si é sempre bom porque deseja o que deus tenciona para o homem e para o mundo, proteção, bem-estar e cuidado de si. No nível físico do *2o Discurso*, o amor-de-si podia mesmo ser reduzido a uma expressão meramente "biológica" (auto-preservação), mas aqui a exposição é moral, cuja expressão de auto-conservação é traduzida em querer e amar o bem a partir de deus, que bem entende o mundo. Nesse ponto, há um suporte, "ontológico", da bondade à qual o homem se vincula por ser ela atributo divino, que orienta o mundo físico e a vida humana. De outra maneira, há claramente aqui uma interface, uma associação, ou uma interdependência, do campo moral, religioso e antropológico, interface essa, ao nosso ver, estar presente em outros momentos da exposição da *Profissão de Fé*. Há uma expressão antropológica da questão, porque se reconhece ser o amor-de-si o princípio da natureza humana segundo o qual as ações têm explicação. A moral apareceria porque é com ele, o amor-de-si, que a qualificação da ação e da vida humana é garantida, se o homem tiver o cuidado de não se esquecer, de consultá-lo mesmo no quadro de depravação social. E, ainda, pode ser religioso porque é delimitada a condição a partir da qual a relação do homem de fé com Deus acontece.

Na esteira da discussão até agora determinada, a consulta interior garante o acesso ao estatuto do homem no universo, sua relação de primazia em relação aos demais seres, o entendimento a partir da ordem de Deus de suas orientações e, também, o problema do erro, posto pelo abuso humano de suas faculdades. O problema do mal parece ser espinhoso para o Vigário porque, com ele, a natureza, a obra de Deus e o próprio Deus poderiam ser responsáveis por sua presença no mundo. No entanto, quando é posto o erro como resultante do abuso que o homem faz de suas faculdades, leia-se a razão, o entendimento, o homem

²⁵⁷ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, IV ,p. 583.

passa a ganhar a chance de, por si próprio, ser capaz de determinar suas ações, ainda que sejam elas um equívoco de seu saber e, de acordo com isso, ser livre. Por um outro lado, a liberdade pode se expressar: como a origem da ruína entre os homens; por outro lado, graças à sua razão, o homem acha-se num estado de primazia em relação aos demais seres do mundo porque escolhe e erra, tem a chance de se equivocar e pensar mal tanto a si mesmo quanto à realidade sobre a qual atua²⁵⁸. De um outro lado, Deus ocorre porque ocorrem, no homem, sentimentos de bondade, de cuidado e de proteção, inscritos em sua natureza íntima e no mundo de modo geral. Se isso acontece, o homem ganha, com isso, responsabilidade por seus atos e o problema do mal passa a fazer parte de sua condição e Deus, sumamente bom, é salvo de ter ele contribuído para que o mal fizesse parte da realidade a qual ordena. O homem torna-se mau porque, também, esqueceu-se de perceber, de sentir, ou de escutar a simplicidade e a pureza de sentimentos tais como o amor-de-si. Esse sentimento, pois, é sempre espontâneo, imediato, verdadeiro. Já os conteúdos determinados pela razão e o entendimento, a faculdade de julgar, são mediados, cujos resultados nem sempre são condizentes com a ordem e a providência divina.

Vejamos agora como o autor torna ainda mais complexo o problema ao localizá-lo na interioridade humana:

Nenhum ser material é ativo por si mesmo e eu o sou. Ainda que me contradigam em relação a isso, sinto e esse sentimento que me fala é mais forte que a razão que o combate. Tenho um corpo sobre o qual os outros agem e que age sobre eles; esta ação recíproca não é duvidosa, mas minha vontade é independente dos meus sentidos; consinto ou resisto, sucumbo ou sou vencedor, e sinto perfeitamente em mim mesmo quando faço o que quis fazer ou quando faço apenas ceder às minhas paixões. Tenho sempre o poder de querer, não a força de executar. Quando me entrego às tentações ajo segundo os impulsos dos objetos externos. Quando me reprovo por essa fraqueza, escuto apenas a minha vontade; sou escravo pelos meus vícios e livre por meu remorso; o sentimento de minha liberdade só se apaga em mim quando eu me depravo e impeço enfim a voz da alma de se elevar contra a lei do corpo. Conheço a vontade apenas pelo sentimento que tenho da minha e o entendimento não me é melhor conhecido. Quando me perguntam qual é a causa que determina a minha vontade eu pergunto de minha parte qual é a causa que determina meu julgamento, porque é claro que estas duas causas são apenas uma se compreendemos bem que o homem é ativo em seus julgamentos, que seu entendimento nada mais é do que o poder de comparar e de julgar, veremos que sua liberdade é um poder semelhante ou derivado daquele; ele escolhe o bom como julgou o verdadeiro; se julga falsamente escolhe mal²⁵⁹.

E no trecho seguinte ele resume seu terceiro artigo de fé;

²⁵⁸ Há intérpretes que afirmam, a partir de então, que pode ser detectado, aqui, algumas aporias que poderiam ser solucionadas com o advento da religião natural. Há quem diga que a "alma é tensão entre dois movimentos que podemos chamar de elevação e queda, de atividade e passividade (...). A nostalgia da unidade interior nos faz sentir a fraqueza, a paixão, a passividade como um mal". Cf. Notas OC, v.4, p. 1538.

²⁵⁹ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, IV, p. 585-586.

O princípio de toda a ação está na vontade de um ser livre, não saberíamos remontar além disso. Não é a palavra liberdade que nada significa, mas a palavra necessidade. Supor algum ato, algum efeito que não derive de um princípio ativo, é verdadeiramente supor efeitos sem causa, é cair num círculo vicioso. Ou não há um primeiro impulso, ou todo o primeiro impulso não tem nenhuma causa anterior e, não há verdadeira vontade sem liberdade. O homem é então livre em suas ações e como tal animado de uma substância imaterial: este é o meu terceiro artigo de fé²⁶⁰.

Nesses longos e importantes trechos do texto da *Profissão de Fé*, a discussão ganha uma amplitude temática porque, de um lado, percebe-se um suposto dualismo, ou tensões que marcam a vida anímica do homem e oscilam entre atividade/passividade, alma/corpo, em função da definição do problema do bem e do mal. Um dos pontos que merecem atenção aqui, inicialmente, sugerida pelas edições críticas do texto em questão, é o nítido conhecimento da vontade, do entendimento e da liberdade pelo sentimento que se tem delas em ação, como algo mais evidente do que qualquer raciocínio lógico. De um outro modo, nota-se a mesma causalidade determinante tanto da vontade, quanto do juízo, a saber: a capacidade ou potência de julgar, a partir da qual qualquer atividade livre pode ser indicada. Desse modo, a liberdade aparece como princípio primeiro, o que mostra toda a espiritualidade da alma, a imaterialidade de sua animação e a diferenciação na alma de qualquer dado que poderia ser governada por impulsos ou informações originárias da objetividade corpórea, de caráter passivo. Donde se segue que o reconhecimento pelo sentimento dessa liberdade mostra que não existe nada além da liberdade, nada anterior a essa capacidade livre de julgar. A capacidade livre de julgar, de ser racional, de agir a partir de uma causalidade interna, de uma causalidade do *eu* (moí) que procura o que lhe seja conveniente, independente de qualquer dependência, sem qualquer constrangimento, pode contribuir ainda mais para isentar de responsabilidade a divina providência, a intencionalidade colocada no mundo pela vontade inteligente de Deus, quanto ao problema do mal. Para retirar de Deus a responsabilidade pelo mal do homem, ainda que não o impeça de fazê-lo, pois isso seria contraditório com suas determinações, é preciso lançar mão da liberdade como conatural ao homem que se aperfeiçoa. Num outro aspecto, colocada a liberdade humana como princípio, o Vigário transfere a responsabilidade do mal para a obra humana, indica a possibilidade do arrependimento, do remorso e da realização do bem por escolha livre, também responsável. Diante de tudo isso, da localização na alma humana em relação ao propósito divino sobre o problema do erro, o que aparece é o tema da responsabilidade e do mérito, como desiderato da moralidade, pois só há moralidade quando o problema do mal surge no horizonte da vida

²⁶⁰ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, IV, p. 586.

humana e o homem pode ser reconhecido como virtuoso porque pode rejeitar o mal, arrepender-se e aceitar o bem voluntariamente.

Seguramente, pode-se dizer que do uso abusivo²⁶¹ de suas faculdades o homem tem a condição de dar explicação à origem do mal que pratica. Bernardi na edição crítica da *Profissão de Fé* assegura que a

noção de abuso, central na Antropologia de Rousseau, dá conta de que uma natureza boa, no lugar de ser fixa é perfectível, pode conhecer a depravação. O paralelismo entre os textos é surpreendente: limitado ao instinto o homem terá permanecido como uma besta, a razão faz dele um ser livre e um homem, entretanto o abuso dessas faculdades o faz cair abaixo de sua condição primeira²⁶².

Dito isso, a tese do mal histórico, o mal da obra humana faz todo sentido na fórmula "onde tudo está bem nada é injusto". Por outro lado, o Vigário toma toda a precaução, e a argumentação seguida até o momento trata desse caso, de identificar o problema do mal na história humana, mas na ação humana em particular, na vida humana de determinados eventos, não em todos eles. Isso significaria dizer que toda a sua vida e os contornos e destinos dados por suas habilidades, inclusive aquelas gravadas pela potência divina em nossos corações, sofre do mal irremediável porque ele é geral e se apresenta em tudo aquilo que o homem realiza. Como Deus colocou o bem na ordem enquanto tal, a experiência do mal é particular, causado ao homem por si mesmo e não pode estar presente geralmente em toda atividade humana. A noção de bondade, de justiça seria o efeito dos anseios de um ser sumamente bom e poderoso sem limites e essencial a todo ser sensitivo capaz de se orientar pela expressão do amor-de-si. A bondade passa a fazer parte, mais uma vez, de forma perene, intrínseca da vontade de deus e passível de ser identificável na ordem das coisas. Desse jeito, poder, bondade e força são aqui associados e Deus, porque é o único ser plenamente poderoso e forte, pode tudo e por isso é bom. Quer dizer, se Deus fosse um ser de desordem, seria fraco e autocontraditório porque sua obra desordenada seria expressão de sua inteligência desordenada. No homem, por sua vez, porque existe limitação e fraqueza, a maldade se encontra justamente quando há um descompasso entre seus anseios, necessidades e poderes de realização, ou por colocar no horizonte mais projetos do que teria condições de executar, como pode ser constatado ao longo da argumentação do livro II do *Emílio*.

²⁶¹ "É o abuso de nossas faculdades que nos torna infelizes e maus. Nossas tristezas, nossos cuidados, nossas dificuldades vem de nós mesmos. O mal moral é incontestavelmente obra nossa e o mal físico não seria nada sem nossos vícios que nos tornaram sensíveis a eles". In. ROUSSEAU, JJ. *Oeuvres Complètes*, v.4, IV, p. 587.

²⁶² ROUSSEAU, JJ. *Profession de Foi du vicaire savoyard*, p. 145.

Desse tema, do mal histórico da obra humana, decorrem outras questões, outros dilemas: a opressão dos justos²⁶³ pela dispersão do mal, o problema do mérito, se o homem que quer ser feliz o merece de fato, a imortalidade da alma²⁶⁴, a "dualidade substancial" e como isso tudo justifica a providência divina. Segundo os intérpretes²⁶⁵ a própria ideia de ordem divina seria responsável pela garantia da imaterialidade da alma e sua sobrevivência ao corpo. Se o corpo, ou as determinações corpóreas que seriam, em tese, responsáveis pelo mal humano, se separa da alma, corrompe-se porque é coisa extensa, material, divisível, passiva, já que não tem condições de por si mesmo provocar o movimento (aqui sustentado pelos outros dois artigos de fé). Já a alma, potência ativa, tem garantido o seu retorno ao sistema da ordem, porque é força e a força é indivisível, produz movimento, portanto sua morte é inconcebível. Tudo isso é afirmado não por razões, mas pelas crenças consoladoras²⁶⁶, mesmo que amparadas por experiências ordinárias a partir das quais têm-se a percepção da degradação do corpo, em detrimento da integridade da parte pensante. Segundo entendemos, a estratégia de lançar mão de uma dualidade substancial e, com isso, a ideia de imaterialidade e imortalidade da alma tem algumas razões de ser: uma delas deve-se ao fato de ser necessário salvaguardar o sistema da ordem, e o próprio Deus, quando ao longo da história os justos são subjulgados pelos ímpios. Dar a imortalidade da alma ao homem é marcar uma posição, a de que o indivíduo justo não precisa pagar duas vezes pelo sofrimento por que passa na vida e depois da metempsicose. Aquele que foi bom em vida retorna com sua alma imortal ao sistema da ordem, pois tanto a justiça como a bondade, atributos divinos, impõem a necessidade de ser restaurada a justiça depois da morte para aqueles que sofreram em vida. Por outro lado, aquele que foi mau em vida não pode sofrer a sina de ser mau duas vezes

²⁶³ "Quanto mais volto a mim, quanto mais me consulto, mais leio essas palavras escritas em minha alma: seja justo e tu serás feliz. Não existe nada disso ao considerar o estado presente das coisas: o mau prospera e o justo permanece oprimido". ROUSSEAU, JJ. *Oeuvres Complètes*, v.4, IV, p. 589.

