

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA- UNESP  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
CAMPUS DE MARÍLIA

**RÔMULO BARRETO FERNANDES**

**O conceito de virtude no *Emílio* de Rousseau**

Marília

2021

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA- UNESP  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
CAMPUS DE MARÍLIA

## **O conceito de virtude no *Emílio* de Rousseau**

Rômulo Barreto Fernandes

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista - UNESP - Campus de Marília, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia. Área de concentração em História da Filosofia, Ética e Filosofia Política.

Orientador: Dr. Ricardo Monteagudo

Marília

2021

F363c

Fernandes, Rômulo Barreto

O conceito de virtude no Emílio de Rousseau / Rômulo Barreto

Fernandes. -- Marília, 2021

140 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp),  
Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília

Orientador: Dr. Ricardo Monteagudo

1. Filosofia moderna Séc. XVIII. 2. Iluminismo. 3. Ética Moderna.  
4. Virtude. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de  
Filosofia e Ciências, Marília. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

**Rômulo Barreto Fernandes**

**O conceito de virtude no *Emílio* de Rousseau**

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP, Campus de Marília, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: História da Filosofia, Ética e Filosofia Política.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política

**BANCA EXAMINADORA:**

---

**Orientador:** Prof. Dr. Ricardo Monteagudo

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”

---

Profa. Dra. Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi

Universidade Federal do Paraná

---

Prof. Dr. Thomaz Kawauche

Universidade Federal de São Paulo

---

Suplente interno: Profa. Dra. Ana Maria Portich

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”

---

Suplente externo: Profa. Dra. Jacira de Freitas

Universidade Federal de São Paulo

**Marília – São Paulo, 18 de dezembro de 2020**

*Aos “Sebastiãos”.*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço imensamente aos meus pais, Maria Inês e Paulo, que são princípio e fim da minha existência;

Agradeço ao professor Ricardo Monteagudo, que confiou em mim, apesar de estrangeiro à filosofia, e com toda paciência e dedicação permitiu meu surgimento e crescimento em seu meio, de quem eu sempre serei devedor e profundo admirador;

Agradeço de forma especial ao professor Thomaz Kawauche, que com sua tranquilidade e paciência acompanhou o surgimento e desenvolvimento tortuoso de ideias e conclusões que compõem o presente trabalho, e cujo conhecimento me auxiliou a enxergar para além do meu limitado alcance intelectual;

Agradeço aos professores que dedicaram uma parte de seu tempo à minha formação e ao presente trabalho, e cujas contribuições me foram necessárias e significativas para sua conclusão, em especial às Professoras Ana Portich, Jacira de Freitas e Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi;

Agradeço aos colegas da faculdade e do grupo de estudo FIDEMO, Fábio, Felipe, Gabriel, Selmy, Valdirene, Bruna, Bárbaras, Renato, Flávio, William, entre outros tantos, que me aliviaram o fardo com a companhia e ideias;

Agradeço a Camila, minha companheira e confidente, cuja paciência para suportar meus rompantes verborrágicos não tem igual. Seu brilho é único;

Agradeço à Associação Brasileira de Estudos do Século XVIII – ABES18, na pessoa da Professora Maria das Graças de Souza, grupo que tenho muito orgulho de pertencer e pude representar no ISECS Internacional Congress on the Enlightenment de 2019, evento que me acresceu sobremaneira e cujos resultados estão incluídos neste trabalho;

Aos amigos Raphael, Conor e Rafael, que têm a coragem de o serem;

Agradeço aos funcionários do Departamento de Filosofia da Unesp de Marília, por seus préstimos indispensáveis;

Agradeço à CAPES, posto que o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

*Emancipate yourselves from mental slavery  
none but ourselves can free our mind*

Bob Marley (1980)



## RESUMO

O objetivo desta dissertação é analisar e discutir o conceito de Virtude como apresentado por Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), em especial segundo as formulações feitas em *Emílio ou Da educação* (1762), de acordo com o ambiente filosófico do período iluminista. Para tanto, valemo-nos de um breve estudo sobre o conceito em questão em uma visão geral, a partir dos estudos realizados por Newton Bignotto em seu livro *As aventuras da virtude: As ideias republicanas na França do século XVIII* (2010), no qual o comentador brasileiro expõe a relação do pensamento ético-político do filósofo de Genebra e as suas repercussões no movimento republicano que culminou na Revolução Francesa e consequente queda do *Ancient Régime*. A partir do panorama apresentado, tentaremos compreender as posições aparentemente conflitantes do pensamento de Rousseau acerca da virtude, especialmente no que concerne ao embate entre a virtude ética e a virtude cívica para, com suporte nas leituras do *Emílio*, observar como esta obra sustenta uma possível mediação entre as duas especificações do conceito. Fala-se em Rousseau da virtude pois, segundo o filósofo, a sociedade provocava um desvio, que de início surge com o estabelecimento de uma opinião divergente da ordem estabelecida pelas disposições naturais do homem para conhecer e formular uma ideia, se perpetua por meio do hábito social; dessa forma, as paixões humanas originárias, que visam a sua manutenção enquanto indivíduo e também como espécie, sofrem perversos acréscimos e apartam-se da organização natural, dando origem à gama de vícios que observa-se na ordem civil. Para o pensador, porém, é possível uma recuperação das condições naturais por meio de uma firme determinação da ação segundo os sentimentos originários, a despeito dos costumes desviados em que o homem civil vive; para tanto, não apenas se exige um conhecimento das disposições da natureza, que se apresentam como um *dictamen* da consciência, mas também a imposição de um esforço constante do ser humano para colocar-se conforme estas disposições e ordenar-se segundo estes preceitos naturais. Aquilo que ao ser humano em estado de natureza não exigia qualquer esforço, pois o equilíbrio entre o amor-de-si (*amour-de-soi*), instinto de auto conservação, e a piedade natural, virtude natural de preservação da espécie e do mundo como um todo, se da mecanicamente segundo a ordem natural, do homem civil exige não apenas conhecimento como um esforço; a força que permite ao homem romper os grilhões do hábito do mau costume e harmonizar-se com a ordem da natureza é, para Rousseau, a virtude, que serve, portanto, de força contrapontual ao impulso do egoísmo. Com este movimento em questão pretendemos compreender, primeiro, como ocorre a desnaturação do impulso de auto

conservação do indivíduo (amor-de-si), decorrente dos vis efeitos do mecanismo dual de hábito e opiniões, como, à seguir, buscamos no sentimento natural da piedade e na fonte de seu conhecimento em sociedade, que é a consciência, os elementos necessários para que o homem civil, mediante a força da virtude, possa rearmonizar-se com suas disposições naturais e fazer-se, por fim, uno em sua existência.

**Palavras-chave:** virtude, força, disposição, amor-de-si, razão, *dictamen*, consciência, hábitos, opiniões, piedade natural.

## ABSTRACT

The objective of this dissertation is to analyze and discuss the concept of Virtue as presented by Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), in particular following the formulations made in *Emile, or On Education* (1762), according to the philosophical environment of the Enlightenment period. To do so, we made use of a brief study on the concept in question in an overview, from the studies carried out by Newton Bignotto in his book *As aventuras da virtude: As ideias republicanas na França do século XVIII* (2010), in which the Brazilian commentator exposes the relation of the ethical-political thought of the Geneva philosopher and its repercussions on the republican movement that culminated in the French Revolution and the consequent fall of the *Ancient Régime*. From the presented panorama, we seek to understand the apparently conflicting positions of Rousseau's thought about virtue, especially with regard to the clash between ethical virtue and civic virtue, with the support of *Emile's* readings and the work of Pierre Burgelin *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau* (1973), to observe how this work sustains a possible mediation between the two specifications of the concept. Virtue is a concept in Rousseau's philosophy because, according to him, the emergency of society caused a deviation, which at first arises with the establishment of an opinion that differs from the order established by the natural dispositions of man to know and formulate an idea, it is perpetuated through of social habit; thus, the original human passions, which aim to maintain them as an individual and also as a species, suffer perverse additions and depart from the natural organization, giving rise to the range of vices that are observed in the civil order. For the mentioned thinker, however, a recovery of natural conditions is possible through a firm determination of the action according to the original passions, despite the deviated customs in which the civilian man lives; for that, it is not only required a knowledge of the dispositions of nature, which present themselves as a *dictamen* of conscience, but also the imposition of a constant effort of the human being to put himself in accordance with these dispositions and order himself according to these natural precepts. What the human being in a state of nature did not require any effort, because the balance between self love (*amour-de-soi*), self-preservation instinct, and compassion, a natural virtue for the preservation of the species and the world as a whole, if mechanically according to the natural order, civil man requires not only knowledge but an effort; the force that allows man to break the chains of the habit of bad custom and harmonize with the order of nature is, for Rousseau, virtue, which therefore serves as a counterpoint force to the impulse of egoism.

With this movement in question, we intend to understand, first, how the denaturation of the individual's self-preservation impulse (self love) occurs, due to the vile effects of the dual mechanism of habit and opinions, as, below, we seek from the concept of *dictamen* and its expression in conscience the necessary elements so that the civilian man, through the force of virtue, can rearmonize himself with his natural dispositions and become, finally, one in his existence.

**Keywords:** virtue, force, disposition, self love, reason, *dictamen*, conscience, habits, opinions, compassion.

## SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO .....	13
2 A PARALAXE DA VIRTUDE .....	18
2.1 Virtude e o clima Filosófico do Século XVII .....	18
2.2 Virtude política de Rousseau.....	21
3 A VIRTUDE CÍVICO-MORAL.....	33
4 AS PAIXÕES E O HOMEM CINDIDO .....	38
4.1. O problema dos costumes .....	38
4.2. O problema das paixões.....	48
4.3 A MIRAGEM SOCIAL .....	58
4.4 Imaginação .....	71
5 <i>DICTAMEN</i> E CONSCIÊNCIA .....	81
5.1 Filosofia e Natureza.....	81
5.2 Filosofia e Consciência.....	91
6 RAZÃO E VIRTUDE.....	107
7 CONCLUSÃO .....	137
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	140

## 1 INTRODUÇÃO

Que tipo de experiência pode levar uma pessoa a se desarranjar tão intensamente, assim como acontecera com Rousseau no momento da chamada Iluminação de Vincenne? Ele mesmo diz que “*Assim que fiz a leitura, divisei um outro universo e tornei-me outro homem*”, e a emoção do momento “*rajava o delírio*” (ROUSSEAU, 2018, p. 331-332). Ainda que Marmontel detalhe este momento de forma diferente (ROUSSEAU, 2018, p. 619-620), uma certeza subsiste desse momento: o mundo para Rousseau seria diferente daquele de seus 37 anos anteriores.

Aqui tomaremos a posição de Rousseau e sua descrição do que podemos chamar de uma epifania, que teve como ponto nevrálgico a compreensão de que a humanidade havia perdido algo de seu esplendor e se enfraquecido, a ponto de, se por um evento fantástico Fabrício voltasse ao mundo em pleno século XVIII, seria tomado por uma grande decepção ao ver a humanidade tão desprovida de moderação e virtude (ROUSSEAU, 1983, p. 341).

A partir de então Rousseau seria conhecido de diversas maneiras: fora um músico opositor das ciências e das artes, um crítico da sociedade e elogista da selvageria, um misantropo afeito a rompantes emocionais, educador de tal qualidade que preferiu entregar seus cinco filhos para adoção a ter que se dar o trabalho de criá-los. De todas as posições, talvez a que tenha de fato pautado seu empreendimento filosófico seja a que menos se destaque mas que mais permeia seu trabalho, pois desde o primeiro momento em que de seu *Discurso sobre as ciências e as artes* (1750), deixou bem clara sua posição: “*Não é em absoluto a ciência que maltrato, disse a mim mesmo, é a virtude que defendo perante homens virtuosos*” (ROUSSEAU, 1983, p. 333).

André Charrak, em introdução (Paris, 2009) que escreve ao *Emílio, ou Da educação*, afirma que esta obra *inteira será efetivamente escrita segundo a ordem de criação, que não alcança senão no final os princípios mais gerais. Emílio revelaria os princípios primeiros do sistema de Rousseau, em ocasião da questão sobre a educação* (2009, p. 12, tradução nossa)<sup>1</sup>. Esta posição se mostra harmônica com outros estudiosos da obra rousseauiana, como Eigeldinger, Trousson, Burgelin, etc. Assim, podemos tomar o *Emílio*

---

<sup>1</sup> tout entière serait-elle effectivement écrite selon l'ordre de l'invention, qui n'atteint qu'à la fin les principes les plus généraux. L'Émile révélerait les premier principe du système de Rousseau, à l'occasion de la question de l'éducation.

como um repositório dos princípios da filosofia de Rousseau e, portanto, sustentar que um estudo sobre os conceitos de sua filosofia podem, seguramente, serem tomados a partir desta obra.

O objetivo geral, assim, deste trabalho consiste em investigar o conceito de virtude na obra filosófica de Jean-Jacques Rousseau, em especial como ele formula em *Emílio ou Da educação* (1762), de acordo com o ambiente filosófico do período iluminista. Para tanto, valemo-nos de um breve estudo sobre o conceito em questão em uma visão geral, a partir dos estudos realizados por Newton Bignotto em seu livro *As aventuras da virtude: As ideias republicanas na França do século XVIII* (2010), no qual o comentador brasileiro expõe a relação do pensamento ético-político do filósofo de Genebra e as suas repercussões no movimento republicano que culminou na Revolução Francesa e consequente queda do *Ancient Régime*. A partir do panorama apresentado, tentaremos compreender as posições aparentemente conflitantes do pensamento de Rousseau acerca da virtude, especialmente no que concerne ao embate entre a virtude ética e a virtude cívica para, com suporte nas leituras do *Emílio*, observar como esta obra sustenta uma possível mediação entre as duas especificações do conceito como apresentado por Bignotto.