²⁶⁴ "(...) Se a alma é imaterial ela pode sobreviver ao corpo e se ela sobrevive a ele, a providência está justificada. Ainda que eu não tivesse outra prova da imaterialidade da alma além do triunfo do mal e a opressão do justo nesse mundo, só isso me impediria de duvidar dela. Uma tão chocante dissonância na harmonia universal me faria procurar resolvê-la. Eu a mim diria: nem tudo acaba para nós com a vida, tudo retorna à ordem com a morte. Eu teria, em verdade, o embaraço de me perguntar onde está o homem quando o que ele tinha de sensível é destruído. Essa questão não é mais para mim uma dificuldade logo que eu reconheci duas substâncias. (...) Por que a destruição de uma levaria à destruição da outra? Pelo contrário, sendo de naturezas tão diferentes, elas estavam por sua união em um estado tão violento e quando essa união cessa elas retornam todas as duas no seu estado natural. A substância ativa e viva recupera toda a sua força que ela empregava para mover a substância passiva e morta. Infelizmente, eu o sinto demais pelos meus vícios, o homem vive apenas pela metade durante sua vida e a vida da alma começa só com a morte do corpo". In. ROUSSEAU, JJ. *Oeuvres Complètes*, v.4, IV, p. 589-590.

²⁶⁵ Cf. Nota 3, In. ROUSSEAU, JJ. *Oeuvres Complètes*, v.4, IV, p. 1545.

²⁶⁶ "Todavia, eu concebo como o corpo se usa e se destrói pela divisão das partes, mas eu não posso conceber uma destruição semelhante do ser pensante e não imaginando como ele possa morrer, eu presumo que não morra, porque essa presunção me consola e não tem nada de insensato, por que temeria entregar-me a ela"? In. *Oeuvres Complètes*, v.4, IV, p. 590.

ainda, pois a bondade divina encarrega-se de sua salvação na vida anímica. Deus não pode ser mau se concede o mal, pune aqueles que se livraram de sua fonte²⁶⁷, o homem livre do corpo, que determinaria o mal pela perda da espontaneidade determinativa característica do ser de vontade livre. Para a remissão dos pecados mundanos, portanto, bastam as leis positivas. Ao se rejeitar as penas eternas, o mal fica restrito à obra humana, no mundo corpóreo, ao longo da existência, mas não para sempre, fora da escala do tempo e da alteração e diferenciação típicas dos eventos históricos, tampouco dentro do sistema ordenado cuja fonte primária é Deus. Outro motivo seria a manutenção da argumentação e da coerência entre os três artigos de fé, pois aqui, no desenvolvimento das consequências que desembocam no terceiro artigo de fé, exige-se a exposição da justificativa da imortalidade e atividade da alma. Essa alma, em sendo ela potência ativa de cuja vontade e inteligência realizam o movimento da matéria corpórea, mantém-se a coerência com a noção de a vontade ser a fonte produtora de movimento assegurada pelos outros artigos de fé, ainda que naquele momento a causalidade material fosse determinada pela vontade divina. Desse modo, nota-se, mais uma vez, o entrelaçamento entre os planos de uma fundamentação com o plano religioso, pois as noções de Deus, vontade, inteligência e substância podem ser associadas a uma atitude a partir da qual o homem pode relacionar-se com Deus e praticar sua fé.

A partir de então justifica-se a necessidade de busca pelo *conhecimento* (grifo nosso) de Deus, a começar por suas obras. Ao nosso ver, num primeiro plano essa busca serve para a confirmação de certo estatuto da racionalidade humana e a relação dessa com a crença e, essa por sua vez, reafirma-se como mais capaz, epistemologicamente falando inclusive, de consolidar a aceitação, entendimento e assimilação das noções até o momento discutidas. O Vigário, para tanto, assim se pronuncia:

Nós só somos livres porque ele quer que o sejamos e a substância inexplicável está para nossas almas assim como nossas almas estão para nossos corpos. Se ele criou a matéria, o corpo, os espíritos, o mundo, nada disso sei. A ideia de criação me confunde e ultrapassa meu entendimento; creio sobre ela tanto quanto posso concebê-la, mas eu sei que ele formou o universo e tudo o que existe, que ele tudo fez e tudo ordenou. Deus é eterno, sem dúvida, mas meu espírito pode abarcar a ideia de eternidade? Por que me contentar com palavra sem ideias? O que eu

²⁶⁷"Onde terminam nossas necessidades percíveis, onde cessam nossos desejos insensatos devem cessar também nossas paixões e nossos crimes. De que perversidade espíritos puros seriam suscetíveis? Não tendo necessidade de nada por que seriam maus? Se destituídos de nossos sentidos grosseiros, toda sua felicidade está na contemplação dos seres, eles saberiam querer somente o bem e quem deixa de ser mau pode deixar de ser miserável para sempre? Eis o que me inclino a pensar sem perder, sem me esforçar para me decidir sobre isso. Ó ser clemente e bom! Quaisquer que sejam teus decretos, eu os adoro; se tu punes os maus, eu anulo minha fraca razão diante de tua justiça. Mas, se os remorsos desses desafortunados devem extinguir-se com o tempo, se seus males devem acabar e se a mesma paz nos espera a todos um dia, louvo-te". In. ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, IV, p. 592.

concebo é que ele existe antes das coisas, que ele será enquanto elas subsistirem e que ele seria até mesmo depois, se tudo se acabasse um dia. Que um ser que eu não concebo dê a existência a outros seres isso é apenas obscuro e incompreensível, mas que o ser e nada transformem-se eles mesmos um no outro, isso é uma contradição palpável, é um claro absurdo²⁶⁸.

Segundo se disse, então, há aqui uma necessidade de desqualificar, por um lado, o entendimento/razão na tentativa de compreensão da natureza de Deus e da criação; por outro lado, há a crítica, como um absurdo maior do que o próprio limite racional, da possibilidade de a matéria ser autoprodutora, e se do nada há a concepção do ser. Desse modo, o espírito humano sabe pouco, conhece pouco e por isso encontra problemas para atingir quem seja Deus, quando o próprio Deus, ao ser evocado, pressupõe a ideia de ilimitado. De um outro modo, o levantamento de uma hipótese, a geração recíproca do nada para o ser, é absurda e, por ser absurda, impossível, irrealizável, a hipótese obscura do conhecimento de Deus e de seus poderes, e de seu ordenamento ganha força. O procedimento, então, de qualificação da hipótese explicativa de deus é admitida negativamente, quando não existem chances para admissão da hipótese da criação recíproca do ser para o nada, ou seja, da exclusão de um absurdo admite-se o que seria obscuro e incerto, que Deus fez o universo e prescreveu todo seu ordenamento. Ao nosso ver, metodologicamente falando, o procedimento aqui empregado usa o que a razão pode oferecer, determinada sua função de limpeza da "insustentabilidade" do campo epistêmico no confronto entre hipóteses (a fraqueza de uma hipótese se transforma em força pela exclusão de uma outra) para usar a fé nos momentos mais espinhosos e mais importantes na sustentação do sistema de crenças, os pressupostos lá empregados e, toda a concepção de inteligência e atuação moral humanas decorrente disso. Lançar mão dessa estratégia pode fazer todo sentido dentro da argumentação do vigário, porque justamente nas passagens subsequentes o problema da racionalidade humana e divina é trazido à baila no sentido de se dar conta da correção e da incorreção da atuação humana no mundo.

Em comparação com o homem que se localiza no tempo e precisa da experiência sensível e dos procedimentos delimitadores de qualquer razão, Deus tudo sabe porque sua razão é intuitiva. A potência humana age por meios, a divina por si mesma, a capacidade humana, por sua vez, carece da intervenção de propósitos, de motivadores, é, por isso, dependente. Em função dessa demarcação, discute-se o modo como a bondade e a justiça humana se realizam, da mesma forma, em comparação com Deus e na sua relação com ele. Se Deus ama a ordem, as regras e a conformação determinada dos seres como expressão, afinal, de sua vontade, o homem que pouco pode ver desse ordenamento, só pode amar a si, os

²⁶⁸ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, IV, p. 593.

outros, os demais seres do mundo e a justiça que pretende garantir se essa expressão do amor ao outro se mantém. Dada a liberdade humana, a capacidade de querer por determinações que podem ser extraídas de si mesmo ou de fora de si, a desordem moral só poderá ser obra sua, como foi exposto mais acima. Na definição dessa relação, mais uma vez, o Vigário fala da razão humana, sua insuficiência, de seu bom uso, marcados seus limites numa atitude de humildade para supor e definir uma atitude beatífica de contemplação e adoração (sentimentalmente sustentada) que garanta efetivamente as características peculiares do homem e de Deus como possíveis, para, a partir de então, aceitar um tanto de mistério e dizer que esse mesmo Deus faz parte de nosso ser, ainda que o começo do universo, a origem de Deus sejam para nós desconhecidos absolutamente²⁶⁹.

4.6: Regras morais e ação humana: a noção de consciência

Em resumo, definidos os três artigos de fé, Rousseau precisa tirar deles as regras que sejam consequentes para a conduta humana e que suas ações sejam conformes aos pressupostos, fundamentos dos quais são postuladas sua validade, sua verdade e correção morais. A verdade dessas regras, então, serão buscadas não na especulação racional, mas no assentimento pelo sentimento interior que lhe servirá de critério. Por fim, daqui, mais uma vez, são associados os planos moral e religioso e a consciência será para o Vigário o instrumento com o qual a universalidade de qualquer ação moral se sustenta. "É preciso o silêncio das paixões para que a voz da alma se faça ouvir e que a infalibilidade da consciência nos lembre de nosso bem, se é nocivo ao outro, torna-se um mal. Isso é o que nos engaja pela via da universalidade moral²⁷⁰". As regras serão procuradas, extraídas, tendo percorrido o Vigário o caminho, o exame, no *cogito* e além dele pelo resultado de sua investigação, de acordo com o qual a vida humana como ser produtivo se justifica.

Nesse caso, as regras morais, em conformidade com a liberdade humana, servem para dar ao homem, no plano "metafísico", no plano em que ocorrem não mais os ditames das leis mecânicas, um retorno do homem a si, quando as leis do corpo se calam e só a voz da

²⁶⁹ "Já que se venho a descobrir, sucessivamente, estes atributos dos quais não tenho ideia absoluta, isso ocorre por consequências forçadas, é pelo bom uso de minha razão, mas eu os afirmo sem compreender e, no fundo, isso é nada afirmar. Por mais que eu bem me diga: Deus é assim; eu sinto-o, eu provo-o, nem por isso concebo melhor como Deus pode ser assim. Enfim, por mais que eu me esforce para contemplar sua essência infinita, menos eu a concebo, mais ela é e isso me é suficiente; menos eu a concebo, mais eu a adoro. Eu me humilho e digo-lhe: Ser dos seres, eu sou porque tu és, isso é me elevar à minha fonte, meditar-te sem cessar. O mais digno uso de minha razão é anular-se diante de ti: é o meu arrebatamento de espírito, o encanto de minha fraqueza de sentir-me oprimido por tua grandeza. In. ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, IV, p. 594.

²⁷⁰ Cf. Nota 1, p. 596, In. ROUSSEAU, JJ, Oeuvres Complètes, V.4, IV, p. 1552.

alma fala²⁷¹. Mas ao fazer esse exame, a investigação de si²⁷², é preciso extrair da consulta da própria alma as condições, as expressões, os discursos que passam a ser condição de possibilidade para se pensar uma ação moral, quanto à sua correção e honestidade. Para o Vigário,

toda a moralidade de nossas ações está no julgamento que fazemos nós mesmos sobre ela. Se é verdade que o bem esteja bem, deve ele estar no fundo de nossos corações assim como em nossas obras, e o primeiro prêmio da justiça é o de sentir que a praticamos. Se a bondade moral é conforme à nossa natureza, o homem só saberia ser são de espírito e bem constituído na medida em que é bom. Se ela não o é, e o homem seja naturalmente mau, ele não pode cessar de ser sem se corromper²⁷³ e bondade é nele apenas um vício contra a natureza²⁷⁴.

Tendo em vista o texto destacado acima, parece que a condição para que a moralidade de uma ação se processe dois procedimentos deveriam ser respeitados: em primeiro, a ação para ser executada ou posta em prática, deve, antes, partir da definição e do conhecimento do que seja o bem, por ter indicado o bem a ser feito; em segundo lugar, o bem só se torna de fato um bem se sobreviver à avaliação, ou ao escrutínio do sentimento, pois a ação só se apresentará como verdadeira, transparente ou honesta se fizer sentido àquele que age. Quer dizer, a vontade refletida cuja determinação pelo julgamento define qual seja o bem, põe em marcha a ação, a desenrola, mas ganhará a ação o selo da verdade, ou autenticidade, se for marcada pelas intenções as quais só o sentimento pode oferecer. Um

²⁷¹ "O primeiro de todos os cuidados é o de si mesmo; no entanto, quantas vezes a voz interior nos diz que ao fazer nosso bem às custas dos outros fazemos o mal! Nós acreditamos seguir o impulso da natureza e a ela resistimos: ao escutar o que ela diz aos nossos sentidos, desprezamos o que ela diz aos nossos corações; o ser ativo obedece, o ser passivo manda. A consciência é a voz da alma, as paixões são a voz do corpo. Será espantoso que frequentemente essas duas linguagens se contradigam? Qual das duas devemos escutar? Vezes demais a razão nos engana, conquistamos demais o direito de recusá-la, mas a consciência não se engana jamais, ela é o verdadeiro guia do homem, ela é para a alma o que o instinto é para o corpo; aquele que a segue obedece à natureza e não teme se perder". ROUSSEAU, JJ. *Oeuvres Complètes*, v.4, IV, p. 594-595.

²⁷² "Depois de ter assim, da impressão dos objetos sensíveis e do sentimento interior que me leva a julgar as causas segundo as minhas luzes naturais, deduzido as principais **verdades** (grifo nosso) que me importava conhecer, resta-me a procurar quais máximas devo tirar delas para minha conduta e quais regras eu devo prescrever a mim para cumprir minha destinação sobre a terra de acordo com a intenção daquele que me aqui colocou. Seguindo sempre meu método, não tiro essas regras dos princípios de uma alta filosofia, mas eu as encontro no fundo do meu coração escritas pela natureza com caracteres indelévels. Tenho apenas que me consultar sobre o que eu devo fazer: tudo o que eu **sinto** (grifo nosso) estar bem está bem, tudo o que eu sinto estar mal está mal; o melhor de todos os casuístas é a consciência e é somente quando regateamos com ela que devemos recorrer às sutilezas do raciocínio. In. ROUSSEAU, JJ. *Oeuvres Complètes*, v.4, IV, p. 594. O que se percebe a partir desse trecho é o reforço da função do sentimento - toda a exposição da Profissão de Fé de um modo geral se desenvolve com ele-, de ser elemento com o qual são garantidas tantos os dados para a aceitação de um conhecimento, das verdades das informações que só as sensações podem oferecer (plano epistêmico), quanto para atuar também sobre os conteúdos da experiência moral, dando a eles seu aval qualificador no intuito de gerar a veracidade/correção destes mesmos conteúdos.

²⁷³ Contra Hobbes e a tese da maldade natural. Nesse caso, ser mau por natureza implica na aceitação da virtude como vício, a virtude como alteração e corrupção, uma contradição de princípio.

²⁷⁴ ROUSSEAU, JJ. *Oeuvres Complètes*, v.4, IV, p. 595-596.

outro dado pode ser percebido, a permanência da consulta à natureza, o fundo "antropontológico" da bondade natural que fala à alma humana, pelo sentimento como uma disposição ao bem fazer. Associa-se a isso, para questões morais, as funções da reflexividade e racionalidade capazes de diferenciar o ser humano de uma simples besta. A

moralidade torna-se possível porque pode haver humanidade conforme à natureza, porque a razão se associa à voz do sentimento perene e conatural ao homem. Por isso que o desenvolvimento da experiência humana com o mal acontece pela surdez e o descompasso entre aquilo que a natureza prevê ou predispõe e aquilo que o homem pretende pois é, de acordo com o 3o artigo de fé, um ser de vontade livre racionalmente determinada.

Tudo isso pode ser afirmado porque afinal "existe, pois, no fundo das almas um princípio inato de justiça e de virtude, sobre o qual, malgrado nossas próprias máximas, julgamos as nossas ações e as dos outros como boas ou más, e é a esse princípio que eu dou o nome de consciência²⁷⁵". A partir de então, esse princípio, identificado às vezes como sentimento interno, passa a ser responsável pelo estabelecimento dos critérios, das regras a partir das quais a capacidade de julgar, associada, como se disse, ao entendimento e vontade, confere às ações morais sentido, identidade e valor, define as dimensões de universalidade de que carece a moralidade.

Há no entanto, por parte de Rousseau, uma rejeição da discussão sobre metafísica, o que ao nosso ver sustenta tudo o que foi analisado e não invalida a busca por uma fundamentação levada a cabo até o momento. Ele disse portanto que o seu

plano não é entrar aqui em discussões metafísicas que ultrapassem o meu alcance e o vosso e que no fundo não levam a nada. Eu vos disse que não queria filosofar convosco, mas ajudar-vos a consultar vosso coração. Quando todos os provarem que estou errado, se vós sentis que eu tenho razão, nada mais desejo²⁷⁶.

O Vigário aqui se recusa a discutir questões metafísicas, embora, como foi visto ao longo de nossa demonstração, teria tratado, em sua fundamentação (qualquer que seja o nome que ela venha ganhar no escopo das disciplinas filosóficas) de temas circunscritos àquilo que o coração autoriza e que o sentimento permite. É curiosa essa passagem porque o procedimento de consulta investigativa a partir de um *cogito*, a afirmação da vontade e inteligência, de Deus, por mais que não tenham sido gerados pelos filosofemas tradicionais, foram gerados por um modo de fazer uma fundamentação peculiar, sustentados todos os conceitos, pelo recurso epistêmico-moral da sinceridade e honestidade, em referência direta

²⁷⁵ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, IV, p. 598.

²⁷⁶ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, IV, p. 599.

aos limites da razão e sua ultrapassagem pela crença, com o objetivo de assegurar certos "dogmas", quando os conteúdos destes não podiam ser "provados" ou demonstrados. Entendemos, como foi assinalado em outro lugar, que essa fala do vigário permite-nos localizar a discussão, os temas, numa formulação tal, a partir da qual são articuladas diversas áreas de saber: pelos conceitos, temas e procedimento metodológico um certo racionalismo filosófico seria admitido; a religião seria tratada quando a crença e o relacionamento com Deus são evocados pelos limites da razão demonstrativa; e a antropologia porque estabelece as estruturas e as características singulares do homem, assim como a moral, pois tudo o que se disse permite definir o que o homem pode ou deve fazer e definir os valores que ganham sua atuação no mundo.

Dado esse relevo ao problema da fundamentação, Rousseau trata agora da articulação fina e complexa entre as instâncias da alma humana, no concurso de seus procedimentos com os quais a moral pode ser explicada. A tarefa não é fazer exposição de uma análise da casuística das ações humanas e extrair delas uma generalidade, mas explicar as condições determinantes da conduta humana que seguem à exposição de sua vinculação com Deus, com a ordem e mostrar que estão ligados estes pressupostos, como funcionam, o pensamento humano inclusive, e por em marcha qualquer ação de valor moral no curso da história e na associação societária. Para tanto, faz-se necessário compreender a distinção na esfera do pensamento, da alma, o que sejam ideias, sentimentos, sensações e mostrar como cada um desses fatos anímicos atuam quando um outro agente humano poderia se interpor. Vejamos como o autor se pronuncia:

É preciso para tanto, que vos faça distinguir nossas ideias adquiridas de nossos sentimentos naturais, porque nós sentimos antes de conhecer e como não aprendemos a querer o nosso bem e a fugir de nosso mal, mas recebemos essa vontade da natureza, da mesma forma o amor ao bom e ódio ao mal nos são tão naturais quanto o amor por nós mesmos. Os atos da consciência não são julgamentos, mas sentimentos, ainda que todas nossas ideias nos venham de fora, os sentimentos que as apreciam estão dentro de nós e é por eles que conhecemos a conveniência e inconveniência que existe entre nós e as coisas que devemos buscar ou fugir. Existir para nós é sentir; nossa sensibilidade é incontestavelmente anterior à nossa inteligência e tivemos sentimentos antes de ter ideias. Qualquer que seja a causa de nosso ser, ela proveu à nossa conservação dando-nos sentimentos convenientes à nossa natureza e não saberia negar que pelo menos aqueles sejam inatos. Esses sentimentos, quanto ao indivíduo, são o amor-de-si, o temor à dor, o horror à morte, o desejo de bem-estar. Mas se, como não podemos duvidar, o homem é sociável por natureza, ou pelo menos foi feito para tornar-se sociável, só pode sê-lo por outros sentimentos inatos, relativos à sua espécie, pois, considerando apenas a necessidade física, que deve certamente dispersar os homens, ao invés de reuni-los. Ora, é do sistema moral formado por essa dupla relação, de si mesmo e com seus semelhantes, que nasce o impulso da consciência. Conhecer o bem não é

amá-lo; o homem não tem um conhecimento inato do bem, mas tão logo sua razão o faz conhecer, sua consciência leva aamá-lo: este sentimento que é inato²⁷⁷.

A partir de então, ocorrem distinções entre os chamados sentimentos e as ideias adquiridas, estas originadas da experiência sensível com as sensações originárias de objetos; por generalização e por abstração, as ideias são formadas por sensações. O uso que se faz do juízo contribui para a generalização de informações sensíveis, já os sentimentos, antropologicamente estabelecidos, atuam segundo uma dimensão diretiva, prescritiva, sobre o que deve ser feito, não pelos conteúdos cujos elementos específicos são diferenciados na esfera cognitiva. Aqui o trabalho da consciência se processa, portanto, com sentimentos, não com juízos, embora sejam as informações sensíveis aspecto necessário para o escrutínio do sentimento. A razão não teria esse poder orientador, diretivo, mas é capaz de dar à consciência, aos sentimentos internos, conhecimentos, informações que levam-na à avaliar, rejeitar/aceitar o mal e o bem. Evidencia-se que o Vigário está a se valer de elementos específicos da cognição, do entendimento, que faz o acoplamento de um predicado a um sujeito, de uma característica a um ser percebido. Por outro lado, o gostar e o rejeitar as características das coisas, o ato de amor ou ódio sobre o percebido, ter a disposição de sentir apreço ou não sobre as coisas, isso é inato, ou melhor, natural ao homem. Verifica-se, ainda, que o sentimento atua na dimensão existencial do homem, constituindo-se sua essência, ao passo que a cognição não dá conta dessa essência e fica, ao nosso ver, restrita a uma condição de auxiliar em questões de ordem moral. Segundo se disse, o sentido fundamental que se atribui ao *eu* (moi) a partir do qual o indivíduo se afirma é marcado pela imediaticidade do sentimento, que ora promove a conservação de si, a auto-preservação, num plano natural originário, ora faz o homem ser clemente à dor alheia, pois num plano social amplamente desenvolvido, ser clemente com o outro está associado ao temor de sofrer, o si mesmo, o que o outro sofre. Se num plano exclusivamente físico-natural esses sentimentos são insipientes, ou que sejam funcionais apenas no registro "biológico", no desenvolvimento social, com eles, pode-se compreender como a consciência se organiza, pois além de possibilitar a realização da moralidade, permite definir os contornos, as fronteiras mais precisas do que se entende ser o *eu* individual, o *eu* como um outro. Talvez seja a partir daqui que ao se definir, na sociabilidade, o *eu* como um outro, no plano "egóico", permite-se assentar as bases sobre as quais a moralidade seja possível e possa ser justificada na sua universalidade.

²⁷⁷ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, IV, p. 599-600.

Na nossa visão, a sociabilidade latente fica no homem como disposição, capacidade, condicionamento, que pode ser usada, realizada, desde que o concurso das circunstâncias objetivas coloquem-na em marcha e ative sua história. Mas qual seria, internamente, o resultado dessa sociabilidade desenvolvida? A razão, bem se sabe, é constituída, não é inata, permite o saber; já o amor ao bem, ou o ódio ao mal, são definições dadas *a posteriori* pela avaliação dos sentimentos. Poderíamos sustentar, a partir de então, que os sentimentos, ao atuarem com as informações dos juízos, apontam uma direção, um sentido e são, como foi dito, critérios, mas também a expressão da consciência, sendo essa estrutura anímica, cuja forma de atuação só se dá pela via sentimental e dá ao homem uma vida, uma intenção.

A ação moral ao ser definida, posta como fenômeno, no tempo, na história, ganha a marca de seu valor e da intenção do agente, regulada pelos preceitos "inatos", originários e universais. Ao fazer isso, localizar a moralidade na história, o autor coloca a consciência como prolongamento dos sentimentos naturais dos homens, num momento em que ocorrem as complexificações do aperfeiçoamento humano e a diversificação de seu processamento mental. A consciência passa a ser sempre associada a um nível mais elevado da vida humana. Isso não significa que ela seja dependente dos procedimentos racionais para desenvolver-se, mas deles precisa apenas os conteúdos, as informações as quais só são dispostas na vida comum dos indivíduos, de modo que possa dar à voz de natureza uma expressão social. Ela, a consciência,

é o instinto divino, imortal e celeste voz, guia seguro de um ser ignorante e bom, mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal, que torna o homem semelhante a Deus; és tu que faz a excelência de sua natureza e a moralidade de suas ações; sem ti nada sinto em mim que me eleve acima das bestas, a não ser o triste privilégio de perder-me de erros em erros com a ajuda de um entendimento sem regra e de uma razão sem princípio²⁷⁸.