O estudo do conceito de virtude no *Emílio* exige que compreendamos, ainda que de passagem, o problema da origem do mal no mundo como observado por Rousseau. Em resumo, o filósofo observava uma discrepância entre a Natureza, ordeira, e a Sociedade, caótica e viciosa. Esta discrepância, que de início surgiria com o estabelecimento de uma opinião divergente da ordem estabelecida pelas disposições naturais do homem, se perpetua por meio do hábito social; dessa forma, as paixões humanas originárias, que visam a ordem e sua manutenção enquanto indivíduo e também como espécie, sofrem perversos acréscimos e apartam-se da organização natural, e dá origem à gama de vícios que se observa na sociedade civil.

Para o pensador, porém, é possível uma recuperação das condições naturais por meio de uma determinação da ação segundo um sentimento da ordem natural que se expressa no íntimo da consciência<sup>2</sup>, a despeito dos costumes desviados em que o homem civil vive; para tanto, não apenas se exige um conhecimento das disposições da natureza mas também a imposição de um esforço constante do ser humano para colocar-se conforme estas disposições e ordenar-se segundo esse ditame natural. Aquilo que ao ser humano em estado de natureza

---

<sup>2</sup> Sobre o tema da consciência em Rousseau, recomendamos os estudos realizados por Natalia Maruyama (2001) e Thomaz Kawauche (2019; 2020).

não exigia qualquer esforço, pois o equilíbrio entre o amor-de-si (*amour-de-soi*), instinto de auto conservação, e a piedade natural, virtude natural de preservação da espécie e do mundo como um todo, se dá mecanicamente segundo um instinto natural, exige do homem associado não apenas o conhecimento da ordem natural por meio da capacidade de formar juízos acerca de seus sentimentos, mas também um esforço para determinar sua ação no sentido desse *dictamen*; a força que permite ao homem romper os grilhões do hábito do mau costume e harmonizar-se com a ordem da natureza é, para Rousseau, a Virtude, que serve, portanto, de força contrapontual ao impulso do orgulho.

Para expor o que entendemos como o caminho percorrido por Rousseau no *Emílio* sobre este movimento de resgate de uma essência que dá o sentido da boa ação moral, no segundo capítulo expomos a desnaturação do homem ao partir da base do processo de diferenciação entre homem natural/homem social; apresentamos, em quatro movimentos, de que forma os costumes sociais modificam a essência humana ao provocar o surgimento de paixões artificiais em discordância com os preceitos naturais da existência, que levam os seres humanos em sociedade a viver segundo ilusões decorrentes de um equivocado processo de conhecimento do mundo a partir da extrapolação das capacidades humanas, o que leva o indivíduo a um desequilíbrio entre paixões e capacidade de atendê-las; este desequilíbrio resulta em sofrimento e infelicidade, resultado contrário do que se observa na ordem natural, que tende ao bem e à felicidade. Evidencia-se, assim, a existência de duas formas humanas ao apresentar-nos qual a condição do ser humano em um hipotético (como o mesmo ressalta) estado de natureza, segundo saído da mão do Criador, que tem suas disposições naturais harmônicas com a ordem natural, e aquele deturpado pela obra humana, o homem em estado social; apresentamos, como complemento, o plano de Rousseau de fazer do pupilo Emílio um homem natural social, um indivíduo membro da sociedade mas educado segundo os ditames da natureza, ou segundo as palavras do próprio pensador, um homem natural que vive em sociedade.

Exposto o problema da dicotomia entre paixões naturais e paixões artificiais, analisamos, no terceiro capítulo, a partir do que Pierre Burgelin chama, na obra de Rousseau, do conceito de *dictamen*, como a voz da consciência se apresenta em Rousseau como um princípio fundamental da existência humana, a partir do qual pode o indivíduo reorganizar a sua relação consigo, com o mundo e com os outros seres, segundo a ordem da natureza. Este sentimento oferece ao ser humano uma pedra angular a partir da qual pode reestabelecer os



juízos segundo sua essência, o que faz do conceito parte fundamental do sistema de formação do sujeito.

Apresentado, no segundo capítulo, o problema da deturpação do sujeito pelo soterramento dos princípios originais da existência e, no terceiro capítulo, exposto o conceito de *dictamen* que permite resgatar essa essência perdida pelo desvio do ser humano da ordem da natureza, no quarto capítulo tratamos sobre a relação entre a racionalidade e vontade do sujeito, princípio de ação segundo um juízo ativo realizado por este. A partir destas concepções, apresentamos como a formação de juízos passivos e ativos no indivíduo, observado o *dictamen* da consciência, permite a este realizar uma ação segundo a sua vontade, em adesão à sua essência humana como bem formada pela Natureza. A possibilidade de ação segundo uma vontade é a máxima expressão da liberdade, em contraposição à reação do sujeito aos desejos factícios decorrentes dos costumes vis.

A virtude, conceito central do presente trabalho, se imiscui em todos os momentos tratados. No primeiro capítulo, com o auxílio de Bignotto realizamos uma breve análise sobre a virtude em Rousseau em uma perspectiva histórica, apoiando-nos no estudo realizado pelo filósofo brasileiro para demonstrar a pertinência do tema na filosofia do Genebrino, bem como para nos permitir adentrar no problema da virtude como contido no Emílio. Concluímos, pela exposição da dicotomia entre virtude moral e virtude cívica, que o pupílo epônimo é preparado pelo Preceptor para aglutinar o duplo aspecto da virtude, a despeito da diferença entre os dois pontos de vista; observar-se enquanto indivíduo e enquanto cidadão da origem a uma paralaxe resultante desse deslocamento entre uma e outra posição, mas que, compreendemos, *Emílio* intenta se não eliminar, ao menos diminuir à menor diferença possível.

Enquanto no segundo capítulo tratamos da diferença entre o homem natural e o homem social, observamos como a virtude se faz presente no sujeito pela expressão que Rousseau faz do Emílio, o homem natural feito para viver em sociedade. A partir da ideia de virtude como transparência, vemos como esta se efetiva a partir de uma boa disposição do indivíduo em conformidade com sua essência. Transparência e disposição são condições da virtude do indivíduo bem formado, no qual a natureza se faz expressão da própria existência. Esta boa ordem do sujeito o torna forte, pois em si não há qualquer excesso ou falta, seja de paixões seja de faculdades. Dessa forma, a virtude de Emílio e aquela apresentada por Rousseau em *Julia ou A nova Heloísa* se coadunam.

O ditame da consciência, segundo apresentaremos no terceiro capítulo, é a fonte da virtude. Por meio desse *instinto divino* contido no interior da alma humana pode o sujeito apoiar suas ações em princípios certos e ordeiros. Diferente dos instintos naturais do estado de natureza, este sentimento permite ao ser humano se realizar de forma ordeira não mais por impulso, mas por vontade, a partir do reconhecimento racional dos princípios da moralidade, que encontram nas ideias justiça e na virtude sua expressão.

Por fim, no quarto e último capítulo tentaremos sustentar que, para além de uma organização natural, é permitido ao indivíduo uma reorganização segundo o *dictamen* da consciência, realizado como uma adesão do sujeito à sua essência, expressão da vontade decorrente da observação dos preceitos morais e apreensão de sua possibilidade de efetivação a partir da ação livre do indivíduo. Para tanto, a virtude enquanto força se mostra fundamental, tendo em vista que a expressão de uma ação livre depende, regularmente, de um conflito entre o sujeito e as suas paixões artificiais herdadas da sociedade. Do primeiro movimento de adesão do ser humano à sua natureza, da expressão da virtude enquanto disposição, transparência, decorre este segundo, no qual a virtude se mostra como a força de determinação da vontade segundo os preceitos do *instinto divino* da consciência.

## 2 A PARALAXE DA VIRTUDE

### 2.1 Virtude e o clima Filosófico do Século XVII

Por ser o presente trabalho uma pesquisa sobre o conceito de Virtude conforme expresso em *Emílio, ou Da educação*, de Jean-Jacques Rousseau, algumas considerações preliminares precisam ser abordadas. Para tanto, valemo-nos do trabalho de Newton Bignotto intitulado *As aventuras da virtude: As ideias republicanas na França do século XVIII* para apresentar um panorama geral de como se entendia o conceito central trabalhado na época de vida de Rousseau e algumas particularidades que nos ajudaram a encaminhar a leitura do conceito na obra base de nossa pesquisa.

Dentro do espectro de estudo da obra de Bignotto, este nos apresenta como o conceito tomou um papel fundamental na construção do pensamento político do período:

*No caminho das ideias republicanas do século XVIII, uma noção ocupou um lugar de destaque: a virtude. Desde Montesquieu, a questão da relação entre virtude e política galvanizou as atenções de um século que fez do elogio do comportamento dos heróis da Antiguidade uma de suas marcas, ao mesmo tempo que se interrogava sobre a possibilidade de ver repetidos seus feitos numa época em que os homens públicos haviam perdido os traços de desprendimento e devoção à causa pública que tanto caracterizavam os personagens de Plutarco. Seguir as aventuras e desventuras da virtude é não apenas uma maneira de acompanhar o processo de transformação da paisagem política intelectual da França, mas também uma forma de assistir ao encontro de concepções e ideias de um mundo que já desaparecera, e que ainda continuava a influenciar os comportamentos dos pensadores e dos homens de ação de uma época que fazia da razão o seu farol, o seu sinal de esperança. (BIGNOTTO, 2010, p. 22)*

A importância do conceito de virtude, em especial no âmbito político, no pensamento do século XVIII dependeu, para Bignotto, em grande parte ao trabalho realizado por Montesquieu, tendo em vista que, segundo o pensamento predominante de seu tempo, um período em que os relatos dos feitos dos Antigos, retirados das letras de Plutarco, Tito Lívio e Cícero, dentre outros, pareciam mais fábulas do que reais, e “o século das Luzes foi marcado pelo desejo de compreender como fora possível alcançar um tão alto grau de perfeição moral”. Para pensadores acostumados aos movimentos humanos dominados por um certo egoísmo e dissimulação, “a virtude cívica, (...) precisava ser investigada, mesmo se fosse apenas para declarar que ela fazia parte de uma época impossível de ser resgatada”

(BIGNOTTO, 2010, p. 34). A partir do ponto de vista da investigação política de Montesquieu, e da pertinência da virtude dentro daquela, é que *“ele [Montesquieu] deu as primeiras contribuições a uma linguagem que não deixou mais de frenquentar a paisagem intelectual do Ocidente”* (BIGNOTTO, 2010, p. 35).

Embora a obra de Bignotto trate da relação entre o conceito de virtude e o pensamento político oitocentista, este auxilia a presente pesquisa ao fazer um importante destaque preliminar que diz respeito a adjetivação que modifica o registro no qual se trabalha o conceito de virtude. Como bem expôs Bignotto, enquanto trata da questão da virtude em Montesquieu, o mesmo faz uma advertência sobre o conceito de virtude que trabalha em *O espírito das leis*; ao seu leitor, o filósofo francês afirma que seria impossível compreender sua obra caso se tomasse o seu conceito trabalhado de forma errônea, e por isso diferencia a virtude política da virtude moral ou da virtude cristã; para Bignotto, adjetivar o conceito de virtude não apenas reforça o aspecto político da obra do francês: *“Essa advertência pode nos parecer banal. Ela foi de tal maneira repetida como a definição de excelência de virtude que até nos esquecemos de que, no tempo de Montesquieu, havia grande dificuldade para se compreender o que se queria dizer com essa palavra”*. Tal a importância desta diferença que foi o filósofo *“forçado a delimitar campos diferentes para a virtude e a virtude política”*, de onde apreende-se que, segundo a compreensão que Bignotto faz do conceito, *“Esta [virtude política] (...) diz respeito a uma paixão pela igualdade e não pode ser confundida com um ato contínuo de heroísmo e tampouco com a obediência aos valores cristãos”* (BIGNOTTO, 2010, p. 35-6). Essa diferença feita por Montesquieu é de fundamental importância, como veremos para a obra de Rousseau, mas não recepcionada por alguns comentadores; Bignotto discorda, por exemplo, da leitura de Pierre Manent, para quem a virtude de inspiração antiga contida nas obras de Montesquieu e Rousseau provoca uma antinomia entre o projeto político republicano e a fundamentação deste na liberdade, pois *“Ao tentar transpor a virtude antiga para as condições modernas, nos damos conta de que ela é pura repressão”*, do qual decorre que, se o intuito do pensamento político moderno é a República, este, *“ao desejar a liberdade, deve dissociá-la da virtude, se quiser evitar os perigos de um amor ao passado, pois esse pode ser o caminho mais curto para a servidão”*; Bignotto destaca que o equívoco de Manent está em que

“seu amálgama entre virtude cívica e virtude cristã e a insistência no tema da oposição entre modernos levam-no à conclusão não apenas de que a virtude antiga era impossível nas condições do tempo de Montesquieu, mas de que toda virtude é impossível na modernidade, sob pena de degenerar em

violência e repressão, como teria ocorrido na França no período de Robespierre” (BIGNOTTO, 2010, p. 36-37).