Nesse instante, fica muito claro como, pela consciência, ficam justificadas: a moralidade humana, a qualidade de suas ações, bem como o posicionamento que ganha o homem na ordem providencial divina. Se em outro momento, pelo terceiro artigo de fé, o homem era dotado de razão e liberdade, aqui com a consciência moral é confirmada a sua relação com Deus e seu lugar de primazia no universo, determinado por atributos que superam as determinações exclusivamente físicas comuns aos animais. A consciência, por outro lado, fala a língua da natureza porque ela é sua expressão, ainda que o homem social corra sempre

²⁷⁸ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, IV, p. 600-601.

o risco de, no aperfeiçoamento, ser surdo aos seus discursos e de perder a qualificação correta que faz seus atos serem conformes aos atributos divinos. Esse desvio de conduta ocorre porque o homem tem o privilégio do pensamento, de compreender, e ao fazer isso, associando-o com suas paixões, erra, é míope e enxerga apenas as falsas impressões, as máscaras do teatro das opiniões alheias.

Pressupor, então, desejar ou sonhar que o homem tivesse sido sempre puro e livre absolutamente é um problema, por um lado, porque, na visão do Vigário, não haveria qualquer mérito no alcance das virtudes. Dar ao homem sua liberdade que o arruína, pode levá-lo também a ter a chance de ser bom por escolha, logo o bom uso de suas faculdades e de sua liberdade pode ser ao mesmo tempo mérito e recompensa. A condição humana, o que ele tem de fazer, que expressões²⁷⁹ de sua alma as quais utiliza para ganhar o prêmio de ser bondosamente livre são sumamente importantes para que ele tenha condições de superar os males que se impôs a si mesmo.

O papel da religião, a partir de então, pode ser apresentado porque aponta o caminho, a relação que pode ser estabelecida com Deus e seu ordenamento no sentido de contribuir para superar os males e as antinomias humanas. Mas essa função religiosa só pode ser determinada porque houve definição de fundamentos, a saber: i) os procedimentos investigativos de caráter racional apoiados por um *cogito* amparado por regras e critérios de definição; ii) o conteúdo da pesquisa revelado pelos procedimentos, a saber, as noções de vontade, Deus, matéria, alma, liberdade, sem as quais não poderíamos pensar conceitos de ordem, de lei, bem como o papel do homem e sua definição antropológica; iii) a distinção precisa das faculdades da alma a partir das quais a moralidade se viabiliza. Desse modo, o tema da religião, consagrado na *Profissão de Fé*, se sustenta porque se apoiou em pressupostos de natureza fundamental; iv) esse campo de investigação, ao nosso ver, contribuiu para consolidar e articular temas diversos dos quais o próprio autor se vale em sua obra de uma maneira ampla.

Dito isso, o exame crítico das religiões reveladas, decorrente dessa investigação de natureza propedêutica, será objeto de nossa preocupação, a seguir, porque enxergamos nele

²⁷⁹ "Que mudasse para mim o curso das coisas, que ele faça milagres em meu favor? Eu que devo amar acima de tudo a ordem estabelecida por sua sabedoria e mantida por sua providência, gostaria eu que fosse esta ordem perturbada por mim? Não, esse desejo temerário mereceria ser punido primeiramente do que satisfeito. Eu já não lhe peço mais o poder de agir bem; por que lhe pedir o que ele me deu? Não me deu a consciência para amar o bem, a razão para conhecê-la, a liberdade para escolhê-la? Se eu faço o mal não tenho desculpas, eu o faço porque quero; pedir-lhe que me mude a vontade é pedir a ele o que ele me pede, é querer que ele faça o meu trabalho e que eu receba o salário; não estar contente com o meu estado é não querer mais ser homem, é querer outra coisa do que existe, é querer a desordem e o mal". In. ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, IV, p. 605.

a aplicação de alguns procedimentos usados na primeira fase da *Profissão de Fé* dos quais são recorrentes, as referências às luzes da razão e à dúvida, em particular. Essas referências, que se utilizam ainda de apoio experimental, teriam valor porque seriam propostas para impugnar o discurso fantasioso dos religiosos oficiais, suas doutrinas, além de sugerir uma reformulação da atuação do homem agente da fé.

4.7: A crítica da religião revelada

No começo de ambas as partes da *Profissão de Fé* o texto tem por tema os problemas relativos ao conhecimento. A segunda parte, em especial, trata da relação entre a religião revelada e a religião natural. O jovem aprendiz pede ao Vigário que continue a instruí-lo, a continuar a exposição de seus pensamentos sobre a revelação das escrituras, sobre os dogmas obscuros que levam ao erro, os quais não são concebidos, e nem podemos admiti-los, nem rejeitá-los. Do exame levado a cabo, o Vigário não vê apenas confusão e mistério, mas a incerteza e desconfiança, do qual mais dúvidas do que opiniões podem ser proferidas. A partir de então, para sustentar sua tese, segundo a qual Rousseau se orienta por um determinado racionalismo, contrária às leituras românticas que o viam como devoto fervoroso das expressões do sentimento e do coração, Derathé resgata uma contraprova importante: a recepção dos teólogos católicos do século XVIII que viam no genebrino alguém que "não sentiu a insuficiência da razão humana e quis se fiar somente em suas luzes"²⁸⁰. Na intenção de promover a tolerância²⁸¹ e utilidade da religião como condição para a consolidação das relações sociais e a perenidade da sociedade política nos termos da tolerância civil, Rousseau para apaziguar o século do conflito advindo do fanatismo e do dogmatismo, teria se promovido como o maior adversário da fé cristã.

Segundo o intérprete, os teólogos teriam sido "unânicos em censurar Rousseau por ter caído em um pirronismo histórico ao negar o princípio dos testemunhos incontestáveis, suficientes para demonstrar a existência de um fato passado. Vemos, por aí, que os teólogos católicos assimilam o milagre aos fatos históricos. Ora, é precisamente esta assimilação que

²⁸⁰ DERATHÉ, Robert. *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, p. 139.

²⁸¹ Em trabalhos recentes, é sugerido que Rousseau é facilmente acusado e caçado porque seus acusadores, acima de tudo, gozavam de certa notoriedade, por meio do qual distorciam, segundo o entendimento de Rousseau, o que seriam os verdadeiros valores cristãos. Ou seja, o que Christophe de Beaumont faz, num certo sentido, é só confirmar, com o exercício do poder e da autoridade, aquilo que Rousseau denuncia ser um dos principais problemas nas religiões reveladas. Sobre a tema da religião em Rousseau ver: CASTRO, Luciana Xavier de. *Religião em Rousseau: a Profissão de Fé do Vigário Saboiano*. 2010. 148f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Uberlândia.

Rousseau rejeita²⁸². Isso acontece porque o genebrino pretenderia diferenciar fatos históricos, obtidos numa experiência ordinária, dos milagres como fatos sobrenaturais. Ora, se os receptores de seu pensamento trataram-no como aquele que promoveu um exame racional das posições religiosas assumidas em seu tempo, parece-nos importante aceitar a orientação sugerida por Derathé e trilhar esse caminho, no intuito de recuperar a argumentação do filósofo a verificar se, de fato, procedem as “acusações”: se teria realizado um exame racional, para, além disso, fornecer as informações necessárias, sobre o bem e o mal, para a atuação consciência moral com os sentimentos.

Por mais que o objetivo final desejado pelo filósofo fosse orientado por um caráter prático, pela necessidade de provar uma religião útil à sociedade, para a qual a fé deveria ser livre de constrangimentos, os meios que levam até à finalidade interessam-nos mais em nossas pretensões, por conter um exame crítico racional de acordo com o qual elementos epistemológicos aparecem para verificar a viabilidade de determinados saberes. A partir disso, a ideia de religião defendida pelo genebrino fica coerente com o projeto de meditação exposto na *Profissão de Fé*. O Vigário, nesse caso, em suas meditações, explicita, de forma evidente, sua preocupação e seu interesse com a verdade, ou seja com a retidão e honestidade sobre o conhecimento e sua ação no mundo, muito embora não soubesse encontrá-la facilmente. Disse assim:

Apesar de ter experimentado frequentemente os maiores males, jamais levei uma vida assim tão constantemente desagradável quanto nestes tempos de turbulência e ansiedade em que, sem cessar, errando de dúvida em dúvida, só retirei de minhas longas meditações a incerteza, obscuridade, contradições sobre a causa de meu ser e sobre a regra de meus deveres²⁸³.

Importava, a ele saber, a partir de então, duas coisas: quem ele é, e como ele deve ser, ou seja, quem é ele como ser criado por Deus e como ele deve agir como ser moral. Ao tentar solucionar a dúvida que o atormentava, a ignorância quanto ao *ser* e ao *dever-ser*, foi buscar nas fontes de informação disponível em seu tempo, as seitas religiosas e os partidos filosóficos, algo que lhe garantisse, a despeito da inequívoca limitação espiritual ao conhecimento, a explicação de suas questões primordiais. O resultado dessa busca, na tradição de pensamento e de fé foi: em primeiro lugar, nas seitas religiosas, a recusa da dúvida quanto a algumas crenças e a obrigatoriedade constrangedora às crenças da seita; em segundo lugar, no partido filosófico, percebeu-se que os sistemas de pensamento eram sustentados não por

²⁸² DERATHÉ, Robert. *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, p. 154.

²⁸³ ROUSSEAU, JJ. *Oeuvres Complètes*, v.4, IV, p. 567.

uma necessidade, por uma utilidade, mas por dogmatismo, vaidade e zombaria. Os filósofos, ao defenderem seus sistemas, estariam mais interessados na manutenção acrítica de seus princípios, por vaidade sobretudo, em detrimento da verdade admitida sob o selo da honestidade intelectual com a sinceridade do coração. Com isso, o saboiano entende que, na intenção de conhecer tudo, compreender tudo, “a única coisa que não sabemos é ignorar o que podemos saber”, a única atitude que não se tem é a moderação necessária e cautela quanto à precipitação, para alcançar os saberes dentro dos limites impostos pelas, ainda que precárias, luzes naturais. Tendo isso em vista, os resultados pessoais alcançados com essas reflexões foram: “aprender a limitar as pesquisas ao que me interessava imediatamente, a me colocar numa profunda ignorância sobre todo o resto e me inquietar só até a dúvida das coisas que me importava saber²⁸⁴”. Por sua vez, as meditações levadas adiante pelo Vigário, que vão culminar na proposição de um *cogito*, surgem a partir, então, de uma dupla necessidade: propor uma filosofia não dogmática e uma religião que garanta a liberdade da crença, o uso das luzes naturais, e uma moral adequada. A partir disso, o homem de fé e o filósofo, o saber prático e o saber teórico, ganharão outra significação.

Nesse sentido, o Vigário, diferentemente daqueles contra o qual dirige seu exame de consciência, quer se afirmar como servo de Deus, como religioso, mas valendo-se das luzes e dos recursos do sentimento com o coração. Quer uma moral pura, um dogma útil capaz de trazer conforto aos seus ouvintes e honra ao seu autor, desde que a excelência no uso das faculdades seja-lhes condição necessária para qualificação. As ideias de Deus e de suas obras podem ter para nós um acesso seguro se consultássemos exclusivamente "nossos olhos, nossa consciência e ao nosso juízo", ou seja, a experiência sensível, a razão e a consciência moral, em detrimento das revelações dos homens que mais estragam a imagem de Deus. Isso acontece porque a Deus são conferidas paixões, dogmatismos, mistérios os mais contraditórios, levando o homem mais ao ódio, orgulho, intolerância e crueldade. Disseram ao Vigário que

seria preciso uma revelação para ensinar aos homens a maneira como Deus queria ser servido; apontam como prova a diversidade dos cultos bizarros que instituíram e não veem que essa mesma diversidade vem das fantasias das revelações. Desde que os povos tiveram a ideia de fazer Deus falar, cada um fez a sua maneira, fê-lo dizer o que quis. Se só tivessem ouvido o que Deus diz ao coração do homem, nunca teria havido mais do que uma religião na terra²⁸⁵.

²⁸⁴ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, IV, p. 569.

²⁸⁵ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, IV, p. 608.