Este possível equívoco na leitura feita por Manent, porém, talvez não seja completamente sem razão, se tomarmos alguns elementos constituintes do conhecimento do século XVIII. A *Enciclopédia*, em cujas páginas encontra-se “o clima da crença dos iluministas na razão, com toda sua dedicação em fazer expandir essa crença e sua fé inabalável na capacidade humana de se ultrapassar, a qual foi herdada dos humanistas do Renascimento” (BIGNOTTO, 2010, p. 56), embora tenha constituído o maior trabalho de coleção dos conhecimentos de seu tempo e seja “um material importante para compreendermos como o léxico do republicanismo foi se formando ao longo do século XVIII” (BIGNOTTO, 2010, p. 56), também apresenta certa instabilidade exatamente na apresentação do conceito de virtude, pela complexidade que envolve sua definição; quanto ao verbete *Democracia*, escrito por Jaucourt (que também redigiu o verbete República) Bignotto destaca como, para seu redator, “o regime republicano deve existir em harmonia com o princípio maior da democracia: a virtude” (BIGNOTTO, 2010, p. 63-4); a definição apresentada por ele se dá no diapasão do problema político, no qual acompanhou Montesquieu e definiu a virtude “como o amor pelas leis e pela pátria” e que, portanto, “é de se esperar que [em uma república democrática] os cidadãos sejam capazes de amar as leis, a pátria, a igualdade e a frugalidade” (BIGNOTTO, 2010, p. 64). Esta definição levou, como salienta Bignotto, à crítica de que “o cidadão de uma verdadeira república é uma total impossibilidade em uma sociedade regida por interesses particulares e constituída por indivíduos autônomos que disputam entre si a satisfação de seus próprios desejos” (BIGNOTTO, 2010, p. 64).

A dificuldade apresentada pela definição da virtude exposta por Jaucourt, trazida pela crítica subsequente, indica como “apontar simplesmente a virtude como princípio da democracia não anula a necessidade de se inquirir sobre a natureza do ato virtuoso” (BIGNOTTO, 2010, p. 64); nesse sentido, Bignotto recorre ao verbete Virtude para demonstrar como, para os próprios enciclopedistas, a questão da virtude e de suas múltiplas expressões se mostrava complexa e difícil de solucionar.

Se ao expor a completude do conceito de Virtude em seus três principais aspectos (moral, político e religioso), o autor do verbete, Jean-Edme Romilly, empenhou um trabalho que “compromete em parte o rigor das demonstrações”, a exibição adquire característica fundamental para compreender a gama diversa de aspectos considerados pelos pensadores da

época sobre o tema da virtude. Para o enciclopedista, virtude é um sentimento do qual deve estar imbuído todas as ações humanas e relacionado a todos seus deveres (BIGNOTTO, 2010, p. 64-5). Bignotto, diante da magnitude do tema, destaca a dificuldade em se estabelecer uma definição precisa que abarque seus diversos aspectos; o ponto assumido por Romilly, porém, é claro para o comentador brasileiro:

O verbete procura manter-se fiel à ideia original de que a virtude é um fato da consciência, que vai se tornando real quanto mais pura for a intenção de praticar um ato bom. Ao colocar um peso tão grande na consciência, o autor corre o risco de fazer da virtude um bem subjetivo, sem significado para a vida em comum. Num outro polo, os riscos vêm de uma concepção meramente objetiva, que faria da virtude o sinônimo da obediência às leis positivas, sem nenhum amparo na religião ou numa moral fora do tempo. Para apoiar sua tese original contra essas objeções gerais, Romilly afirma que ‘a virtude é imutável’, e não, como pretendiam alguns, uma mera expressão de costumes locais. Dessa maneira, ela pode ser procurada fora da história particular de cada povo, ainda que o recurso aos exemplos históricos seja uma ferramenta preciosa para o filósofo. Sem essa base imutável, a virtude não existe, nem para os indivíduos, nem para os Estados. Se assim for, as leis mesmas se tornam inúteis, e os homens, em vez de se juntarem em uma comunidade, fundem-se num agregado amorfo e sem sentido. Mas a partir dessa base imanente, ela deve constituir os parâmetros das instituições políticas, a fim de que estas possam de fato contribuir para o desenvolvimento das potencialidades humanas. Na ausência da virtude, o corpo político se transforma num campo de batalha na qual os indivíduos se digladiam por seus interesses e perdem qualquer referência ao bem comum. (BIGNOTTO, 2010, p. 65-6)

Para Bignotto, Romilly expressa na sua exposição sobre o conceito de virtude não apenas como nele está contido a diversidade de aspectos a se considerar que dizem respeito aos *“impasses de uma concepção cívica da virtude, normalmente associada à tradição republicana”*, como contém a diversidade de observações de inspiração nas obras dos pensadores de seu tempo, pois *“a insistência na relação entre virtude e sentimento, a crítica à filosofia de Hobbes e ao ceticismo de Bayle e, ainda o recurso aos exemplos do passado, são tópicos importantes da obra de pensadores que, como Rousseau, terão um papel decisivo na formação do republicanismo francês”* (BIGNOTTO, 2010, p. 66). Essa diversidade de formulações que compuseram o ambiente intelectual do século XVIII encaminha Bignotto para a investigação de suas fontes, das quais destacamos aquela sobre a contribuição de Rousseau para a formação do pensamento do período.

## **2.2 Virtude política de Rousseau.**

No momento em que o próprio Rousseau nos avisou que, quando se trata dos assuntos humanos, não se pode dissociar o individual e o coletivo para não incorrer em erro, não só podemos como precisamos, apesar de não ser no que focamos no presente trabalho, tratar do aspecto político da virtude. Continuamos a seguir os comentários de Newton Bignotto, que observa que “*Seu [de Rousseau] pensamento sobre a matéria [a relação de Rousseau com o republicanismo] é complexo e se desenvolveu em vários níveis*” (BIGNOTTO, 2010, p. 86). Partamos, assim, às observações de Bignotto sobre o tema, que nos ajudam a compreender algumas implicações do pensamento do Genebrino.

O primeiro destaque feito por Bignotto é a influência do pensamento italiano na obra de Rousseau, principalmente Maquiavel. Decorre dessa fonte “*a referência ao passado de Esparta, Roma e seus heróis*” (BIGNOTTO, 2010, p. 88) que deram o tom à visão política republicana que permeia a obra do genebrino e que é ponto básico da inovação promovida por este ao assunto:

“Seus elogios do passado, sua crítica da filosofia iluminista e seu desgosto com a corrupção das instituições e costumes das sociedades que observava levaram-no à elaboração de uma filosofia política que firmou as bases sobre as quais se ergueu o republicanismo francês. O *Contrato social* é a obra na qual essa aventura teórica encontra seu porto. Porém, lê-la sem considerar os longos desenvolvimentos de pensamento de Rousseau, suas tensões e seus paradoxos, pode dar margem a uma interpretação reducionista do percurso de um autor par ao qual o desejo de viver em uma república virtuosa e harmônica nunca escondeu suas dúvidas quanto à possibilidade de sua realização em sua época” (BIGNOTTO, 2010, p. 88)

Se a contribuição dos autores italianos do Renascimento é herdada por Rousseau, a fonte de seu pensamento é inegavelmente antiga. A lista de autores clássicos a quem ele se refere (Plutarco, Homero, Ovídio, Sêneca, Platão, Aristóteles e Lucrecio são os autores que Bignotto destaca) demonstra como a inspiração grega e romana se faz base de sua investigação. As leituras destes autores causaram no Cidadão de Genebra um interesse pela vida de figuras histórias excepcionais que lhe inspiravam a buscar uma expressão de um espírito humano livre e conforme com a ideia política republicana, bem como a organização política das sociedades antigas, das quais Esparta e a Roma seriam a melhor expressão.

Esparta porque “*encarna a realização do ideal de comunhão entre o cidadão e a cidade. Educado para servir, o cidadão da cidade antiga abdicava do luxo e fazia da simplicidade e da frugalidade os eixos de sua conduta moral*”; Roma, especificamente seu

período republicano conforme apresentado por Tito Lívio, pois dela decorre a compreensão da importância das *“virtude cívica e da liberdade como valor último da cidade”* (BIGNOTTO, 2010, p. 90).

Com relação à liberdade, sem pretender nos alongarmos em um conceito de tamanha importância mas com vista a não deixar passar algumas considerações sobre tal, destacamos que a principal crítica feita ao trabalho político de Rousseau decorre de um viés totalitário do seu pensamento, que derivaria de uma leitura na qual *“ele teria desejado substituir as instituições políticas de sua época por instituições copiadas do passado, orientadas por uma virtude impossível de ser alcançada”*; ainda, não ajudaria a imagem da obra política de Rousseau o fato de que Robespierre *“teria se servido das obras do pensador genebrino para levar a cabo sua política durante o Terror”* (BIGNOTTO, 2010, p. 91); por fim, o pensamento do genebrino estaria intimamente ligado a uma corrente histórica que teve como resultado os regimes totalitários do século XX.

Para Bignotto, essa conexão é frágil e incorreta. Primeiramente, há um certo anacronismo em se ver em Esparta um tipo político de vertente totalitária, pois seria colocar sob a mesma cobertura teórica *“indistintamente fenômenos como o nazismo, o comunismo e a organização das cidades gregas”*; isso exclui do cálculo o fato de que, apesar do que podemos compreender hoje, *“no curso da história, [Esparta] nunca foi considerada uma tirania”* (BIGNOTTO, 2010, p. 92).

O segundo ponto, e talvez mais importante, *“é o uso da imagem do ‘corpo uno’ como metáfora do corpo político”* tanto nos gregos como nos regimes totalitários e como os pesquisadores realizam esta observação. Bignotto se apoia no trabalho de Claude Lefort para sustentar que há diferenças significativas que devem ser respeitadas, principalmente no que se refere à diferença entre a percepção da unidade política e da unidade popular; podemos compreender a diferença ao lembrarmos-nos que Roma era politicamente unitária, apesar da diversidade étnica de seus cidadãos. Ainda, é menos a unidade político-populacional que expressa com precisão os elementos dos regimes totalitários, mas a *“extinção da experiência política, pela clausura do espaço público e pelo desaparecimento do cidadão”* (BIGNOTTO, 2010, p. 93), leitura de Bignotto das ideias de Hannah Arendt. É neste aspecto que expõe o comentador:

Arendt mostra que o perigo que ronda as sociedades democráticas contemporâneas é derivado do fato de que o espaço público foi sendo



progressivamente destruído em proveito dos espaços privados e que o corpo político perdeu as arenas nas quais a liberdade dos cidadãos se manifestava. Os regimes totalitários representam o estágio final da destruição do político e, rigorosamente, não podemos nem mesmo falar de cidadãos quando a liberdade associada à sua condição já não existe mais. (BIGNOTTO, 2010, p. 93)

A partir desses elementos é que conclui Bignotto que “*o recurso ao conceito de totalitarismo, para a compreensão do pensamento de Rousseau, mostra-se pouco proveitoso, mesmo quando se trata de uma metáfora*”, e sustenta, a partir de sua leitura de Baczkó, que é preciso observar na obra Rousseauista uma dinâmica entre elementos aparentemente opostos, “*conservadorismo e o caráter democrático radical*”, não em um movimento compassado, mas que elas se fazem “*duas vertentes constitutivas que coexistem o tempo todo em seu pensamento*” (BIGNOTTO, 2010, p. 94). O primeiro se apresentaria na relação que Rousseau faz entre a virtude e a antiguidade, enquanto o segundo teria na natureza o seu esteio. Veremos, de forma sucinta, como o comentador brasileiro faz essa leitura.

Mesmo que Rousseau, em idade mais madura, tenha em certo aspecto depreciado seu primeiro empreendimento propriamente filosófico, é no primeiro *Discurso* que se encontram os fundamentos para se trabalhar o conceito de virtude. Para Bignotto, nele se apresentam pontos do pensamento do genebrino que abrem-se para uma modificação da perspectiva política de seu tempo, pois “*Se Montesquieu havia introduzido na língua teórica o tema da virtude política, Rousseau tomaria um caminho totalmente distinto para fazer a crítica das sociedades políticas de seu tempo evocando uma virtude que nada tinha de política*” (BIGNOTTO, 2010, p. 95). Essa inovação de Rousseau, para Bignotto, se baseia na crítica de seu tempo consubstanciada no tema da sinceridade “*num século que se acostumara a fazer o elogio da dissimulação e das máscaras sociais*” (BIGNOTTO, 2010, p. 95). No primeiro *Discurso*, Rousseau rompe com a sociedade de seu tempo, mediante uma ode à Antiguidade e à Virtude, e em *A nova Heloísa* ele expõe mais detalhadamente como as máscaras e obstáculos prejudicam as relações entre os sujeitos; ao se aproveitar das dinâmicas interpessoais das personagens de seu romance, Rousseau se vale da “*oposição entre amizade verdadeira e relações mundanas como um indicativo do estado de corrupção das sociedades*” (BIGNOTTO, 2010, p. 96). Bignotto vê nessa dinâmica menos um esforço para se compreender a intimidade das proposições dos indivíduos mas uma busca por elucidar a possibilidade do tecido social permanecer unido sob a influência do ceticismo e da fraude.

Bignotto faz um movimento que nos leva da postura de Wolmar quanto à religião no romance epistolar para iluminar a crítica à sociedade de seu tempo, como exposto no

primeiro *Discurso*. À demonstração da prática religiosa cética de Wolmar, cuja justificativa “*revela o rosto de uma sociedade que se perdeu em filigranas argumentativas*” (BIGNOTTO, 2010, p. 97) e camufla um ateísmo e ceticismo pernicioso, coaduna-se o tema do prejuízo que as ciências e as artes causam. As práticas sociais, conforme observado por Rousseau, não passam de uma casca de falsidade sob a qual fermentam os verdadeiros interesses egoístas de cada pessoa, ou uma desconexão entre a realidade da existência e a encenação social, problema que para o genebrino era evidente em seu tempo.