A denúncia feita acima chama atenção pelo fato de apontar a falha dos cultos humanos, quando se valem da imaginação e não da razão, por um lado. Por outro lado, a diversidade do culto e a necessidade de dar sobre Deus a versão mais "certa", a expressão mais adequada e a necessidade de cada uma das seitas de se afirmar como a guardiã dos ritos, das regras e das imagens divinas, levam ao "relativismo" religioso. Os diferentes fiéis existentes na terra acusam seus pares, mutuamente, de erro e mentira, quando, indiscriminadamente, uns e outros afrontam a "certeza" da posse da palavra de Deus. Contra isso, deseja-se o culto honesto e a consulta ao sentimento, meio a partir do qual Deus fala ao homem, que se coloca numa condição de maior proximidade e simplicidade em relação às suas mensagens. "Deus quer ser adorado em espírito e em verdade", pois esse dever é aquilo que todas as religiões tinham por obrigação cultivar e difundir. Quando os cultos mais colocam intérpretes e atravessadores no caminho que leva o coração humano à bondade divina, mais dificuldade os crentes têm para se fazerem entender e aceitar uns aos outros, porque o Deus de um diverge do Deus do outro. Em outros termos, a palavra de Deus que foi ouvida pelo ouvido de um e de outro sofre com a intervenção dos sacerdotes que empregam mais de si mesmo e do seu amor-próprio. Esqueceram os fiéis que sua condição humana é anterior ao culto que professam e que, por meio dela, afrontam uns aos outros por serem aqueles que mentem em nome de Deus, quando de fato mentem na "verdade" de si próprios. De Pierre Charron, Rousseau toma a tese segundo a qual as religiões "são sustentadas por mãos e meios humanos²⁸⁶", que eleva determinados indivíduos à condição de privilegiados em relação aos demais. As religiões fazem isso elevando-se ao plano do sobrenatural, para além da precariedade das luzes naturais, como maneira de sustentar as regalias da fé, bem como a exclusividade de compreensão e acesso de seus discursos e práticas .

Se a busca pela verdade antes de mais nada é o fator preponderante para a realização da religião, que se faça então a extinção dos privilégios e das autoridades dos sacerdotes, que seus ensinamentos sejam submetidos ao exame da consciência e da razão, que a teologia, quando for convidada a se pronunciar recorra à inspeção do universo e das obras divinas e ao uso excelente das faculdades humanas, a rejeitar os "meios extraordinários" fundados na autoridade dos homens. Os homens, mesmo os supostos representantes de Deus, nada mais são do que semelhantes, em potência, aos demais seres humanos, pois tudo o que um homem conhece ou ignora, naturalmente qualquer outro pode também desconhecer, assim como o próprio Vigário da Sabóia, que conhece e ignora tanto quanto os demais indivíduos.

²⁸⁶ Cf. Nota de Oeuvres Complètes, v.4, IV, p. 609.

Dito isso, o saboiano, ao recusar as fontes e testemunhos diversos, destituem-nos do estatuto da exclusividade e da grandiosidade das supostas informações vindas de Deus. Os meios naturais de consulta do mundo servem e são suficientes, portanto, para recusar o espetáculo e a fantasia de uma pregação como expressão de uma realidade das quais os homens comuns não podem pretender ter qualquer direito ou privilégio. O criador e ser de bondade infinita não pode querer que a razão, fruto de sua providência, não pudesse ser usada para chegar à verdade. Se a razão e a consciência são chamadas aqui para dar condições ao homem de pronunciar sua fé, Rousseau, ao refutar o discurso dos privilégios, quer evitar a casta dos privilegiados. Rejeitam-se, então, os testemunhos humanos, "os homens que nos relatam o que outros homens relataram²⁸⁷", que chegam a se organizarem em uma sociedade dentro da sociedade, aptos, portanto, a gerar mais desagregação e desunião do que a sociedade contratual pretenderá garantir. Do milagre como instrumento de prova da doutrina e a doutrina como instrumento de prova do milagre, desse círculo vicioso infrutífero associa-se a diversidade das revelações, a diversidade de opiniões que nunca se alinham umas as outras e geram mais intolerância e orgulho.

De outro modo, sugere o Vigário, no intuito de libertar-nos do conflito e irresolução entre as religiões reveladas, que se fechem os livros, muitos dos quais escritos em línguas às quais seus praticantes sequer têm acesso e compreensão satisfatória. Contrariamente,

só há um livro que está aberto a todos os olhos: é o da natureza. É nesse grande e sublime livro que aprendo a servir e adorar seu divino autor. Ninguém tem desculpas para não lê-lo, pois ele fala a todos os homens uma língua inteligível a todos os espíritos. Mesmo que eu, diz o vigário, tivesse nascido numa ilha deserta, que não tivesse visto outro homem além de mim mesmo e não tivesse aprendido o que aconteceu antigamente em certa parte do mundo, exercitando a 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 terra²⁸⁸.

A contemplação desse livro e os recursos epistemológicos requeridos para essa contemplação ficam compatíveis, portanto, com todo o esforço de Rousseau em justificar uma formação e uma educação pela sensibilidade e pela sensação como conteúdo desta sensibilidade. Para que a religião seja então praticada, e sua teologia de fundo consolidada, segundo entendemos, as faculdades devem ser capazes de contemplar a Deus por suas obras, ou seja, as faculdades devem contemplar sensivelmente a realidade objetiva sobre a qual, das

²⁸⁷ ROUSSEAU, Oeuvres Complètes, v.4, IV, p. 610.

²⁸⁸ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes. v.4, IV, p. 625.

mais diversas maneiras, Emílio ao longo do percurso educativo pelas coisas e pela natureza (força, movimento, trabalho, utilidade e a autonomia do julgamento), foi convidado a atuar. Faz sentido, ademais, a justificativa de uma religião natural como essa que professa o Vigário porque se valeu, anteriormente, dos passos da fundamentação sensivelmente orientada: do *cogito (eu sinto, eu existo)*, e dos três artigos de fé.

No entanto, o percurso de denúncia e crítica da dimensão conflituosa da religião revelada em suas expressões particulares não se esgota na afirmação exclusiva da religião natural. A exposição do Vigário leva-nos a duas situações: i) ao elogio ao evangelho, por sua simplicidade e sabedoria de discurso, pela "elevação das máximas" de ação, pela "pureza dos costumes", pelo "domínio sobre as paixões"²⁸⁹; ii) e à dúvida quanto à admissibilidade ou não das verdades da revelação, sugerindo uma irresolução quanto à possibilidade de assentimento seguro e uma não obrigatoriedade pela aceitação das supostas verdades possíveis.

Quanto à revelação, diz o Vigário, se eu tivesse melhor raciocínio ou melhor instrução, talvez percebesse a sua verdade, sua utilidade para quem tem a felicidade de reconhecê-la; mas, se vejo a seu favor provas que não posso combater, vejo também razões sólidas contra e a favor que, não sabendo o que decidir, não a admito, nem a rejeito; rejeito apenas a obrigação de reconhecê-la, porque essa pretensa obrigação é incompatível com a justiça de Deus (...). Afora isso, permaneço quanto a esse ponto numa dúvida respeitosa²⁹⁰.

Com relação à primeira das situações, pode-se perceber que as expressões usadas para elogiar o Evangelho remetem àquilo que o homem de fé, na ação, deve procurar cultivar para ser agente, também, de moralidade. Nesse sentido, a aceitação do texto bíblico não se dá por aquilo que ele pode fornecer como explicação doutrinária, mas por suas instruções práticas a reconciliar o homem de fé com o mundo no qual está inserido e sobre o qual ele deve atuar.

Por outro lado, embora a defesa do referido texto possa parecer um recuo face às críticas e dúvidas às revelações, o que Rousseau parece elaborar é um duplo sentido de abordagem do problema, um na perspectiva de crítico aos dogmas da religião que não se mostram evidentes e outro na perspectiva do homem de fé, do religioso a buscar atitudes que visem sentimentos morais e piedosos, e sobretudo a atitude de moderação no intuito de praticar a tolerância, cuja necessidade de cultivo consolida a relação da religião com a política. Além disso, diante da irresolução quanto à admissibilidade de uma prova ou de outra, o que pretende o Vigário, antes de mais nada, é ter a condição de não ser constrangido, nem

²⁸⁹ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes. V.4, IV, p. 625.

²⁹⁰ Id. Ibid. p. 625.

forçado, para não correr o risco de ser contrário à necessidade de poder crer livremente, em consonância com a, moderação, cautela e clareza no uso das luzes naturais.

Esse primeiro movimento de análise assemelha-se e relaciona-se com a primeira situação indicada inicialmente, mais acima, sobre a dificuldade de aceitação dos sistemas filosóficos, porque, por um lado, lança mão da chamada "dúvida respeitosa", em razão da dificuldade de assentimento seguro quanto a admissibilidade das diversas religiões existentes. O objetivo de "Rousseau consiste em mostrar, como sugere Kawauche, que não é possível assumir uma posição definitiva, contrária ou favorável, em relação às religiões instituídas com base na revelação, uma vez que o Vigário encontra razões sólidas de um lado quanto de outro (...) ²⁹¹". Com isso, então, "o Vigário pode propor suas objeções, suas dificuldades, suas dúvidas e propõe, também, suas grandes e poderosas razões para crer ²⁹²", sem as quais qualquer projeto de religião se tornaria infrutífero. Isso se diz porque se a impossibilidade de qualquer crença fosse admitida, todo o edifício argumentativo associado ao projeto do *cogito* e dos artigos de fé, que se utilizam das regras da sinceridade e do sentimento como condições para aceitação de qualquer um dos artigos de fé, cairia por terra. Para manter a coerência argumentativa com os procedimentos lá indicados, que admitem certas crenças e dogmas essenciais, fundamentais e úteis à prática religiosa e à moralidade, em detrimento de certos níveis doutrinários que fogem à estrita prova racional por evidência objetiva, a "dúvida respeitosa" nesse contexto é evocada.

Pode-se entender que Rousseau aqui não pode sugerir uma recusa completa das religiões em meio social, mas uma recusa delas diante de sua fraqueza probatória em termos racionais por um lado, pois se sabe que ele as defende por conta de sua utilidade para consolidação e coesão das relações sociais, a partir das quais a fé seria a condição para a verdade das virtudes humanas. Kawauche, ainda, sugere que a *Profissão de Fé* não visa a abolição de toda e qualquer religião revelada como se ela fosse um mal com o qual os homens não pudessem conviver e da qual os homens deveriam se livrar absolutamente. "O que se apresenta, na verdade, são 'dúvidas e dificuldades' quanto às revelações que nos fazem refletir acerca da necessidade de uma atitude de moderação ²⁹³", diferentemente do compromisso de mostrar a falsidade desses dogmas. De fato, admitir a falsidade absoluta dessas religiões, ou como queira, a falsidade absoluta dos sistemas filosóficos materialistas, pode-se configurar numa atitude de intolerância, ou dogmatismo, aspecto que foge a todo

²⁹¹ KAWAUCHE, Thomaz. *Religião e política em Rousseau: o conceito de religião civil*. p. 152.

²⁹² ROUSSEAU, JJ. *Carta a Christophe de Beaumont*, p. 107.

²⁹³ KAWAUCHE, Thomaz. *Religião e política em Rousseau: o conceito de religião civil*. p. 153.

objetivo da investigação inaugurada com o *cogito*, suas pretensões de fundamentação que admitem e asseguram o erro por liberdade e sinceridade, mas sobretudo por suas consequências prático-morais. A atitude do homem de razão e de fé não pode se valer das mesmas estratégias, nem os mesmos procedimentos investigativos da tradição, contra a qual a *Profissão de Fé*, como um todo, poderia ser entendida como expressão. Nesse aspecto não se combate o dogmatismo e a intolerância com mais dogmatismo e intolerância, mas com saídas moderadas, dúvidas, o reconhecimento das limitações intelectuais, os limites da ação. Ao fazer isso, tem-se mais, então, como efeito espiritual da atitude, a possibilidade do acolhimento dos outros indivíduos que também tem seus limites, mas que estão dispostos a, livremente, usar de sua razão e ter atitudes de cautela.

A partir de então, a partir da dupla frente de investigação, sobre as quais fizemos alusão mais acima, e sobre a qual a atitude de moderação e a tolerância são suas consequências objetivas, pode-se perceber na posição do Vigário a aceitação de certo tipo de ceticismo. Diferentemente da "incerteza quanto aos princípios do ser e do conhecer", poderíamos ter a expressão de um certo ceticismo a cultivar, em especial uma atitude não-filosófica e prática, por uma imersão no mundo comum, pelo respeito dos costumes, leis e impressões sensíveis involuntárias. O que se vê na fala do Vigário, então, desde a primeira parte da *Profissão de fé*, é explicitamente a compreensão dos limites do espírito humano. Por outro lado, verifica-se, em função dos limites espirituais, aceitação de outros critérios mais razoáveis, não para afirmar, absolutamente, uma verdade, mas para indicar uma estratégia de moderação, cuja consequência seria a prudência moral e política. O Vigário, então, pronuncia-se assim sobre o ceticismo involuntário que adotou:

esse ceticismo, diz o religioso, no entanto, não me é nem um pouco penoso, porque não se estende aos pontos essenciais da prática, e estou convencido sobre os princípios de todos os meus deveres. Sirvo a Deus na simplicidade de meu coração. Só procuro saber que é importante para a minha conduta; quanto aos dogmas que não tem influência nem sobre as ações, nem sobre a moral, e com que tanta gente se atormenta, não me preocupo com eles²⁹⁴.

Embora possa parecer, pela leitura do texto, que a atitude do Vigário o leve a se aproximar mais do pirronismo, por conta de uma possível suspensão do juízo diante do aspecto irresoluto das razões prós e contras a revelação, como se disso ocorresse a equipolência, conseqüentemente a *epoché* cética e a *ataraxia*. Parece-nos, no entanto, que sua intenção é usar as armas dos cétricos e o instrumental cético para permanecer no interior da

²⁹⁴ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, IV, p. 627.

filosofia, a admitir outras condições de crença que não aquelas tradicionalmente admitidas pela filosofia do período.