Ao tratar da demonstração da corrupção dos costumes em seu tempo, Rousseau valeu-se da comparação com as civilizações antigas, de inspiração Renascentista e apoiada nos trabalhos dos historiadores clássicos. Esse recurso ao passado, porém, não era uma proposta utópica, pois nenhuma dessas civilizações saiu ileso de sofrer o mal da corrupção causada pelo luxo, os conhecimentos vãos e “*um amor desmesurado pelas artes, pelo ‘bom gosto’ e pela filosofia*” (BIGNOTTO, 2010, p. 98). Demonstrava-se que os prejuízos morais decorrentes da depravação dos costumes era tão inegável que nem mesmo as maiores civilizações antigas lhe escarpavam dos eventos (Rousseau tinha um enorme apreço pela história da Roma Republicana, mas até a Cidade Eterna se perdeu em corrupção no período imperial); dessas, duas mantinham-se, contudo, como baluartes da firmeza política e correção cultural e foi desses exemplos que Rousseau se valeu para fazer a oposição das condições da sociedade do *Ancient Regime*: Esparta e Atenas. Estes exemplos tinham sua razão: além de fazerem parte do “*imaginário de uma época repleta de referências ao passado*”, a proposta da Academia de Dijon incitava “*o confronto entre um passado glorioso e o presente, o qual se anunciava ainda mais glorioso*” (BIGNOTTO, 2010, p. 99). Bignotto destaca como, em sua resposta, Rousseau demonstra sua sagacidade: evita destratar o seu tempo e a sua sociedade diretamente, mas incita, por meio da referência à Antiguidade e à virtude, uma reavaliação moral de seus contemporâneos e das instituições do *Ancient Régime*. A Atenas de Sócrates, orgulhosa, luxuosa e culta, sucumbe perante a hígidez moral de Esparta.

Da exposição realizada por Rousseau em seu primeiro *Discurso*, seus fundamentos e comparações, o que importa atentarmo-nos, cujo destaque faz Bignotto, é que se faz necessário sempre ter em conta que “*o conceito central em sua démarche é a virtude*” (BIGNOTTO, 2010, p. 103). O recurso do Cidadão de Genebra não é viver como os Antigos, mas ser virtuoso como eles, virtude que se perde pela influência nociva da vilificação da cultura, pois “*quando é feita a comparação com os políticos que só pensam em dinheiro e comércio, o que se ressalta é a preocupação dos antigos com a virtude e com os costumes que*

*a sustentavam*” (BIGNOTTO, 2010, p. 103-4). Isso demonstra, para Bignotto, como a referência de Rousseau ressalta a importância da virtude cívica nessa obra. Sua preocupação se principia pelo problema político e é nesse, portanto, que trabalha: “*virtude seria virtude cívica, e a correta apreensão de seu sentido depende da compreensão das instituições políticas e da maneira como os cidadãos se relacionam com os problemas do Estado*” (BIGNOTTO, 2010, p. 104). Ao mesmo tempo, Rousseau não faz uma simples adesão ao pensamento de Montesquieu; a virtude em Rousseau “*não possui o mesmo significado estabelecido por seu predecessor*”. Nós veremos adiante como a grandeza da virtude em Rousseau se expressa para além do cívico.

Antes, porém, discorreremos sobre a virtude cívica e suas dificuldades, pois, “*não podemos deixar de lado os riscos de uma virtude que, para ser praticada, depende, em todas as circunstâncias, da submissão da vontade do indivíduo àquela da comunidade*” (BIGNOTTO, 2010, p. 104). A leitura simples dessa complicação implica, como vimos, no tipo de adesão desvairada cuja crítica aproxima dos regimes totalitários. Já vimos como não é esse o caso e, portanto, precisamos, com o suporte do estudo de Bignotto, elucidar o problema. Segundo o comentador, as referências de Rousseau a Plutarco indicam que aquele “*esteve ligado a uma tradição que fazia da vida virtuosa do cidadão o ideal a ser perseguido por todos*” e que esta adesão implicaria naquela crítica ao totalitarismo, mas esta visão, segundo Bignotto, é limitada e simplista, pois deixa de lado outras influências do pensamento rousseauista, como Tito Lívio e Cícero, recepcionado por Rousseau em consonância à tradição republicana italiana de pensadores como Petrarca e Salutati. Nesta esteira:

“O que devemos assimilar desse movimento em direção à cidade é que, assim como Rousseau, os humanistas descobriram que o espaço público é o lugar ideal para a prática das virtudes. Um escrito como o *Vita civile* [Vida civil], de Matteo Palmieri, representa uma guinada não apenas em relação à contemplação – tal como era entendida pelos medievais – , mas também uma recusa do estoicismo – ou do sábio estoico – como ideal de vida. Rousseau de alguma forma reproduz o movimento de retorno aos antigos num contexto diferente daquele dos renascentistas. À semelhança dos republicanos italianos, ele mostra na *Economia política* que a analogia entre a casa e a cidade é falsa, pois o fundamento das duas esferas não é o mesmo. A esfera política é muito complexa e difícil para ser estabelecida, uma vez que o princípio da autoridade, que deve regê-la, não nos é dado diretamente pela natureza nem comporta uma ordem natural que nos garanta que aqueles que comandam visam realmente ao bem comum em todas as ocasiões. Ao mesmo tempo, é só no interior da cidade que o homem encontra a possibilidade do exercício pleno de sua liberdade e o terreno para a expansão de qualidades que não se acomodam no mundo privado. Nesse sentido, parece-nos que reforçar o apelo à ação e recorrer aos modelos do mundo

antigo não é algo original nem implica a defesa de uma forma qualquer de autoritarismo. (BIGNOTTO, 2010, p. 106-7)

O projeto republicano rousseauista não implica em uma adesão desmedida ao corpo político, mas ao meio que nos permite exercer à potência máxima as características peculiares do ser humano, das quais a liberdade é, para Rousseau, aquela que de fato lhe é intrínseca e exclusiva. Este corpo político a que se adere não pode, portanto, ser qualquer um, expressão de qualquer tipo de vontade comunitária ou a transcrição societária de uma vontade individual, como no absolutismo monárquico do *Ancient Régime*. Exclui-se, dessa forma, o autoritarismo que muitos observam em suas obras, e abrem-se as portas de uma nova realização da política sob outras bases. Também se observa a função da virtude cívica em um contexto diferente daquele de Montesquieu, de Maquiavel e afins, pois decorre da percepção de que “o elogio da vida ativa não significa necessariamente um apelo à submissão total do indivíduo ao Estado” (BIGNOTTO, 2010, p. 107); ao contrário, ao estabelecer a liberdade como fundamento e fim da própria existência do corpo político, a submissão deve ser vista de outra forma.

A ode que Rousseau rende à virtude ao fim do primeiro *Discurso* oferece à Bignotto a base para compreender a relação do conceito com o fim político em que está inserido, pois “no lugar de se fechar em uma concepção passiva da virtude, ele chama a atenção do leitor para o vasto mundo da consciência individual, que se esconde por trás do elogio da vida ativa” (BIGNOTTO, 2010, p. 108). A adesão ao corpo político não pode omitir o mundo íntimo que exerce influência primordial na existência. Contra o imperativo mundano e falso da sociedade de corte, Rousseau apresenta a essência do mundo moral no íntimo do coração de cada um. É com este adendo que:

“o apelo ao mundo antigo combina-se com a demanda de uma compatibilidade entre a prática de ações no mundo público e os ditames da consciência. O cidadão ativo encontra na arena pública o terreno para exercer sua virtude, inclusive na forma radical da cidadania militar, mas mantém a consciência como o lugar no qual a conformidade de seu eu com suas ações e o sentido das virtudes podem ser descobertos” (BIGNOTTO, 2010, p. 108).

Apesar da expansão do mundo humano para o íntimo da consciência e a firmeza da posição de Rousseau quanto ao papel da virtude em todo o complexo moral, Bignotto demonstra como a filosofia do genebrino provoca uma complicação técnica, porque “nada nos autoriza a dar uma definição simples e única da virtude” (BIGNOTTO, 2010, p. 109). O

conceito aparece na filosofia de Rousseau como uma verdade evidente e irrefutável, mas de compreensão difícil e expressão difusa; “*De um lado, ela apela para a tradição republicana e suas muitas variações. (...) De outro lado, ele abriu para a modernidade o terreno de uma consciência que se explora e é capaz de encontrar seus pontos de referência nesse movimento*” (BIGNOTTO, 2010, p. 109). Resta ainda a “*dificuldade de encontrar um sentido único para a virtude no pensamento de Rousseau*” decorrente, segundo Bignotto, do conflito insolúvel entre o cidadão e o indivíduo, cujas expressões “*De um lado está a polis antiga com suas realizações; de outro, as pequenas comunidades familiares fechadas, que realizam o ideal da autarquia*” e que não parecem se incluir um no outro porque “*neles estão igualmente representados princípios essenciais da natureza humana*” (BIGNOTTO, 2010, p. 109); essa tensão que se sustenta na obra de Rousseau, essa paralaxe<sup>3</sup> decorrente do deslocamento do pensamento entre o indivíduo e o social, entre *polis* e pequenas comunidades, entre a consciência e o mundo externo, é, apesar de fazer com que seu sistema filosófico esteja exposto aos erros de interpretação, ao mesmo tempo, “*a riqueza do pensamento de nosso autor*” (BIGNOTTO, 2010, p. 110).

Bignotto parte do estudo das comunidades a que Rousseau faz referência em sua obra, do qual toma este especificamente os exemplos de Genebra e Clarens, para elucidar a relação entre política e virtude. Embora reconheçamos a profundidade desta relação para se estudar a filosofia rousseauista, para nosso intento imediato é mais importante o destaque que Bignotto faz e que guiou não só o trabalho do comentador como se mostra indispensável para qualquer estudioso de Rousseau:

“De início, um ponto a ser observado é que o estudo dos dois modelos parte da distinção entre virtude cívica e virtude moral. A primeira concerne à relação do homem com a cidade e tem na liberdade política a condição para sua efetivação. A segunda diz respeito à relação do homem consigo mesmo e depende da liberdade de consciência para se realizar. Rousseau nunca disse que as duas formas de virtude fossem incompatíveis ou excludentes, mas foi consciente de que não podiam ser fundidas uma à outra, sem, com isso, perder a complexidade do problema. O ideal de um Estado no qual o indivíduo perde sua identidade para se integrar inteiramente ao corpo do cidadão é irrealizável pelo simples fato de que a natureza humana constitui uma barreira ao abandono total tanto dos desejos quanto dos interesses de cada um. Como ele afirma no começo do *Contrato social*, o desafio é pensar

---

<sup>3</sup> Paralaxe é um conceito utilizado na física para tratar sobre a diferença na posição dos objetos conforme se modifica a posição do observador. No âmbito da filosofia, Kojin Karatani (2003) demonstra que a utilização do conceito remonta a Immanuel Kant (2005); Zizek toma a observação de Karatani como ponto basilar do estudo realizado no livro *The parallax view* (2008).

a política ‘tomando os homens tais como eles são e as leis tais como deveriam ser’. Isso não quer dizer que os indivíduos não possam conjugar o exercício dos dois tipos de virtude. Ao pensar política e moral juntas, Rousseau dá vazão a esse ideal sem anular a tensão entre as duas esferas. Para ele, um cidadão virtuoso e que seja capaz de agir corretamente na esfera da casa é o exemplo a ser perseguido. Mas a observação que o genebrino faz dos homens demonstra que muitas vezes o refúgio na esfera privada é menos o fruto da decisão do agente e mais o resultado das condições políticas reinantes. Em cidades corrompidas não há lugar para a liberdade política, mas a consciência permanece livre. Nesse caso, a fusão das duas formas de virtude é simplesmente uma impossibilidade (BIGNOTTO, 2010, p. 111-112)

A impossibilidade imediata de uma reforma da sociedade impulsiona Rousseau ao que Baczkó aproxima da utopia, posição que Bignotto recebe, mas de uma maneira diferente, pois estes modelos ideais *“inscrevem-se na idealização de sociedades que alcançaram uma perfeição que, aos homens de seu tempo, parecia possível apenas nas cidades antigas”* (BIGNOTTO, 2010, p. 112). Poderíamos dizer, talvez, que se trata de uma utopia histórica, em que o ideal contido não é atemporal, mas decorre de uma construção completa em torno do papel amplo que Rousseau observa para a virtude, ao ultrapassar o mero ordenamento político, mas que alcança todos os aspectos da existência, em que cada parte contribui para a construção desse ideal; a sociedade virtuosa é acompanhada pela formação do indivíduo virtuoso e em todos os detalhes das composições, individuais e coletivas, a virtude costura a unidade; ou seja, não basta uma comunidade ideal se não houver, para sua composição, o indivíduo ideal que a constitua, momento em que se compreende a relação, em Rousseau, entre virtude moral e virtude política. Por fim:

Em Rousseau, a natureza humana também é o fundo sobre o qual a política se desenrola, mas ela foi alterada pelo desenvolvimento da história. Não há razão para pensar um ideal republicano que não afete ao mesmo tempo a condição humana. Uma vez perdida a simplicidade inicial da vida isolada, o indivíduo tem de lutar para encontrar o espaço de realização de sua liberdade e tornar-se virtuoso. (BIGNOTTO, 2010, p. 113)

Este aspecto utópico do pensamento de Rousseau não pode, porém, ser tomado totalmente. A ele se acrescenta a constante percepção de Rousseau que, por mais que seja possível observar a capacidade humana em sua plenitude tanto pelo aspecto individual quanto coletivo, esta possibilidade *“acompanhada pela consciência da corrupção, que domina sua época, e pela certeza de que o processo histórico, uma vez iniciado, não pode ser detido”* (BIGNOTTO, 2010, p. 113). Esse “idealismo pessimista” de Rousseau ainda assim avança a

possibilidade de alguma modificação que pode ser observada em toda sua obra. A corrupção existe, mas ela não é definitiva.

A importância da boa composição política para que seja possível ao indivíduo expressar a virtude se mostra evidente em Rousseau, mesmo que ele seja reticente quanto à realização concreta deste ideal que ele observa e apresenta. Sua obra como que apresenta o caminho possível da boa organização pessoal e coletiva para realizar os desígnios da natureza, mas nos falta virtude para fazê-lo; por isso, a compreensão do conceito propriamente dito ainda precisa de maiores elucidações, e para isso é imprescindível o estudo da vida de Julie, já que “*O grande tema da Nova Heloísa é o da virtude e dos meios para alcançá-la*” (BIGNOTTO, 2010, p. 121), e para quem o caminho da virtude é seu objetivo de vida. Seu trabalho se resume de forma simples, pois trata “*das dificuldades para se seguir um caminho virtuoso e sobre as diversas configurações sociais que impedem o retorno dos homens à transparência da condição original*” (BIGNOTTO, 2010, p. 121), cujo fim é “*conduzir o homem a ele mesmo*” (BIGNOTTO, 2010, p. 122).

Julie não se pretende uma eremita, mas quer ser virtuosa a despeito das condições da sociedade e por isso deve “*esclarecer a natureza dos obstáculos que impedem a realização de um ideal que, à primeira vista, depende apenas de um movimento da vontade para se realizar*” (BIGNOTTO, 2010, p. 122). Adotar o caminho da virtude, segundo a proposta de Julie, exige um afastamento do modo costumeiro de ação e uma adoção de uma postura verdadeira para com a virtude, renegando-se os costumes sociais, já que o respeito à virtude depende “*do fórum interior no qual têm seu meio de existência*” (BIGNOTTO, 2010, p. 122), em evidente oposição à sociedade quimérica e empolada do século XVIII, em que “*Pouco importava o que os homens sentiam, desde que soubesse se comportar e divertir os outros*” (BIGNOTTO, 2010, p. 122); as peculiaridades íntimas não tinham lugar na sociedade do *Ancient Régime*.

A proposta de Julie ressoa a crítica de Rousseau ao seu tempo, em que “*o verdadeiro obstáculo que o homem encontra ao buscar a virtude é justamente a sociedade*” (BIGNOTTO, 2010, p. 122), que de tal forma se construiu que se afastou da natureza de maneira quase irremediável; leva consigo costumes tão perniciosos que cada indivíduo nela nascente é prontamente corrompido e adequado às ilusões das paixões, caminho que Julie anseia evitar. Para alcançar esse objetivo, cabe atentar-se, portanto, que “*a busca da virtude é tudo, menos o desejo de se conformar às regras do bom comportamento social*”

(BIGNOTTO, 2010, p. 123); quanto menos acréscimos quiméricos o indivíduo aceitar, mais próximo do objetivo de Rousseau de ver-se feito o sujeito virtuoso.

A transparência almejada por Julie “se exprime pelo constante apelo à sinceridade”, de onde decorre que, em todos os atos praticados não deve existir obstáculos entre o interesse de quem age e o outro; é “*a transparência dos atos e dos pensamentos*” (BIGNOTTO, 2010, p. 123), indicativo de que não se perpetua a mentira e o engano. Os interesses transparentes garantem a limpidez das relações e geram confiança, enquanto as ações acrescidas de artimanhas “*servem para alimentar vícios e distanciar ainda mais o homem de sua natureza primitiva*” (BIGNOTTO, 2010, p. 123). Quanto mais transparentes as motivações das ações, mais íntimas as ligações que unem os indivíduos, o que, para Bignotto, “*revela o caráter necessariamente intersubjetivo do ato moral*” (BIGNOTTO, 2010, p. 123).

Por um lado, a busca pela transparência se mostra um ideal factível por meio da constante observação dos interesses que levam a ação, e “*Os personagens da Nova Heloísa não se cansam de fazer uma verdadeira exploração de seus sentimentos e ações*”, o que, por outro demonstra o reconhecimento de Rousseau da necessidade de auto investigação regular para manter seu interesse conforme o imperativo da consciência, “*pois, perdida a transparência inicial, o homem não pode mais se reencontrar sem esbarrar na dúvida quanto à natureza do que sente e deseja fazer*” (BIGNOTTO, 2010, p. 124). Se os habitantes de Haut-Valais viviam em uma sociedade que apresenta “*o lugar de equilíbrio entre o ideal da casa e da república*”, onde a transparência reina entre os habitantes no que seria um local de “*coincidência da virtude moral com a virtude cívica*”, é porque as condições lhe foram favoráveis; para outros, porém, a modificação foi intensa e “*o homem não consegue escapar inteiramente de seu destino e de sua história e por isso, se quiser descobrir um caminho que pelo menos o afaste das mazelas da civilização, deve enfrentar obstáculos muito maiores que o da escolha de uma montanha*” (BIGNOTTO, 2010, p. 124-5). Veremos posteriormente como, no *Emílio*, a escolha diz respeito, de certa forma, ao mundo como um todo.

Em *A nova Heloísa*, a realização interna da virtude se apresenta nos seus efeitos externos, e “*Haut-Valais representa uma indicação preciosa do que pode ser a vida dos homens*” (BIGNOTTO, 2010, p. 125). Porém, o exemplo da vila elucida apenas o que se pode depreender sobre a vida humana quando as condições permitem; cidadãos e corpo político são virtuosos, mas mais por disposição decorrente de seu isolamento. Ao mesmo tempo, “*Rousseau sabe que não se pode exigir demais dos homens quando eles estão submetidos às condições históricas de sua época. Por isso, o ideal da vida doméstica deve ser construído*



*por meio de um trabalho contínuo tanto interior quanto materializado em ações virtuosas”* (BIGNOTTO, 2010, p. 125). Ao contrário dos cidadãos de Haut-Valais, o indivíduo submetido à pressão corruptora da sociedade não pode ser virtuoso sem construir as condições internas para tal, cujo fim é efetivar esta determinação em suas ações. É uma tarefa que Rousseau sabia da dificuldade, seu projeto autobiográfico nos expõe essa percepção. Mas é, em certa medida, realizável, conforme a força desenvolvida por cada um para fazê-lo. Para Bignotto, a realização da virtude se dá no Eliseu construído por Julie, onde *“a mão do homem contribui para manter a natureza em seu estado primeiro”* (BIGNOTTO, 2010, p. 126), jardim em que *“a aparência de equilíbrio e perfeição é conseguida pela intervenção astuciosa de um jardineiro, que sabe que o acesso à ordem primitiva pelo homem é fruto do artifício e não do puro abandono às sensações e aos desenvolvimentos espontâneos do mundo exterior”* (BIGNOTTO, 2010, p. 126) e que serve de refúgio onde se pode escapar das angústias da vida numa sociedade corrompida, o “Haut-Valais” consonante com a sua condição.

### 3 A VIRTUDE CÍVICO-MORAL

Por fim, aborda-se a análise feita por Bignotto e o ambiente político do conceito de virtude, porque ponderamos, a partir da resolução política do exercício da existência, um movimento fundamental cujo pensamento expresso em *Emílio* se faz parte integrante de um complexo processo. Bignotto destaca como o objetivo de Rousseau divergia de outros pensadores políticos republicanos, pois para estes “*a questão da condição política do homem não se colocava. O homem, animal político, deveria buscar a melhor maneira de viver com seus semelhantes, mas não precisaria se preocupar com a fonte desse impulso, que lhe é inato*” (BIGNOTTO, 2010, p. 129). Rousseau não compartilhava dessa ideia, e seu homem em estado de natureza é um sujeito independente, com paixões e faculdades bastantes para sua vida, inclinado ao distanciamento do que à aproximação e relação comum com outros. Quando, no *Contrato social*, Rousseau indica a necessidade de associação (ROUSSEAU, 1991, p. 31), sabe que essa relação dependerá mais de um processo de reorganizar seus impulsos à nova situação, e “*pretende indicar como uma natureza solitária e autônoma transforma-se em política sem que isso cause uma catástrofe*” (BIGNOTTO, 2010, p. 129). Essa “virada de chave” entre a condição natural e a condição social do homem traz um grave problema, reconhecido por Rousseau e destacado por Bignotto:

“o desastre abate-se sobre os homens quando estes começam a viver juntos, submetidos apenas a regras ocasionais que mais se parecem com o caos do que com uma ordem qualquer. A passagem da natureza à política não traz consigo sentido nenhum de preservação ou de ordenação. Algumas características que, na natureza, são estéreis, mas não necessariamente nocivas à preservação da espécie – como o egoísmo - , mostram-se danosas para a sobrevivência dos homens unidos por algum tipo de vínculo político” (BIGNOTTO, 2010, p. 129)

Esse quadro destacado por Bignotto pode ser observado em Rousseau em ambos seus *Discursos*, em uma anamnese da sociedade, e no *Emílio*, como pano de fundo do qual se vale o autor para destacar a educação do pupilo título do livro. Esta dificuldade também está no cerne da questão do conflito entre o indivíduo e o cidadão, como Bignotto articula e que antes tratamos. Destas condições, conclui este que:

“O objetivo do pensador genebrino parece ser o de mostrar que a passagem da natureza à política não oferece aos homens um terreno sólido para evoluir e que quase nada do que eles trazem de seu estado original pode ajudá-los em sua nova condição. Essa percepção é importante porque, com isso, ele deixa de lado tanto uma visão idealizada da natureza, como depositária de qualidades que podem servir de guia na história, quanto a ideia de que o convívio com os outros nos leva a buscar imediatamente as melhores formas de vida em comum. Ao contrário, o instinto de sobrevivência se traduz na história por uma forma de egoísmo e por um estado no qual ‘cada um permaneceria isolado no meio dos outros; cada um pensaria apenas em si mesmo; nosso entendimento não se desenvolveria; viveríamos sem nada sentir; morreríamos sem termos vivido’. A passagem pura e simples da natureza para a história não nos conduz ao bem supremo. Este, se podemos almejar, é uma vida conduzida por regras morais e pelo sentimento mais agradável: “o amor à virtude”. O resultado da perda de nossa condição original não é um contrato baseado na Lei natural, mas o caos e a confusão. Para Rousseau não há uma passagem automática e necessária de um estado de equilíbrio para outro. Perdida a inocência natural, a bondade original, o homem tem de criar seus meios para desejar algo melhor do que um estado de conflito permanente, tal como descrito por Hobbes. Como resume Rousseau: ‘De onde se vê que um pretense tratado social ditado pela natureza é uma verdadeira quimera’”. (BIGNOTTO, 2010, p. 131-132)

Compreendemos, dessa forma, o objetivo de Rousseau em criar um corpo político que respeite as condições naturais mas não seja uma mera realização dessas, bem como está nessa confusão entre as condições naturais e a sociedade o equívoco de Hobbes, que tomou os efeitos como causas e construiu sobre os acréscimos decorrentes da sociedade um estado de natureza confuso e conflitante. Sua única concordância com este é que “*ao deixar o estado de natureza, o homem depende do artifício para sobreviver à história e a seus efeitos devastadores para os indivíduos*” (BIGNOTTO, 2010, p. 133). Mas o artifício de Hobbes é fundado já em uma quimera, pois seu estado de natureza era mais outro estado artificial do que o natural, na visão de Rousseau. Por fim, se a vida política deve ser criada pelos seres humanos, “*terá ela de ser criada e pensada segundo critérios morais, os quais não são dados aos homens quando ainda vivem isolados e independentes*” (BIGNOTTO, 2010, p. 133).

Encontramos ainda em Bignotto um ponto que pode direcionar as nossas pesquisas para demonstrar a função do projeto do *Emílio* e como o conceito de virtude presente nele não somente se coaduna com os significados expostos por Bignotto, como acrescenta uma característica de suma importância para compreensão da filosofia rousseauista. O comentador refuta as leituras da filosofia política do genebrino que tendem a demonstrá-lo como um teórico da supressão do indivíduo em prol do coletivo, ou de

“suprimir o indivíduo em nome da construção de um corpo político uniforme povoado por cidadãos virtuosos” (BIGNOTTO, 2010, p. 133).

Para Bignotto, a filosofia de Rousseau diverge desse entendimento, e que “em momento nenhum ele afirma que os desejos individuais podem ser subsumidos pelo interesse público”; na verdade, é exatamente o “fato de que o indivíduo não pode ser fundido no cidadão” (BIGNOTTO, 2010, p. 133-134) que torna o empreendimento rousseauista tão complicado, pelo que anteriormente foi destacado e ora retomado de que “No pensamento do genebrino convivem, portanto, um individualismo extremo e uma vontade de fundar um corpo político uniforme” (BIGNOTTO, 2010, p. 134).

Compreende-se, portanto, que, se os sujeitos quiserem desenvolver um corpo político, precisam também aprender a agirem de acordo com regras que prestigiem o coletivo em detrimento do individual. Ou melhor, se o objetivo do *Contrato social* é ver como desenvolver um corpo político tendo como princípio “os homens como são e as leis como devem ser”; como a passagem entre estado de natureza para o estado social não vem acompanhada pelas Leis Naturais regulamentadoras da nova condição humana; se, por fim, é preciso fazer o homem para que ele faça a sociedade, entendemos que o trabalho realizado por Rousseau no *Emílio* cumpre este papel. Veremos como Rousseau nos apresenta as condições necessárias para que, a partir do desenvolvimento do indivíduo, torná-lo-a apto para, assim, anuir com a sociedade, e o papel da virtude nesse processo.

Para compreender melhor a proposta apresentada neste capítulo, valemo-nos do destaque feito por Bignotto do papel da virtude cívica para a composição do corpo social para entender nossa visão sobre a virtude moral como entendemos apresentadas no *Emílio*. A grosso modo, pudemos extrair da exposição do comentador em pauta que a virtude cívica tem como objetivo, pelo ponto do indivíduo, fazer com que este recorrentemente adira ao corpo político, não por meio da abdicação de sua vontade individual para uma vontade comum; vemos, na verdade, que o indivíduo exerce a sua vontade individual de constituir um corpo político no qual a sua comporá a deste. Existe uma congruência entre a sua vontade enquanto indivíduo com a do corpo político, a “vontade geral” de compor este corpo.

A partir dessa exposição, aproximamos essa expressão para o âmbito moral. A referência à natureza, e a busca de Rousseau por elucidar com a máxima precisão o que ele entendia pela natureza humana, serve como aquilo que Bignotto apresenta como “marco regulador”, ou seja, um ponto de apoio a partir do qual poderemos realizar com maior precisão a vida humana. Esta natureza, com todas as suas considerações, traduz-se em nós,

como vimos, no ditame da consciência que, segundo nossa exposição no decorrer do presente trabalho, compõe conceito fundamental para a análise de Pierre Burgelin.