De outro modo, por mais que o cético pirrônico e o acadêmico deem as mãos quanto ao projeto de aceitação de uma orientação prática diante da vida, o Vigário parece, à primeira vista, mais próximo do acadêmico. Com a moderação e a rejeição da precipitação no horizonte, o fim visado com essa atitude seria mais a elaboração de uma filosofia não dogmática, consciente de suas debilidades e limitações. Pressupõe-se, com isso, os níveis de saber e a evidência sustentada pelo sentimento e a regra não teórica da sinceridade do coração, como ponto de partida para, além disso, a admissibilidade do *eu sinto*. A dimensão dubitativa, suspensiva e aporética do pirronismo, por um lado, poderiam soar incompatíveis com esse projeto de admitir o sentimento, lançado como uma prova superior àquelas tentadas pelos filósofos, por se tratar da própria expressão da natureza com o coração. Por outro lado, a constatação dos limites espirituais e dos níveis de conhecimento encerram o chamado ceticismo acadêmico praticado pelo Vigário, para servir como ponto de partida, para além das aporias da razão, da aceitação da voz da consciência com seus sentimentos, que funcionariam como critérios, não como juízos, de um pensamento não dogmático de acordo com o qual a voz da natureza seria o fundamento da moralidade. Tendo isso em mente, Olaso diz ser "esta opinião natural, que não é um juízo, que não é um dogma, mas é infalível, o ideal do ceticismo pirrônico"²⁹⁵. A voz da consciência e a aceitação do sentimento como prova infalível, acima de todo e qualquer recurso probatório, unificariam, talvez, tendo em vista as sugestões do intérprete, duas modalidades de ceticismo: uma que mantém as noções de moderação para as necessidades de sustentabilidade de algumas crenças, por mais limitadas que elas fossem, e outra porque lança mão de um recurso não dogmático, a própria voz da *physis*, que "possui uma vantagem essencial sobre as opiniões filosóficas"²⁹⁶, opiniões essas das quais quer o pirrônico se livrar para conciliar-se com a vida prática e agir no mundo da vida. Quer dizer, uma atitude cética pela moderação e pela necessidade de consolidar certas crenças estabelece a crítica, as regras, os critérios e as condições para determinados conhecimentos e determinadas crenças que se fazem necessárias para sustentar alguma fé, a partir do sentimento e da consciência. A outra recusa-se ao dogmatismo requerendo um pensamento não-dogmático, cuja formulação irá levar o homem a agir efetivamente. Esta última, inclusive, uma vez admitida, dá as condições para que o indivíduo se reconcilie com o mundo da práxis em que vigem as regras e costumes morais. Para Rousseau isso seria

²⁹⁵OLASO, Ezequiel de. *Os dois ceticismos do Vigário Saboiano*. in. Revista Sképsis, ano IV, nº 6, 2011, p. 22.

²⁹⁶ Id. Ibid, p. 22.

importantíssimo porque ele precisa dessa reconciliação para dar a coesão social de que precisa o contrato social para ser formulado, a garantir a perpetuação da existência do estado. Para isso, ambas as formas andam de mãos dadas para consolidar a crítica das religiões e dogmatismos como filósofo e assegurar o plano de ação e fé do homem religioso. Pronuncia-se, o vigário, assim:

com respeito às palavras sacramentais e dou a seu efeito toda a fé que depende de mim. (...) Honrado com o mistério do sagrado, embora no último lugar, jamais farei nada que me torne indigno de cumprir seus sublimes deveres. Sempre pregarei a virtude aos homens, sempre os exortarei a bem agir, e, enquanto puder dar-lhes-ei o exemplo. Não dependerá de mim tornar-lhes amável a religião; não dependerá de mim fortalecer sua fé nos dogmas realmente úteis e em que todo homem é obrigado a crer, mas Deus não permita que algum dia eu lhes pregue o dogma cruel da intolerância²⁹⁷ (...).

A sugestão de interpretação cética elaborada por Olaso ajuda-nos a compreender que uma possível rejeição da religião, por parte de Rousseau, nos moldes realizados pela "seita" dos filósofos, soaria tão dogmática quanto pode ser a filosofia defendida por eles. A partir de então, pela dúvida respeitosa, pelo ceticismo involuntário, pela moderação, pensa-se, adequadamente, aceitando-se os limites cognitivos que lhe são postos e, também, age-se adequadamente, dentro das regras que a moderação intelectual e a moralidade da fé lhe sugerem, para sustentar a utilidade da religião e combater, de modo tão honesto (sincero) quanto for possível, os fanatismos, a irreligião, o ateísmo e o materialismo que se mostrou, ao longo da *Profissão de Fé*, tão metafísico e tão dogmático, quanto o culto da mais radical religião revela-se intolerante. Posto que os dois partidos atacam-se mutuamente através de tantos sofismas, poderíamos encontrar abusos tanto entre aqueles que pensam a filosofia sem a religião, quanto entre aqueles que abusam da religião sem a filosofia. Quer dizer,

embora sanguinário e cruel, é uma paixão [o fanatismo] tão forte, que eleva o coração do homem, que o faz desprezar a morte, que lhe dá uma força prodigiosa e que só devemos orientar melhor para tirar dela as mais sublimes virtudes, ao passo que a irreligião, e em geral o espírito raciocinador do filósofo, prende à vida, efemina, avilta as almas, concentra todas as paixões na baixeza do interesse particular, na abjeção do eu humano, e assim sabota secretamente os verdadeiros fundamentos da sociedade²⁹⁸ (...).

Dada a dificuldade de aderir a qualquer um dos partidos, Rousseau no período em questão, debate ceticamente com os materialistas ao mesmo tempo que consolida seus artigos

²⁹⁷ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, IV, p. 628.

²⁹⁸ ROUSSEAU, JJ. Oeuvres Complètes, v.4, IV, p. 632.

de fé, talvez não para retirar-se da filosofia²⁹⁹, mas para contrariar seus adversários com uma saída para a atuação prática e com outras teses positivas que fogem do materialismo metafísico.

Por fim, no sentido de aconselhar o jovem aluno a procurar uma saída média entre a filosofia dogmática e a irreligião, ou o fanatismo religioso, recomendou o caminho da aceitação da religião dentro dos limites da crítica estabelecida para consolidar a tolerância como forma de se comprometer, sobretudo, com a tolerância civil. O ponto de chegada ao final da *Profissão de fé* é acenar para a necessidade dessa tolerância, tendo começado a investigação por um caminho de fundamentação: pelo papel do homem no mundo, estabelecendo as condições para ser pensada a antropologia; pela ordem da natureza como expressão de uma vontade divina, que movimenta o mundo dentro de determinadas regras e inteligência, como normatividade; pelas noções de alma e de liberdade, sem as quais o homem viveria sem sentido e sem determinações próprias; pela moral que requer o estabelecimento de níveis espirituais, (a razão, a consciência e o sentimento), superiores ao da sensação no plano físico; por uma crítica ao materialismo com a noção de movimento voluntário e de pensamento, porque a matéria não pensa e não se move por si mesma; além disso, por um *cogito* com o qual sustenta suas crenças superiores, pelo estabelecimento de suas regras e critérios de prova e de evidência; a superação, segundo seu ponto de vista, do sensualismo praticado no período, que operava um reducionismo e uma solidariedade entre conteúdo e forma do conhecimento, incapazes de sustentar as necessidades teóricas de Rousseau, que precisava assegurar a liberdade e o problema do erro humano, ao inocentar Deus e consolidar a virtude por escolha como "remissão dos pecados" socialmente aprendidos. Embora tenha superado esse sensualismo, não deixou de reconhecê-lo e de praticá-lo em larga medida, já que sua fundamentação filosófica, quando se vale das informações sensíveis, realiza a unificação das várias etapas do desenvolvimento educacional e humano (como uma antropologia) por que passa Emílio, por exemplo, e se vale de seus recursos para forjar o *eu sinto*. Feito isso, pretende propor uma filosofia não-dogmática que se prestará tanto a fundamentar a religião, o homem religioso, quanto o indivíduo piedoso e moral que habitará a sociedade contratual. Em suma, Rousseau em seu esforço de fundamentação e de abstração, unifica as diversas "disciplinas", a antropologia, a educação, a política e moral, por meios das quais seu pensamento pode ser identificado.

²⁹⁹ Cf. SOUZA, M.G. *O Cético e o ilustrado*, in. Cadernos de Ética e Filosofia Política, nº2, 2000.

Considerações finais:

No sentido de dar encerramento ao nosso estudo, que visou acompanhar as elaborações teóricas de Rousseau, de modo geral, os pressupostos epistemológicos em particular, bem como seu esforço para tratar de um sensualismo, como parte da estratégia de fundamentação e sustentar o problema da liberdade humana, sem a qual a moral e a política ficariam sem sentido, faz-se necessário, pois, fazer alusão às etapas de nossa pesquisa por meio das quais produzimos o presente trabalho.

A partir das considerações segundo as quais o século das luzes orientou-se muito mais por um programa de filosofia, do que necessariamente por uma simplicidade temática, vimos o período marcado por um racionalismo, mas ainda por concepções as mais diversas sobre homem, sociedade, de liberdade e de fonte de conhecimento. O século além de consultar a razão precisou considerar os dados empíricos para construir uma explicação do mundo e dar conta, ademais, da condição humana em sua determinação histórica. Com isso, mantivemos a ideia de que as filosofias, elaboradas nas luzes francesas, processavam-se no confronto, no debate amplo. Inicialmente, notamos, na forma de um problema, a existência de um longo debate presente em duas filosofias contemporâneas, a de Helvetius e a de Rousseau, que não fora precisamente esclarecida, fato este que pode ser comprovado pelos poucos trabalhos existentes, pelo menos em Língua Portuguesa, dedicados, especificamente, ao confronto em questão. Se Helvetius se pronunciou contra Rousseau, tendo como objetivo máximo travar uma batalha no campo da moral e da política, consequência das antropologias de cada um - e concordamos com Maruyama a esse respeito, pois os dois debatem sobre homem, sensibilidade, natureza, subjetividade, e, segundo ela principalmente, sobre política e sociedade - nem por isso os pensadores em questão teriam se furtado ao trabalho de fundamentação. Se Helvetius debruçou-se sobre a sensibilidade e a capacidade explicativa de toda a atividade espiritual humana, com consequências sociais e morais, faz por isso um tipo de elaboração teórica, que o colocou no *rol* de pensadores como Condillac e Locke, inspiradores da maioria das cabeças setecentistas. Muita embora a tese da intérprete defenda que as preocupações de parte a parte orientem-se, primordialmente, no campo da política e da moral, ela mesma reconhece (para nós implicitamente, contrariando sua afirmação mais forte), ao perguntar pelo homem, razão, sensibilidade, natureza, que o confronto entre os dois pensadores passou a exigir a procura por uma filosofia que se expresse por princípios e conceitos de base.

Diante disso, inicialmente, vimos, no genebrino, sinais da rejeição de um conjunto de teses filosóficas dispersas no período. Sua filosofia, portanto, poderia ser entendida como resultado, reação, ou ainda, afirmação de uma outra gama de pensamentos com as quais passou a dialogar. Víamos Rousseau a questionar um conjunto de concepções que reduzia as faculdades humanas à sensibilidade física, recusar um materialismo, ou melhor, a apresentar uma preocupação com o funcionamento das faculdades humanas subjetivas. Imaginando que não podíamos apenas simplificar a pesquisa intelectual de Rousseau como resultado de um confronto, passamos a perseguir, portanto, o estudo dessas faculdades, da sensibilidade, sem o qual sua obra poderia estar deslocada no período das luzes, no sentido de verificar a coerência de seus pressupostos epistemológicos em sua obra teórica, que desembocariam na elaboração de máxima abstração descrita na *Profissão de Fé do Vigário da Sabóia*, na qual ele concebe um estudo crítico do materialismo, contra a noção de matéria pensante, e um estudo crítico das religiões reveladas e do homem de fé.

Para sustentar nossa argumentação, Rousseau teria organizado seu pensamento na forma de uma unidade, por meio da qual os conceitos, os temas, estariam associados ao longo dos textos filosóficos. Partindo de duas intuições básicas, uma que via o homem por vezes mal ou infeliz, em decorrência da sociabilidade e das instituições com as quais convivia, e uma segunda que via a natureza essencialmente boa e livre, a despeito do quadro de decrepitude social contemporâneo. Para tanto, seu pensamento vai investigar o que vem a ser a liberdade e como ela seria possível ao homem. Indicando que o homem, para se diferenciar dos animais, teria uma característica exclusiva, concebida dentro de uma dimensão espiritualizada, para além das conquistas de ordem cognitiva - com o entendimento, a origem das ideias e dos juízos marcada por uma espontaneidade da alma - e para além das determinações físicas, de modo que aja diferenciadamente no mundo. Essa investigação desembocaria numa crítica ao materialismo do período, presente sobretudo na *Profissão de Fé*, na qual ele precisa melhor, pelos artigos de fé, o que ele entende ser essa liberdade. Por outro lado, para se livrar da tese de uma maldade natural ao homem, vai investigar os princípios que seriam inativos no estado de natureza hipotético, mas que seriam acionados quando fosse possível em meio social, que o levariam a querer e amar o bem. A esse princípio "inato" Rousseau teria dado o nome de consciência, que precisa funcionar com os dados obtidos da investigação racional, possibilitando o homem a agir por bem, espontaneamente, e quando há verdadeiro interesse moral. Da mesma forma como foi sugerido na doutrina da liberdade, a solução para esse dilema, se o homem é bom ou mau por natureza, será proposta

na Profissão de Fé, onde ele aponta para duas formas de determinação humana, ou duas "substâncias", uma de origem corpórea e sensível, outra de origem espiritual.