Assim, da mesma forma que a natureza impôs e continua impondo condições que exigem do ser humano viver em sociedade, por meio da expressão do *dictamen* da consciência ela impõe regularmente também condições que exigem uma adesão à própria existência do indivíduo, em conflito com as paixões artificiais que a sociedade faz nascer. Mas o ser humano tem a possibilidade de agir segundo sua própria determinação, pois é livre. Ao indivíduo, portanto, por esta faculdade inerentemente humana, cabe exercer sua vontade para anuir com os impulsos que melhor lhe direcionam ao bem, ou seja, aqueles da Natureza, como se aderisse sem regatear com ela, pois seus termos não podem ser negociados, pois a natureza está feita e suas leis obedecem a uma ordem perfeita segundo feita pelo Autor das coisas; um simulacro de um contrato, portanto, em que o indivíduo anui em ser como a natureza o conforma. No que parece uma submissão, porém, se torna a expressão máxima da liberdade para Rousseau, posto que aderir ao *dictamen* da natureza é aceitar a ordem da mesma e, portanto, fazer-se o mais livre e ordeiro como sua natureza o fez, opondo-se não apenas às paixões artificiais que a sociedade faz surgir, mas também reconhecendo que a vida em sociedade exige dele um exercício diverso do impulso puramente natural. Como destacou Bignotto, segundo a exposição que fizemos, o homem não pode mais depender da pura natureza, mas a associação corrente também lhe é mais prejudicial do que benéfica, o que demanda do ser humano a busca por uma outra via. Essa adesão à ordem da natureza, portanto, é um ato da razão enquanto expressão da vontade do indivíduo, que ouve a voz do *instinto divino* que fala em sua consciência, julga este sentimento e o recepciona, a fim de desenvolver um artifício o mais bem disposto segundo sua essência natural quanto possível. Para que sua vontade se adeque a este *dictamen*, o sujeito depende de uma força para encaminhar seu julgamento no sentido da ação; esta força é, exatamente, a virtude, descrita por Rousseau de forma simples na sua Carta ao Sr. de Franquières: “*A palavra virtude significa força. Não há virtude sem combate, sem vitória*” (ROUSSEAU, 2005, p. 186).

Desta análise, por fim, podemos retirar alguns entendimentos que acompanharão nosso pensamento no decorrer do presente trabalho. Para Julie, a expressão da virtude que pretendia realizar se transformou em seu belo Eliseu, que se tornou um abrigo; Rousseau valeu-se da mesma estratégia e se refugiou, durante sua vida, da sociedade funesta, evadindo para locais isolados onde os males do mundo teriam maiores dificuldades para o alcançar. Fazia-se como um Robinson Crusóe, mas naufragado em uma ilha por vontade própria, longe

da sociedade que tanto o perturbava. Emílio, seu projeto de formação do indivíduo, não compartilharia tal sorte, e seria obrigado a ser um selvagem a viver entre as gentes. Para ele, a virtude seria uma amálgama das expressões do conceito descritas anteriormente, onde transparência, disposição e força se aglutinam.

## 4 AS PAIXÕES E O HOMEM CINDIDO

*“Vede bem como os mortais acusam os deuses!  
De nós (Dizem) provém as desgraças, quando são eles,  
pelas suas loucuras, que sofrem mais do que deviam! (...)”*  
Homero, *Odisseia*.

### 4.1. O problema dos costumes

Rousseau valeu-se de uma frase curta e precisa para estabelecer sua posição sobre o problema do mau. *“Tudo está bem quando sai das mãos do Autor das coisas, tudo degenera entre as mãos do homem”* (ROUSSEAU, 2014, p. 7); a ideia contida nessa afirmação permeia seu pensamento e se fixa como uma grande pedra angular sobre a qual desenvolve sua visão sobre as coisas e o mundo, como um tipo de sistema da natureza, segundo enunciado no *Emílio*: *“No que diz respeito ao que chamaremos a parte sistemática, que aqui não é senão a marcha da natureza”*(ROUSSEAU, 2014, p. 5). Apesar de sua reconhecida oposição aos sistemas filosóficos herméticos e desconexos com o mundo, afirma que seu pensamento não é disperso. A linha que permeia seu trabalho é esta “marcha da natureza” a que se refere. Observaremos que esta marcha constituirá fator crucial na análise rousseauista.

Ernst Cassirer, ao tratar da história da teodiceia no Iluminismo, explica como Rousseau exige de nós que, quando nos referimos em nossos julgamentos ao homem, *“cumpre-nos distinguir sempre com o maior cuidado se o nosso enunciado refere-se ao homem da natureza ou ao homem da cultura – se se trata do “homem natural” ou do “homem artificial”* (CASSIRER, 1999, p. 215-216). Essa distinção é corrente no trabalho de Rousseau e permeia suas obras.

O reconhecimento da existência e perpetuação do mau no mundo por meio dos costumes foi exposto por Rousseau no *Discurso sobre as ciências e as artes*, em que apresenta uma defesa de uma virtude que se perdeu pelos efeitos degenerativos no comportamento humano decorrentes dos conhecimentos. Como a existência desse mau não poderia conflitar com a ordem da natureza conforme feito pelo Autor das coisas, ele se valeu dessa premissa para, no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, pesquisar sobre a obra original antes que o homem a mudasse; é conforme este intento que afirma:

E como o homem chegará ao ponto de ver-se tal como o formou a natureza, através de todas as mudanças produzidas na sua constituição original pela sucessão do tempo e das coisas, e separar o que pertence à sua própria essência daquilo que as circunstâncias e seus progressos acrescentaram a seu estado primitivo ou nele mudaram? (ROUSSEAU, 1991, p. 227)

O homem natural é essa essência buscada por Rousseau, que a natureza estabeleceu e da qual o homem artificial, ou homem civil, é um desvio de sua ordem, uma modificação; Rousseau se refere a esta por meio do mito platônico da estátua de Glauco, e diz:

Como a estátua de Glauco, que o tempo, o mar e as intempéries tinham desfigurado de tal modo que se assemelhava mais a um animal feroz do que a um deus, a alma humana, alterada no seio da sociedade por milhares de causas sempre renovadas, pela aquisição de uma multidão de conhecimentos e de erros, pelas mudanças que se dão na constituição dos corpos e pelo choque contínuo das paixões, por assim dizer mudou de aparência a ponto de tornar-se quase irreconhecível e, em lugar de um ser agindo sempre por princípios certos e invariáveis, em lugar dessa simplicidade celeste e majestosa com a qual seu autor a tinha marcado, não se encontra senão o contraste disforme entre a paixão que crê raciocinar e o entendimento delirante. (ROUSSEAU, 1991, p. 227)

Entendemos que, apesar das dificuldades reconhecidas por Rousseau quanto à modificação do ser humano causada pela sociedade, posto que “*Nestes tempos de aviltamento, quem sabe a que ponto de virtude ainda pode chegar uma alma humana?*” (ROUSSEAU, 2014, p. 28), há uma certa proposta de resgate dessa essência, na qual se evita que esses acréscimos nocivos causem uma perturbação na alma humana que a leve à degeneração. No presente momento, portanto, com interesse de seguir a marcha da natureza no desenvolvimento do ser humano, com o apoio da afirmação inaugural do Emílio, passaremos ao estudo do homem e como ele se divide em duas entidades conflitantes dentro de um único ser.

Como vimos, Rousseau abre sua obra com a afirmação contundente de que tudo aquilo que é obra do Criador do mundo, é certo, correto, bom. A natureza tem uma bondade intrínseca, que se demonstra pela sua ordem, pela organização de todos os seres que a compõe e pela sua permanência no tempo. O que é obra humana, por sua vez, é degenerada; o homem “*Perturba tudo, desfigura tudo, ama a deformidade e os monstros*” (ROUSSEAU,



2014, p. 7). O homem desrespeita, no seu agir, a ordem da natureza, tanto nos elementos naturais quanto em si mesmo e nos outros homens; *“Não quer nada da maneira como a natureza o fez, nem mesmo o homem; é preciso que seja domado por ele, como um cavalo adestrado; é preciso apará-lo à sua maneira, como uma árvore de seu jardim”* (ROUSSEAU, 2014, p. 7). No lugar de harmonizar-se com a ordem natural, o homem a corrompe com seu agir desregrado.

Reconhece Rousseau, porém, que se o agir humano tende à deturpação da natureza, tanto do mundo quanto de si, no estágio presente, ou seja, no âmbito do homem em sociedade, abandoná-lo ao acaso das circunstâncias sem qualquer educação, seria pior que a educação mal feita (ROUSSEAU, 2014, p. 7); a sociedade humana molda o sujeito não educado em uma monstruosidade absorta em vícios; *“Os preconceitos, a autoridade, a necessidade, o exemplo, todas as instituições sociais em que estamos submersos abafariam nele a natureza, e nada poriam em seu lugar”* (ROUSSEAU, 2014, p. 7); o distanciamento, em sociedade, da natureza original é inevitável, mas a educação tende a preencher o homem com aquilo que lhe é necessário para essa nova condição, em que deveriam se encontrar o natural e o artificial, posto que a sociedade, segundo Rousseau observou no *Contrato Social*, (Livro 1, cap. 6), tornou-se, pelas próprias oposições de forças naturais que, individualmente, o homem não podia sobrepujar, uma necessidade. Observamos, assim, que a educação, a proposta que Rousseau apresenta no *Emílio*, é a infusão no homem daquilo que ele precisa para viver nesta nova condição.

Rousseau opõe-se à ideia de que a natureza do homem seja derivada apenas do hábito, pois *“Não existem hábitos que só se contraem pela força e jamais abafam a natureza?”* (ROUSSEAU, 2014, p. 10) O hábito e a natureza são institutos plenamente diferentes para Rousseau; aquele, conforme nos colocamos em situações diversas e pretendemos sua modificação, de fato modifica-se; segundo Rousseau, *“Enquanto permanecemos na mesma condição, podemos conservar as que resultam do hábito e nos são menos naturais; mas, assim que a situação muda, o hábito cessa e a natureza retorna”* (ROUSSEAU, 2014, p.10). Assim, mesmo hábitos enrijecidos e tradicionais são modificáveis quando contrários à ordem da natureza e, por outro lado, a natureza sempre direciona o sujeito à ordem que lhe é peculiar, ainda que este tenha se habituado com diversos outros costumes que lhe são estranhos. A natureza é, de tal forma, inexorável ao homem.

Tal natureza se desenvolve como um encadeamento de ordem cognitiva e segundo a forma como o ser humano faz uso de suas faculdades e em uma precisa sequência

de relações, primeiro de acordo com uma dicotomia prazer/dor, depois conveniência/inconveniência e, por fim, com uma ideia de felicidade (ROUSSEAU, 2014, p. 10-11). Mas Rousseau demonstra que esse processo de experimentação do mundo sofre interferência quanto mais estivermos condicionados pelos hábitos que nos afastam da natureza, e, assim, tem origem a opinião, que é um obstáculo interposto entre o sujeito e os objetos que este experimenta.

Rousseau, ao apresentar a diferença entre Hábito e Natureza, distancia-se, de certa forma, da ética aristotélica, segundo a qual o hábito de realizar boas escolhas conforme as situações apresentadas e as condições do indivíduo constitui a excelência moral. Para Rousseau, a medida da boa ação é a observação perene da boa experiência segundo a natureza humana, conforme as relações anteriormente elencadas, ou seja, *“é com essas disposições primitivas que deveríamos relacionar tudo”* (ROUSSEAU, 2014, p. 11). O bem agir, assim, resulta da boa relação que o indivíduo faz quando experimenta o mundo segundo princípios naturais. Este destaca, porém, que o ser humano está sujeito a sofrer a influência do mundo artificial que se estabeleceu e, portanto, como o hábito estabelecido faz com que *“em vez de educar um homem para si mesmo, queremos educá-lo para os outros”* (ROUSSEAU, 2014, p. 11), perturbamos a natureza e, no lugar de observar esse sistema de boas relações da experiência, o homem se afasta de suas disposições naturais.

A partir desta educação perturbada surge um homem artificial, afastado de suas disposições primitivas, que conflita com o homem natural, que *“é tudo para si mesmo; é a unidade numérica, o inteiro absoluto, que só se relaciona consigo mesmo ou com seu semelhante”* (ROUSSEAU, 2014, p. 11); aquele, que Rousseau chama de homem civil, *“é apenas uma unidade fracionária que se liga ao denominador, e cujo valor está em sua relação com o todo, que é o corpo social”* (ROUSSEAU, 2014, p. 11). As experiências do homem natural se resumem a seu eu e a, quando muito, seu semelhante, a quem o homem natural não tem nenhuma ligação. Ele se encerra em si mesmo, é seu todo do mundo natural. Ele se relaciona com a natureza e com seus semelhantes na medida de suas necessidades; o outro, o homem civil, enquanto ser relativo, pertence a um todo, agora artificial. É uma fração de um todo quimérico composto por outras frações, também sujeitos civis; seu valor se dá na medida da sua relação com esse todo que é o corpo social. Quanto mais relações entre os homens, maiores serão as instituições a partir das quais devem se relacionar, e *“As boas instituições sociais são as que melhor sabem desnaturar o homem, retirar-lhe sua existência absoluta para dar-lhe uma relativa, e transferir o eu para a unidade comum”* (ROUSSEAU,

2014, p. 11-12). É por meio das instituições civis que o homem passa pelo processo de desnaturação, deixa de ser um uno para ser uma fração de um todo, mas somente as boas instituições realizam tal processo com correção, no qual os sujeitos se ligam entre si e surge o coletivo.

O homem artificial não pode pretender “*conservar o primado dos sentidos da natureza*” (ROUSSEAU, 2014, p. 12), ou realizar-se como um *eu* independente quando estas condições não existem mais. A natureza não comporta mais que os homens vivam o mundo como seres individuais e autossuficientes, como no estado de natureza hipotético no *Segundo Discurso*; é preciso relacionar-se. O homem que mantém-se sob determinação apenas de seus impulsos estará sempre “*em contradição consigo mesmo, sempre passando das inclinações para os deveres, jamais será nem homem, nem cidadão; não será bom nem para si mesmo, nem para os outros*” (ROUSSEAU, 2014, p. 12). É a necessidade de comunhão do *Contrato social* que implica na passagem do homem em estado de natureza para o homem social: “*A passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança muito notável*” (ROUSSEAU, 1991, p. 36). Quanto ao conteúdo dessa mudança, suas variações serão vistas no decorrer deste trabalho.

Para corrigir este descaminho que Rousseau observa no homem civil que quer manter suas relações conforme os impulsos do homem no estado de natureza, o filósofo nos dá uma fórmula precisa: “*Para ser alguma coisa, para ser si mesmo e sempre uno, é preciso agir como se fala: é preciso estar sempre decidido a respeito do partido a tomar, tomá-lo abertamente e continuar sempre com ele*” (ROUSSEAU, 2014, p. 12). Rousseau impõe uma necessidade para que o homem seja algo: não deve haver diferença entre suas ações, suas falas e seus princípios. A hipocrisia, como ele já havia destacado em seu *Primeiro Discurso* e que a presente passagem retoma, torna o homem um nada na vida social; não é possível esperar nem uma atitude nem outra, pois mudaria sua postura conforme mudam os ventos.

Na ausência dessa correção, o indivíduo permanece à deriva em sociedade; pretende-se ser único em meio a muitos; por não poder mais ser uno, por não ter aprendido a ser com muitos, enfim, por ter perdido a condição de Homem Natural e, ao mesmo tempo, ter adquirido apenas os equívocos do Homem Artificial, resulta-se que desta incoerência de impulsos “*nasce aquela que sem cessar sentimos em nós mesmos. Arrastados pela natureza e pelos homens a caminhos contrários, forçados a nos dividir entre esses diversos impulsos, seguimos uma composição que não nos leva nem a um, nem a outro objetivo*” (ROUSSEAU, 2014, p. 13-14). Não temos mais aqueles impulsos conformes com a natureza que seguem as

disposições primitivas, pois foram engendrados aqueles da opinião, que se solidificam no hábito. Devemos este à educação equivocada da sociedade que dissocia o ser humano da natureza, que nos incute uma série de novos impulsos conflituosos.

É preciso eliminar esta contradição, retirar do homem os efeitos dos impulsos artificiais, para que restem apenas aqueles conforme com a natureza, ou ao duplo fim a que se encaminha Rousseau, educar o indivíduo para ser integralmente social mas conforme as disposições naturais, posto que *“suprimindo as contradições do homem, suprimiríamos um grande obstáculo à sua felicidade”* (ROUSSEAU, 2014, p. 14); este caminho, segundo o filósofo, é aquele que busca *“ter observado suas inclinações, ter visto seus progressos, seguido sua marcha”* (ROUSSEAU, 2014, p. 14), ou seja, aquele que leva o homem na direção de sua formação mais conforme a natureza, que realiza o homem natural. Assim, compreende-se como homem natural aquele no qual inexistente conflito entre natureza e sociedade, ou existam o mínimo possível; este homem é afetado pelas paixões derivadas da existência real, não mais conforme a contradição decorrente do mal hábito da sociedade.

A boa formação é aquela que torna o indivíduo uno. É, ao fim do processo, humano, completo, pronto para o exercício do que lhe couber. Não lhe fora imposta qualquer barreira senão aquelas que suas próprias forças e capacidades o fazem; é assim, pois *“Na ordem natural, sendo os homens todos iguais, sua vocação comum é a condição de homem, e quem quer que seja bem educado para tal condição não pode preencher mal as outras relacionadas com ela”* (ROUSSEAU, 2014, p. 14-15). A educação da natureza é, por conseguinte, libertadora, pois não impõe qualquer restrição à existência que não seja as capacidades do indivíduo, e o prepara para ser o melhor que estas capacidades lhe permitam ser; a afirmação do preceptor (“Jean-Jacques”) sobre Emílio não deixa qualquer dúvida: *“a natureza o chama para a vida humana”*, e desse apelo exige-se um aprendizado, e dessa forma *“Viver é o ofício que quero ensinar-lhe”* (ROUSSEAU, 2014, p. 15). Ao assumir sua posição no mundo conforme suas capacidades, será inevitavelmente conforme a ordem perfeita da natureza e, por conseguinte, virtuoso e bom. Somente essas capacidades podem limitar sua ação, permitindo a livre escolha de sua posição na sociedade. Não lhe é determinado por uma força exterior, pela ordem social, ou por qualquer outro impedimento. Por meio da educação natural, todos são criados para que sejam aquilo que suas capacidades lhes permitam.

Estar bem preparado para a completude da vida, usufruir os bens que dela surgem e suportar os males que dela decorrem, eis o segredo do homem natural, condição

que segundo Rousseau é possível alcançar por meio da educação. Assim, esta não é um mero acúmulo de informações, mas é aquela com vista à prática, ao exercício da vida e a boa experiência das suas vicissitudes. É certo que conhecer o mundo, suas leis e suas obras, estudar os conhecimentos humanos, é algo que se dará segundo as possibilidades dos indivíduos; mas a formação para a vida é aprender a reconhecê-la, saber o que é a vida, é experimentar a natureza segundo a essência humana. Mais do que aquele que aprende a condicionar o mundo segundo leis, o homem natural é aquele que está em harmonia com estas. Não briga com os fatos, vivencia-os e aprende. Vida e educação são concomitantes (ROUSSEAU, 2014, p. 15).

O homem natural, o que segue as disposições primitivas em sua experiência da natureza, melhor compreende a ordem a que está submetido, e observa a vida com toda a estrutura que lhe é peculiar, reconhece-se com uma limitação intransponível e inescapável; *“(...). Por mais que tomeis precauções para que ele não morra, morrerá, no entanto, necessariamente”* (ROUSSEAU, 2014, p. 16); viver não pode ser observado apenas pelo prisma biológico. O sentimento da existência é o exercício completo de nossas capacidades, faculdades e sentidos, que somente se alcança por meio da vida ativa. Vida, em seu sentido pleno, contém em si tanto a vida biológica como a ação, o exercício da vida. *“Viver não é respirar, mas agir; é fazer uso de nossos órgãos, de nossos sentidos, de nossas faculdades, de todas as partes de nós mesmos que nos dão o sentimento de nossa existência”* (ROUSSEAU, 2014, p. 16). Apreende-se o mundo pelo corpo, mas vive-se pela ação. O homem natural é um homem ativo, portanto, um ser humano que age conforme suas disposições.

Por outro lado, o homem civil é limitado, acorrentado, *“O homem civil nasce, vive e morre na escravidão”* (ROUSSEAU, 2014, p. 16); a crítica de Rousseau à sociedade explicita-se aqui, pois, diferente do homem natural que pauta sua experiência nas disposições originárias do ser humano, cuja natureza ordeira garante a vinculação entre experiência e realidade, a obra humana é desviada do caminho e *“Toda a nossa sabedoria consiste em preconceitos servis, todos os nossos costumes não passam de sujeição, embaraço e constrangimento”* (ROUSSEAU, 2014, p. 16). A boa formação do indivíduo, de acordo com estas disposições já elencadas, poderia torná-lo liberto dos preconceitos da sociedade. A alienação de nós mesmos aos outros tem papel fundamental nesta prisão em que nos colocamos. E esta alienação decorre da modificação de nossas faculdades, conforme se observará adiante, mas cabe ressaltar que em sociedade se dá o advento de relações artificiais que o homem estabelece em discordância com suas disposições originais.

Este homem natural que se perde pela obra humana está em cada indivíduo que nasce; também é então que a sociedade começa a corrompê-lo; a sociedade causa nele duas corrupções, segundo Rousseau entende; sua desfiguração física começa com uma série de modificações a que estão sujeitos desde que nascem e, assim, “*O primeiro sentimento da criança é um sentimento de dor e de sofrimento*”, pois “*só encontram obstáculos em todos os movimentos de que precisam*”. A prisão da sociedade é de tal forma inexorável que nascer é uma condenação; “*Os primeiros presentes que recebem de vós são correntes; os primeiros cuidados que recebem são torturas*” (ROUSSEAU, 2014, p. 18). O mundo do indivíduo se inicia como um tormento, e suas sensações iniciais são de oposição, limitação e fraqueza; seus primeiros sentimentos são o sofrimento.

A má educação é o momento de opressão da natureza humana. O descumprimento das determinações da natureza em suas primeiras relações humanas incute “*sua memória ou de palavras que não pode entender, ou de coisas que não lhe servem para nada*” (ROUSSEAU, 2014, p. 25-26), ou seja, o indivíduo está prenhe de ideias desconexas com suas disposições primitivas; assim, sua inclusão em sociedade se dá repleta de ideias ficcionais, de onde decorrem as paixões artificiais que sufocam a natureza humana. A partir dessa primeira desnaturação, o desenvolvimento seguinte se mostra já comprometido, com o indivíduo igualmente débil de corpo e de alma, e o mesmo sabe tudo, “*exceto a se conhecer, exceto a tirar partido de si mesmo, exceto a saber viver e se tornar feliz*” (ROUSSEAU, 2014, p. 26); essa fraqueza transparece em incapacidade, orgulho e vícios (ROUSSEAU, 2014, p. 26). São os germens para a má realização do homem em sociedade.

Essa fraqueza do homem artificial transparece pelo sentimento de medo da dor e da morte. O homem natural é forte, física e espiritualmente. As vicissitudes da vida humana são menos agressivas, seja porque seu corpo está preparado para sofrê-las, seja por que, ao serem apresentados às oposições da natureza com equilíbrio, estas passam a ser parte da sua natureza. Não há terror com a morte, pois a morte não se sente; tampouco as pequenas dores são problemas, pois aprendeu a recebê-las com tranquilidade; “*Naturalmente o homem sabe sofrer com firmeza e morre em paz.*” (ROUSSEAU, 2014, p. 36). O mundo não é um outro que oprime e agride o homem natural, mas é a própria condição da existência, ao qual não se está entregue ou excluído, mas se vive.

O homem natural, portanto, vive a ordem da natureza, enquanto seu oposto, o homem histórico, é limitado e fraco e, por isso, perde a faculdade que o diferencia dos outros animais, pois “*Antes que os preconceitos e as instituições humanas tenha alterado nossas*

*inclinações naturais, a felicidade das crianças e dos homens consiste no uso de sua liberdade*” (ROUSSEAU, 2014, p. 82). E o fim dessa vida natural não pode ser outro, para Rousseau, que a felicidade que todos os entes buscam; esta, porém, não é encontrada pelos meios artificiais que historicamente afogaram a humanidade em sofrimento. Em toda a sua força e harmonia com a natureza, *“A felicidade do homem natural é tão simples quanto a sua vida, e consiste em não sofrer; a saúde, a liberdade e o necessário a constituem.”*(ROUSSEAU, 2014, p. 232). Para alcançarmos este fim último da existência que é a felicidade, portanto, basta sermos mais este homem natural que Rousseau nos apresenta.

Importa-nos saber, portanto, que felicidade é liberdade, é bastar-se a si mesmo, é satisfazer todas as necessidades por meio do emprego das próprias forças. O excesso de necessidades, decorrente do descaminho da natureza, resulta em miséria, pois engendra desejos supérfluos; o desenvolvimento dessas quimeras sujeitam o ser humano, exigem o concurso de outras pessoas para satisfazer a sua vontade, e é assim que *“Cada um de nós não podendo dispensar os outros, volta a ser, a esse respeito, fraco e miserável”* (ROUSSEAU, 2014, p. 82); subjugar tais forças, ceifar a liberdade de outrem, causa a perda da própria liberdade. Livre é o indivíduo que engendra suas próprias forças e sua vontade na satisfação de sua necessidade, pois *“Não tendo nenhuma moralidade, a dependência das coisas não prejudica a liberdade e não gera vícios”*; a condição da sociedade histórica é de prisão, pois poucos exigem que muitos satisfaçam seus desejos, subjugam-os e, assim, prendem-se a estes, e *“a dependência dos homens, sendo desordenada, gera todos os vícios, e é por ela que o senhor e o escravo depravam-se mutuamente”* (ROUSSEAU, 2014, p. 82). Somente a sociedade bem organizada garante a satisfação de todas as necessidades sem a preferência de nenhuma, pois decorre de *“substituir o homem pela lei e armar as vontades gerais de uma força real, superior à ação de qualquer vontade particular”* (ROUSSEAU, 2014, p. 82). A sociedade histórica é filha do orgulho de poucos; a sociedade bem ordenada é aquela em que não há preferência, no qual o corpo político é dotado de vontade geral em satisfazer as vontades livres pelo concurso de todos e onde *“a dependência dos homens voltaria então a ser a das coisas; reunir-se-iam na República todas as vantagens do estado natural e do estado civil; juntar-se-ia à liberdade que mantém o homem sem vícios a moralidade que o educa para a virtude”* (ROUSSEAU, 2014, p. 82).