Com a propedêutica do primeiro capítulo, a partir desse quadro, tentamos mostrar a unidade conceitual da obra. Tivemos o trabalho de definir um ponto de partida interpretativo do pensamento de Rousseau, ao rejeitarmos leituras psicologizantes, que procuravam associar amplamente vida e obra. Víamo-nos diante do desafio de expor e explicar um tipo de subjetividade que não poderia se confundir com a subjetividade sugerida por tais leituras, que enxergavam, nas demandas pessoais do autor Jean-Jacques Rousseau, desdobramentos teóricos importantes que dariam sentido ao que foi vivido pela pessoa física do autor. Portanto, entendemos que o recorte dos textos realizado, *1º Discurso*, *2º Discurso*, *Ensaio sobre a Origem das Línguas*, *Emílio* e algumas cartas, foi sustentado para dar conta de uma subjetividade teoricamente concebida e porque nossa preocupação seria debater, exclusivamente, a filosofia de Rousseau, ainda que exista certa ambiguidade, provocada pelo próprio autor, quanto a não separação entre textos autobiográficos e textos filosóficos.

No segundo capítulo, por conseguinte, em termos gerais, procuramos analisar e explicar como Rousseau entende as origens e o desenvolvimento das faculdades da alma, associadas à capacidade do homem de conhecer, assim como, ao lado disso, a capacidade do homem de pensar em geral, cujos desdobramentos prestam serviço ao campo da moral. De outro modo, mostramos que o tema do conhecimento foi explorado, especificamente, onde ele é peça chave para a compreensão do ser humano, ou seja, na educação. Para isso, no *Emílio* e também no *2º Discurso*, o conhecimento de origem sensível, com o conteúdo e a forma específicos, foi investigado como parte de um processo de desenvolvimento humano que aponta para uma complexidade crescente. No entanto, esse processo de complexificação do conhecimento, sensações e ideias, bem como o da razão e demais faculdades, não podem ser limitados aos temas apenas epistemológicos, porque acham-se em composição com princípios trazidos pela antropologia, de acordo com os quais o homem moral, ao final do processo, esteja formado.

Nesse caminho educativo, num primeiro momento, ao lado das sensações e faculdades rudimentares regidas pelas modalidades educacionais da natureza e das coisas, estão sempre presentes, em consonância com uma ordem natural de desenvolvimento, as "categorias" de força, movimento e necessidade. Por meio delas, a criança deve cultivar o movimento como estratégia para desenvolvimento da força, sem a qual não vence a fraqueza típica da infância, com a qual ela não supera as necessidades que a tornam dependente. Dessa forma, os objetos do conhecimento devem ser "conhecidos" de modo a serem, suas

representações (as sensações prazerosas ou dolorosas num dado momento), a tradução mais imediata possível desses objetos que cercam o mundo infantil. A criança deve compreender esses objetos tais como eles são para ela mesma, espontaneamente, e evitar a interferência externa e artificiosa de um indivíduo estranho e constrangedor, que desequilibraria a frágil alma infantil que precisa cultivar, pelas lições, a independência.

No terceiro capítulo, continuamos com a análise do sensualismo assimilado por Rousseau, dos pressupostos epistemológicos presentes no *Emílio*, seguindo-os a partir da exposição feita no livro III, dedicado à complexificação das faculdades espirituais, no regime da modalidade educacional das coisas. Nesse contexto, o estudo e ensino das ciências é sugerido, não na forma como aparecem nos manuais ou nos livros tradicionais, mas a partir da experiência sensível como parte da atividade quotidiana, ordinária e vital do aluno, pela criação de seus objetos de estudo relativo. O desenvolvimento das faculdades será ainda apresentado à luz da noção de utilidade do trabalho, atividade prático-experimental que o homem, nesse estágio de desenvolvimento, deveria ser instado a realizar de forma a garantir a autossuficiência, outro nome dado à condição de liberdade diante das necessidades materiais das quais o homem padece. O aprendizado e cultivo dessa forma de liberdade, como autossuficiência, pode ser entendida como caminho, meio a partir do qual outras expressões da liberdade no plano moral-social podem ser compreendidas sem conflito. Isso é estimulado para que o indivíduo tenha, no contexto da moralidade, a noção real do que deve ser feito, porque existe o autorreconhecimento de si como ser ciente daquilo que pode ser feito praticamente, porque a independência e autossuficiência, por serem relativas às coisas, indicam a libertação dos indivíduos, uma vez que ficariam eles distantes da dependência das pessoas que as coisas poderiam mediar, o que tornaria a dependência material inalienável, verdadeiramente insuportável e escravizadora.

O conhecimento sensível, por sua vez, que se tem nesse contexto, de forte influência da razão prática, é fruto de uma compreensão de como a utilidade essencial ao trabalho pode lançar luz sobre as propriedades das coisas e dar ao conhecedor maior noção da realidade porque sobre ela atua de forma a superar as carências das quais o homem padece eternamente. Fizemos, por isso, um esforço para posicionar o sensualismo assimilado por Rousseau em relação aos seus contemporâneos, Helvetius e Condillac, e mostrar porque ele precisou se diferenciar deles para, especificamente, livrar-se desta solidariedade, amplamente difundida, entre "o material" do conhecimento e as formas anímicas que sobre um conteúdo atuam. A comunidade existente entre as faculdades que pensam e organizam um conteúdo e o próprio conteúdo não poderiam, ao genebrino, parecer confundidas, reduzidas, ou

simplificadas porque ele precisa da independência de certa atividade espiritual, de qualquer influência de origem externa e "corpórea", para que ele possa, depois, sugerir a tema da liberdade, do erro, e das características de distinção específica do ser humano. Nesse âmbito, fez-se necessário, ainda que em linhas muito gerais, esse percurso demonstrativo e comparativo dos filósofos contemporâneos entre si, para reforçar a tese de Rousseau sobre a espiritualidade da alma, a despeito de acolher a influência empirico-sensualista tradicional com sua tendência reducionista.

No capítulo quarto, especificamente, dedicamo-nos à análise da argumentação da *Profissão de Fé*, na qual são apresentados: a constituição do *cogito* (eu sinto), quando são apresentadas as regras da sinceridade como condição para tornar evidente aquilo que vai ser assumido nos diversos artigos de fé; o sensualismo como estratégia para a prova da existência do *eu sinto*; a partir da prova da existência do *eu sinto* dizer que decorrem dela três artigos de fé: i) que asseguram as noções de matéria inerte e não pensante e a de espírito e espontaneidade do movimento; ii) a noção de vontade, bondade e providência divinas que organizam o mundo por uma inteligência segundo leis; iii) e, em terceiro lugar, o lugar do homem no mundo quando evoca o problema do erro, inocentando Deus de todo o mal praticado pelo homem no mundo social e histórico que ele forjou segundo sua liberdade essencial.

Indicamos, ainda, como a partir de então foi justificada pelo Vigário a relação religiosa dos homens com Deus, ao ser resignificados os parâmetros fundamentais dessa relação, não mais de forma dogmática, mas segundo regras morais da sinceridade, que garantem as condições de crença para o homem de fé, que deve agir praticamente no mundo segundo a moralidade, da qual a religião pode ser uma fonte adequada. Quer dizer, o homem passa a consultar tanto as informações obtidas pela razão que mostra o bem ou mal de uma situação qualquer, quanto os indicativos da consciência que possibilitam o indivíduo ter uma intenção e qualificação da ação no plano espiritual, porque o bem é acolhido na forma do querer e do sentimento. Fizemos então, a exposição da fundamentação espiritual da moralidade de acordo com o detalhamento das funções da consciência e do sentimento moral, por meio dos quais a virtude por escolha e a bondade podem ser exercidas a despeito dos problemas por que passam os homens históricos.

Por fim, mostramos a crítica à religião revelada como estratégia para sustentar, de forma não dogmática, as duas perspectivas de análise encontradas na *Profissão de fé*: a do homem de fé, e a do homem de razão, a do filósofo e a do religioso. Essas perspectivas foram indicadas tendo em vista a necessidade de moderação encontrada na cartilha cética que serve

de impugnação da razão teórica e da razão prática, dispersa no período em questão, contra as quais volta-se o Vigário para postular a tolerância como forma a garantir a coesão social do contrato que há de se firmado, como forma legítima de associação humana.

Diante disso tudo, acreditamos ter considerado que Rousseau esforça-se para elaborar uma fundamentação de seu pensamento dentro do vocabulário e da terminologia do período, no sentido de constituir um plano de trabalho que supere as posições teóricas dispersas: rejeitando o reducionismo sentir/julgar para uma dimensão mais espiritualizada da alma humana, para dar conta do problema da liberdade, do problema do erro e, conseqüentemente, do problema do mal. Sem esse trabalho de teorização, a humanidade do homem fica sem sentido porque não foi elaborada a liberdade, sem a qual a religião não se afirma, sem a qual a moralidade não se funda, sem a qual a educação não se processa e sem a qual a política não se legitima.

Os pressupostos epistemológicos de Rousseau, por sua vez, são trazidos à baila não para consolidar uma teoria do conhecimento, preocupação que está longe de ser aquela à qual o genebrino parece mais atento, mas para serem auxiliares e darem as noções cognitivas necessárias e os conhecimentos e as informações mais adequadas do mundo, sobre o qual os homens têm de se posicionar para não serem constrangidos geralmente, em termos sociais, e, particularmente, em termos morais.

Para consolidar a justificativa da liberdade, a sensibilidade é sugerida para ajudar a forjar uma razão sensivelmente condicionada pelas informações de natureza empírica, sem a qual os homens não podem ser considerados seres de aperfeiçoamento, nem seres históricos, como seres de natureza singular em relação aos demais animais. Derathé sugere que "o problema com o qual a teoria do conhecimento deve carregar a solução reconduz para Rousseau à questão de saber como o homem pode velar pelo interesse de sua alma, mesmo na dependência de nosso bem-estar material³⁰⁰". Por isso, para elevar-se acima do plano no qual a sensibilidade física conecta os homens com a imposição da satisfação das necessidades físicas, das quais ganha a independência, e "como nossas faculdades intelectuais não têm nada de eficaz para opor às paixões que são a voz do corpo", é preciso que a alma seja acionada por um interesse, que guarda, com um "instinto natural" de bondade, sua dimensão espiritualizada. Essa libertação das influências corpóreas marca a expressão da liberdade como espontaneidade, agora espiritualmente elaborada, que asseguram o bem-estar espiritual com o qual o homem pode ser bom por querer, ao lado de sua autossuficiência material.

³⁰⁰ DERATHÉ, Robert. *Le rationalisme de JJ. Rousseau*, p. 105.

Ao nosso ver, Rousseau parece apontar mais para um "dualismo" quando sugere essa dimensão espiritualizada da alma, ainda que se valha de um sensualismo não reducionista, sem a solidariedade entre a forma de pensamento e matéria do pensamento, porque existem atividades anímicas cuja origem está alheia às influências corpóreas. Por outro lado, sem a razão o homem não se encontra plenamente livre, nem acha-se verdadeiramente humano. O julgamento, epistemicamente orientado, e a perfectibilidade, princípio fundamental de sua antropologia, caminham de mãos dadas para indicar a intencionalidade, presente também no âmbito do trabalho, para resolver os problemas das carências físicas, de que precisa o ser humano para ser livre e constituir o mundo do artifício desde que respeitados os preceitos morais garantidos pela consciência e sentimentos morais próprios da normatividade natural da qual o homem precisa ser ouvinte atento.

Há quem entenda, portanto, que esse esforço de fundamentação de Rousseau, por meio do qual a unidade de seu pensamento se encontra solidificada, configure-se numa metafísica. Se o mundo, a alma, Deus e a vontade, discutidos e admitidos nos artigos de fé, são exemplos dos temas clássicos dessa disciplina filosófica, o pensador de Genebra poderia se encontrar no rol dos pensadores que praticaram essa modalidade de fundamentação. Se praticou um sensualismo e realizou, em certa medida, a investigação pela origem do desenvolvimento do conhecimento humano e suas faculdades, pode-se dizer que Rousseau se associou ao grupo daqueles que retraduziram, a partir de Locke, a metafísica em teoria do conhecimento. Se a natureza, Deus e a ordem, pela dimensão prescritiva, têm "estatuto ontológico", o genebrino fundamentou seu pensamento, do início ao fim, segundo as exigências dessa disciplina teórica. No entanto, a julgar pela moderação e tolerância propostas como bandeira da consolidação da sociedade contratual, ao admitirmos como possível a interpretação da via cética da investigação levada à cabo na *Profissão de fé*, segundo a qual a voz da consciência e seus sentimentos servem de prova infalível com os quais a moralidade se solidifica, para além de toda razão dogmática, o genebrino distanciar-se-ia dessa disciplina filosófica. Se o Evangelho é reconhecido como texto, de acordo com o qual verificam-se modelos de condutas para ação moral, pela prática, o genebrino afugentaria um possível dogmatismo metafísico. Desse modo, se Rousseau fundamentou seu pensamento como um metafísico o faria, a dimensão polissêmica e controversa que cerca o termo obriga-nos a projetar, futuramente em outro contexto, novas vias de pesquisa para as quais o presente trabalho pode ser, apenas, um primeiro passo.

Referências

CONDILLAC, Etienne de. *Oeuvres philosophiques de Condillac/* text établi et présente par Georges les Roy Paris: Presses Universitaire de France, 1947-51.

HELVETIUS, Claude Adrien. *De L'Esprit*. Paris: Adamant Media Corporation, 2005.

_____. *De L'Homme, de ses Facultes Intellectuelles et de son Éducation*, Paris: INALF, 1961

_____. *De L'Homme, de ses Facultes Intellectuelles et de son Éducation*, Paris: Librairie Arthème-Fayard, 1989.

ROUSSEAU, Jean Jaques. *Émile ou De L'Éducation*. Paris: Éditions Garnier Frères, 1961.

_____. *Emílio ou da Educação*; trad. Roberto Leal Ferreira; 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Trad. Fulvia M. L. Moretto. Campinas: Editora Unicamp, 2008.

_____. *Lettres Philosophiques*. Apresentação Henri Gouhier. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1974.

_____. *Nova Heloísa*. Trad. Fulvia Moretto. Campinas: Editora Unicamp. 1994.

_____. *Confissões*. Trad. Raquel de Queiroz e José Benedicto Pinto. Bauru: EDIPRO, 2008.

_____. *Dialogues: Rousseau juge de Jean-Jacques*. Paris: GF Flammarion, 1999.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*; trad. Lourdes Santos Machado; 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Iracema Gomes Soares e Maria Cristina Roveri Nagle. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

_____. *Oeuvres complètes /* Ed. publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris : Gallimard, c1959-95. 5v.

ROUSSEAU, Jean Jaques. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. José Oscar de Almeida Marques (org.). São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. *Cartas escritas da Montanha*; trad. e notas Maria Constança Peres Pissarra; São Paulo: EDUC: UNESP, 2006.

Bibliografia crítica:

AUDI, Paul. *Rousseau: une philosophie de l'âme*. Paris: Éditions Verdier, 2008.

BACHOFEN, Blaise. *La condition de la liberté: Rousseau, critique des raisons politiques*. Paris: Editions Payot & Rivage, 2002.

BAPTISTA, Abel Barros. *A formação do nome: duas interrogações sobre Machado de Assis*. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2003.

BÉNICHOU, Paul. *Réflexions sur l'idée de nature chez Rousseau*. In. *Pensée de Rousseau*. Editions du Seuil, Paris, 1984.

BENSAUDE-VINCENT, Bernadette; BERNARDI, Bruno(orgs.). *Rousseau et les sciences*. Paris:L'Harmattan, 2003.

BERNARDI, Bruno. *La fabrique des concepts: Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*.Paris: Honoré Champion Éditeur, 2006.

BLOCH, Jean H. *Rousseau and Helvetius on innate and acquired traits : the final stages of the Rousseau-Helvetius controversy*.In. *Journal of the history of ideas*, v. 40, nº 10, p.21-41. University of Pensilvania Press, 1979.

BONHÔTE, Nicolas. *L'Avenir d'Émile: une vision de l'histoire et pedagogie*. p. 173-184. In. *Rousseau, L'Émile et la Revolution*. Actes du colloque international de Montmorency. Montmorency: Universitas Paris, 1992.

BURGELIN, Pierre. *La philosophie de l'existence de JJ. Rousseau*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2a ed. 1974.

CAMPOS, Henrique Segall Nascimento. *O desenvolvimento psico-genético do homem estátua e sua relação com a objetividade sensível em Étienne de Condillac : a confirmação da realidade objetiva ao sujeito*. 2005. 175f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Universidade Federal de Minas Gerais, Programa de Pós-graduação em Filosofia, Belo Horizonte.

CARRAUD, Vincent. *L'invention du moi*. Paris : PUF, 2010.

CASSIRER, Ernst. *L'unité chez Rousseau*. In.: GENETTE, Gerard; TODOROV, Tzvetan (orgs.). *Pensée de Rousseau*, Paris: Edition du Seuil, 1984. p.

_____. *A Filosofia do Iluminismo*; trad. Alvaro Cabral; 3^a ed. Campinas: Editora Unicamp, 1997.

_____. *A questão de Jean-Jacques Rousseau*. In. *O Pensamento Político Clássico* São Paulo: Martins Fontes, 2003.

CASTRO, Luciana Xavier de. *Religião em Rousseau: a Profissão de Fé do Vigário Saboiano*. 2010. 148f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Uberlândia.

CHARRAK, André. *Empirisme et Metaphysique*, Paris: Vrin, 2003.

_____. *Empirisme et théorie de la connaissance : Réflexion et fondement des sciences au XVIIIe siècle*, Paris : Vrin, 2009

_____. *Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIIIe siècle : La philosophie seconde des lumières*, Paris : Vrin, 2006.

CHAUSSINAND-NOGARET, Guy. *Les Lumières au péril du bûcher: Helvetius et d'Holbach*. Paris: Fayard, 2009.

COOK, Alexandra. *Les réseaux d'échange botanique*. In. *Rousseau et les sciences*. Paris:L'Harmattan, 2003.

DALBOSCO. Cláudio Almir. *Educação Natural em Rousseau: das necessidades da criança e dos cuidados do adulto*. São Paulo: Cortez Editora, 2011.

DENEYS-TUNNEY, Anne. *Un autre Jean-Jacques Rousseau: le paradoxe de la technique*. Paris: Presses Universitaire de France, 2010.

DENT, N.J.H. *Dicionário de Rousseau* ; Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro : ed. Jorge Zahar, 1996.

DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2^a ed. 1995.

_____. *L'Homme selon Rousseau*. In.: GENETTE, Gerard; TODOROV, Tzvetan (org.). *Pensée de Rousseau*, Paris: Edition du Seuil, 1984.

_____. *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. Genève: Slatkine Reprints, 2011.

DOMENECH, Jacques, *L'Éthique des Lumières : les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIIIe siècle*, Paris : Vrin, 2008.

DUCHET, Michèle. *Anthropologie et Histoire au siècle des lumières*; Paris: François Maspero, 1971.

DURKHEIM, Émile. “O contrato Social” e a teoria do corpo político. p. 411 – 442. In. O pensamento Político Clássico; São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Montesquieu e Rousseau: Pioneiros da Sociologia*; trad. Julia Vidili. São Paulo: Madras, 2008.

EHRARD, Jean. *L'Idée de Nature em France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Paris: Éditions Albin Michel, 1994.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Rousseau: da teoria a prática*. São Paulo: Ática, 1976.

_____. *O Iluminismo e os Reis Filósofos*. São Paulo: Brasiliense, 1981. (Coleção Tudo é História).

_____. *Paradoxo do Espetáculo: Política e Poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

GAUTHIER, David. *Rousseau, the sentiment of existence*. New York: Cambridge University Press, 2006.

GENETTE, Gerard; TODOROV, Tzvetan (org.). *Pensée de Rousseau*, Paris: Edition du Seuil, 1984,

GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique, les principes du système de Rousseau*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2^a ed. 1983.

GOUHIER, Henri, *Les meditations metaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris: Vrin, 1984.

GROSSMAN, Mordecai. *The Philosophy Of Helvetius: With Special Emphasis On The Educational Implications Of Sensationalism*. Kessinger Publishing, 2008.

HADOT, Pierre. *O véu de Isis: Ensaio sobre a história da ideia de natureza*. Trad. Mariana Sérvulo. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

HAZARD, Paul: *A crise da Consciência europeia*/ trad. e notas de Oscar de Freitas. Lisboa: Cosmos, 1948.

_____. *O Pensamento Europeu no século XVIII*. Lisboa: Editorial Presença, 1983

KAWAUCHE, Thomaz. *Religião e Política em Rousseau: o conceito de religião civil*. São Paulo: ed. Humanitas, 2013.

KUNTZ, Rolf. *Fundamentos da teoria política de Rousseau*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2012.

LEJEUNE, Philippe. *O Pacto autobiográfico: De Rousseau à internet*. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosacnaify, 2013.

MACDONALD, Christie;HOFFMANN, Stanley (ed.). *Rousseau and Freedom*. New York: Cambridge University Press, 2010.

MARUYAMA, Natalia. *A Moral e a filosofia política de Helvetius: uma discussão com J-J. Rousseau*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: FAPESP, 2005.

_____. *Helvétius et Rousseau: les lois de l'esprit et l'intérêt general*, In. *Matérialistes français du XVIIIeme siècle: La Mattrie, Helvétius, d'Holbach*. Paris: PUF, 2007.

MATOS, Franklin de. *O filósofo e o comediante: ensaios sobre literatura e filosofia na Ilustração*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

MELZER, Arthur M. *Rousseau: La Bonté naturelle de L'Homme*. Paris: Belin, 1998.

NEGRONI, Bárbara. *Éducation Privée et éducation Publique: la politique du precepteur et la pedagogie du législateur*. p. 119-134. In. *Rousseau, L'Émile et la Revolution*. Actes du colloque international de Montmorency. Montmorency: Universitas Paris, 1992.

NEUHOUSER, Frederick, *Rousseau's Theodicy of Self-love: Evil, Rationality and the drive for recognition*, New York: Oxford University Press, 2010.

NGUYEN, Vinh De. *Le problème de l'homme chez Jean-Jacques Rousseau*. Sainte-Foy: Presses de l'Université du Québec, 1991.

OLASO, Ezequiel de. *Os dois ceticismos do Vigário Saboiano*, in. *Sképsis*, ano IV, nº 6, p. 5-26, 2011.

PIVA, Paulo Jonas de Lima. *O Ateu virtuoso: Materialismo e Moral em Diderot*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

- POPKIN, Richard. *Novas considerações sobre o papel do ceticismo no Iluminismo*. In. Sképsis, ano iv, n^o 6, 2011, p.67-92.
- PRADO JUNIOR, Bento. *A Retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- RICOEUR, Paul. *A Memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alain François. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- ROSSI, Paolo. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Tradução de Antônio Angonese. Bauru, SP: EDUSC, 2001.
- _____. *A Ciência e Filosofia dos Modernos*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: Ed. Unesp, 1992.
- ROUSSEAU, Nicolas. *Connaissance et langage chez Condillac*, Droz, Genève: 1986.
- SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva. *Terias da lei natural: Pufendorf e Rousseau*. In. Trans/Form/Ação, São Paulo, 30(2): 219- 234, 2007.
- _____. *A noção de liberdade no Emílio de Rousseau*. In. Trans/Form/Ação, São Paulo, 28(1): 109- 118, 2005.
- SÊNECA, Lucio Aneu. *Cartas a Lucílio*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.
- SIERRA Y ARIZMENDIARRIETA, Beatriz. *Dos formas de libertad en Rousseau*. Pamplona: EUNSA, 1997.
- SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e História: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.
- _____. *Cartesianismo e Ilustração*. In. Analytica, v.3, n. 1, Rio de Janeiro: 1998; p.123-133.
- _____. *O Cético e o ilustrado*, in. Cadernos de Ética e Filosofia Política, n^o2, 2000.
- SPÍNDOLA, Arlei de. *Rousseau leitor de Sêneca: entre os pressupostos e a originalidade de sua filosofia moral*. 2005. 223f. Tese (Doutorado) Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas.
- SPITZ, Jean-Fabien. *Leçons sur l'oeuvre de JJ. Rousseau: les Fondements du Système*. Paris: Ellipses Marketing, 2015.
- STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau; A transparência e o obstáculo*. Trad. Maria Lúcia Machado; São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

STRAUSS, Leo. *Natural right and history*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

TODOROV, Istvan. *O espírito das luzes*, São Paulo: Editora Barcarolla, 2008.

WEIL, Eric. *Rousseau et sa politique*, In. GENETTE, Gerard; TODOROV, Tzvetan (org.). *Pensée de Rousseau*, Paris: Edition du Seuil, 1984, p.9-39.

VARGAS, Yves. *Introduction à L'Émile de Rousseau*. Paris: PUF, 1995.

ZARETSKY, Robert ; SCOTT, John T. *The philosophers' quarrel. Rousseau, Hume and the limits of human understanding*. New Haven : Yale University Press, 2009.