Não é necessário, porém, que se retorne à selvageria dos tempos primeiros para que a humanidade seja feliz. As condições da natureza não permitem mais e, ainda, a marcha da história é irreversível. O homem natural não é exclusivamente o selvagem, embora estes

sejam concomitantes. Como o próprio Rousseau nos elucidava em breve momento do *Emílio*, ao tratar sobre uma possível fuga da natureza nos fundamentos que apresenta, o mesmo já opõe sua resposta:

Há muita diferença entre o homem natural que vive no estado de natureza e o homem natural que vive no estado de sociedade. Emílio não é um selvagem ao ser relegado aos desertos: é um selvagem feito para morar nas cidades. É preciso que saiba encontrar nelas o necessário, tirar partido dos habitantes e viver, senão como eles, pelo menos com eles. (ROUSSEAU, 2014, p. 277-278)

O que o indivíduo precisa para viver em sociedade sem ser deturpado por ela está nessa natureza humana que Rousseau tenta descobrir por meio de seu pensamento. É assim que ele nos esclarece, por fim, que, se somos maus, não é por natureza, por essência, e sim por termo-nos desviado.

Rousseau nos apresentou o homem natural, conforme a obra da natureza, e o homem civil ou artificial, que é obra humana, bem como as condições originárias do homem e as suas diferenças para o homem vilificado que o mal hábito da sociedade estabeleceu; de certa forma, pelo *Emílio* Rousseau retoma o projeto apresentado em seu segundo *Discurso*, em que, na primeira parte, o pensador tenta encontrar as condições originárias do homem e, na segunda parte, Rousseau demonstra como as diferenças em sociedade decorrem da ação humana, mas então individualizado no pupilo personagem do livro; na sequência lógica do desenvolvimento humano, surge o homem social, aquele estudado em seu primeiro *Discurso*, vilificado, deturpado, vicioso, em que as opiniões prevalecem, os desejos imperam e os sentimentos naturais são pouco mais que uma voz distante da essência humana. O homem social como Rousseau o observa no primeiro *Discurso* não poderia estar mais distante do homem natural que o que ele busca no segundo *Discurso*. No *Emílio*, Rousseau introduz esta terceira forma de existência humana, o homem natural cuja vida se dá no meio social; seu pupilo, Emílio, será preparado para sê-lo; será o indivíduo pronto para reconhecer e viver a essência do homem, as condições necessárias do estado social e encontrar a ordem da natureza nesta nova condição humana. Emílio é, para Rousseau, nem selvagem nem civil; é o homem naturalmente socializado.



## 4.2. O problema das paixões

Vimos brevemente como Rousseau observou de que maneira costumes e hábitos causam o afastamento do ser humano de sua ordenação natural. Deste resulta uma segunda mudança descrita por ele na imagem da Estátua de Gláuco, e veremos quais as modificações causadas “*pelo choque contínuo das paixões*” (ROUSSEAU, 1991, p. 227), e o resultado desse incessante conflito.

De início, é necessário explicar, ainda que brevemente, o que Rousseau entende que sejam as paixões; para este, “*Nossas paixões são o principal instrumento de nossa conservação*” (ROUSSEAU, 2014, p. 287); ou seja, é por meio do impulso das paixões que o homem promove uma ação e, assim, nossas paixões são nosso móvel. Rousseau já havia, no segundo *Discurso*, apresentado a importância das paixões para o agir humano, e o faz com uma declaração de oposição aos filósofos moralistas do século XVII (Pascal, La Bruyère e Fénelon), como destaca Paul Arbousse-Bastide em nota: “*Apesar do que dizem os moralistas, o entendimento humano muito deve às paixões*” (ROUSSEAU, 1991, p. 244); as paixões são aquilo de que se serve a ordem da natureza para impulsionar cada indivíduo a expressão de sua existência; sem as paixões, o homem não agiria.

Da compreensão de que o indivíduo age segundo paixões e que estas lhe servem para a sua conservação não decorre para Rousseau, porém, que todas estas sejam naturais; é necessário acompanhar a separação inicial que o filósofo faz entre a obra da natureza e a obra humana e manter-se dentro da premissa inaugural do *Emílio*. É assim que, para ele, afirmar que todas as paixões são naturais é quando muito um raciocínio equivocados: “*A fonte é natural, é verdade, mas mil riachos estranhos somaram suas águas à dela; é um grande rio que se engrossa sem parar e no qual com dificuldade encontraríamos algumas gotas de suas primeiras águas*” (ROUSSEAU, 2014, p. 287). De acordo com as ideias do segundo *Discurso*, esta fonte primária das paixões, sem dúvida, se dá na natureza, pois estas, “*por sua vez, encontram sua origem em nossas necessidades e seu progresso em nossos conhecimentos, pois só se pode desejar ou temer as coisas segundo as ideias que delas se possa fazer ou pelo simples impulso da natureza*” (ROUSSEAU, 1991, p. 244). Decorre, assim, que, ainda que as paixões sejam o móvel das ações humana, para Rousseau a existência de duas categorias de paixões é inequívoco. De um lado estão aquelas que visam a conservação e são instrumento da liberdade do homem: estas são as paixões naturais; outro tipo são as paixões artificiais, que se imiscuem nas primeiras, pois são também móveis de ações, mas que

não se referem mais à natureza; estas, no lugar de visarem a conservação do homem e sua liberdade, podem levá-lo à destruição e à escravidão; estas “*a natureza não no-las dá, apropriamo-nos delas à sua revelia*” (ROUSSEAU, 2014, p. 287).

Esta distinção permite a Rousseau tratar sobre a paixão base do ser humano: “*A fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e nunca o abandona enquanto ele vive é o amor de si*” (ROUSSEAU, 2014, p. 288). O amor-de-si (*amour de soi même*) é a paixão primordial, fundamental, da qual derivam as outras paixões que lhe impulsionam. É a paixão que incita o homem à sua conservação e tende à vida e à liberdade. De modificações desta paixão primeira é que decorrem todas as outras paixões, e destaca Rousseau que, assim, as outras também tem certa naturalidade; ocorre, porém, que os acréscimos que levam à modificação do amor de si não tem origem na natureza. As modificações a que está sujeito o amor de si são insalubres, pois é a partir de sua deturpação que o homem passa a confrontar-se consigo mesmo e adicionar nesta paixão fundamental, natural, elementos artificiais.

Não entendemos que Rousseau tenha se esquecido, nestas afirmações, da Piedade Natural (*pitié naturelle*) ou que nós mesmos o tenhamos; ressaltamos brevemente, porém, que por se tratar no presente momento dos móveis da ação humana individual que visam a expressão de sua existência, para o filósofo o amor-de-si é a fonte única desse impulso e as paixões artificiais são, portanto, modificações desta primeira; a piedade e sua relação com o amor-de-si e, por conseguinte, na filosofia moral de Rousseau, surgirá para temperar o amor-de-si, como veremos.

A respeito do problema das paixões no homem empreende Rousseau, em seu segundo *Discurso*, um embate necessário com a filosofia predominante da natureza humana, conforme elucidada por Hobbes. Aquele deixa claro que seu partido não é o da recepção do homem naturalmente mau, como o segundo havia estabelecido:

Não iremos, sobretudo, concluir com Hobbes que, por não ter nenhuma ideia de bondade, seja o homem naturalmente mau; (...). Hobbes viu muito bem o defeito de todas as definições modernas de direito natural, mas as consequências, que tira das suas, mostram que o toma num sentido que não é menos falso. (ROUSSEAU, 1991, p. 252)

A natureza humana para Rousseau não pode ser discrepante do todo da criação. Se o Autor das coisas criou tudo bem e perfeito, não pode o homem ser exceção; é com esse princípio em seu pensamento que Rousseau pretende buscar os sentimentos conforme

presentes na alma humana inalterada que o filósofo expõe pela metáfora da Estátua de Gláuco. Hobbes teria equivocadamente proposto que o estado natural do homem é o de conflito perene “*por ter incluído, inoportunamente, no desejo de conservação do homem selvagem a necessidade de satisfazer uma multidão de paixões que são obra da sociedade (...)*” (ROUSSEAU, 1991, p. 252). O destaque à deturpação do desejo de conservação do homem por Rousseau se fez necessário; para este, inclui-se neste impulso natural, como fez o ilustre Hobbes, uma gama infindável de paixões que não são obra senão do equívoco humano.

É este o destaque que o genebrino faz à filosofia hobbesiana quanto ao instinto de conservação, a que Rousseau dá o nome de amor-de-si; para demonstrar o equívoco de Hobbes, vale-se de um exemplo simples:

Há, aliás, outro princípio que hobbies não percebeu: é que, tendo sido possível ao homem, em certas circunstâncias, suavizar a ferocidade de seu amor-próprio ou o desejo de conservação antes do nascimento desse amor, tempera, com uma repugnância inata de ver sofrer seu semelhante, o ardor que consagra ao seu bem-estar. (ROUSSEAU, 1991, p. 252-253)

Rousseau observa no homem o mesmo instinto de conservação a que os outros animais da natureza estão sujeitos; é da ordem natural conservar-se, ainda que o homem o faça com suas faculdades específicas, liberdade e perfectibilidade, as únicas que tem exclusivas dos outros animais. Quando Rousseau trata do amor-próprio no parágrafo em que opõe-se a Hobbes, deixa claro que é deste instinto que se trata, deste impulso natural para a auto conservação. É por meio de nota referente à esta passagem que Rousseau nos elucida sobre seu entendimento acerca do instinto de auto conservação e seus acréscimos artificiais. Nesta, o filósofo nos apresenta a dicotomia que se solidificou em sua filosofia na oposição entre amor de si (*amour de soi*) e amor-próprio (*amour propre*).

É importante para Rousseau que ambos conceitos não sejam entendidos como sinônimos; são, de fato, paixões bastante diferentes “*tanto pela sua natureza quanto pelos seus efeitos*” (ROUSSEAU, 1991, p. 306). O primeiro, o amor de si, “*é um sentimento natural que leva todo animal a velar pela própria conservação*” (ROUSSEAU, 1991, p. 306-307); já o amor-próprio “*não passa de um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que mutuamente se causam e que constitui a verdadeira fonte da honra.*” (ROUSSEAU, 1991, p. 307). Esta distinção se encontrava em Malebranche, que está presente nas reflexões de Rousseau. (ROUSSEAU, 1991, p. 306).

Sobre as distinções já expostas entre os dois sentimentos, Rousseau é enfático: “*no nosso estado primitivo, no verdadeiro estado de natureza, o amor-próprio não existe*” (ROUSSEAU, 1991, p. 307). O homem no estado de natureza é um todo completo que se encerra em si mesmo, suas relações não ultrapassam a sua unidade totalizante; não pode este indivíduo, cujas relações não ultrapassam os limites de sua existência unitária, ser impulsionado por uma paixão que é essencialmente relativa e que depende das comparações que o homem social faz com os outros. Para Rousseau, a questão acerca da natureza maléfica do homem se encerra aqui, pois o homem natural:

não poderia ter nem ódio nem desejo de vingança, paixões que só podem nascer da opinião de alguma ofensa recebida e, como é o desprezo ou a intenção de prejudicar e não o mal que constitui a ofensa, homens que não sabem apreciar-se ou comparar-se podem infligir-se muitas violências mútuas, quando disso lhes advém alguma vantagem, sem jamais se ofender reciprocamente. (ROUSSEAU, 1991, p. 307)

Rousseau demonstra no Emílio que não é pela força que o homem se torna mal, mas sim por sua fraqueza, que se caracteriza por um engendramento de paixões artificiais que ultrapassam as forças naturais do homem; o indivíduo fraco é dependente e, assim, subjulga os outros para suprir o descompasso entre seus desejos, factícios, e suas forças insuficientes; estes desejos, que para Hobbes estão na natureza do homem, não passam de acréscimos vis; mas as noções de bondade e maldade decorrem exclusivamente da possibilidade de formar juízos sobre elas; assim, a ignorância do homem no estado de natureza é aquilo que o torna bom, pois “*os selvagens não são maus precisamente porque não sabem o que é ser bons*” (ROUSSEAU, 1991, p. 252); e Rousseau ainda reforça que “*Antes da idade da razão, fazemos o bem e o mal sem sabê-lo, e não há moralidade em nossas ações*” (ROUSSEAU, 2014, p. 56); o indivíduo precisa dessas relações que somente a emergência da razão produz para poder ser chamado de ser moral. É, assim, que o impulso de auto conservação do amor-de-si é uma paixão desprovida de moralidade, enquanto o amor-próprio é o mesmo impulso, mas acrescido das relações que a razão permite desenvolver e, por conseguinte, moral.

Uma outra observação feita por Rousseau é a de que, se estes vícios fossem, como afirmam alguns filósofos, naturais, eles seriam necessários e, assim, inevitáveis (ROUSSEAU, 2014, p. 57). Rousseau, por meio dessa comparação entre o idoso e a criança, pretende demonstrar que não o são. Ao contrário, modificam-se conforme o nosso interesse em fazê-lo. Se são modificáveis, não podem ter como origem a própria natureza, que aplica

suas leis sem a aceitação de nossa vontade. A natureza age a despeito do que quisermos. Se os ditos vícios podem ser modificados por nós, decorrem, assim, de nosso interesse.

Àqueles sentimentos que a filosofia chamava de naturais, Rousseau oferece nova explicação. São desenvolvidos pelo indivíduo conforme identifica a possibilidade de agir no mundo não por si, mas pela ordem a outrem. Se a fraqueza inicial de alguém limita a expressão do desejo no mundo, o domínio de outrem aumenta seu poder, permite modificar o mundo para muito além de seus limites, pois *“tão logo podem considerar as pessoas que as cercam como instrumentos que depende delas fazer agir, servem-se delas para seguir sua inclinação e remediar sua fraqueza”* (ROUSSEAU, 2014, p. 57). Dessa forma, desenvolvem-se assim noções domínio, de império sobre os outros, que faz destes meros instrumentos da realização de sua vontade, e *“assim que se tornam importunas, tiranas, imperiosas, más e indomáveis, progresso este que não vem de um espírito natural de dominação, mas dá tal espírito a elas”* (ROUSSEAU, 2014, p. 57). Não há desenvolvimento de uma tendência natural, mas o reconhecimento de uma capacidade de dominar, mais agradável do que agir pelas próprias forças.

O que inicialmente se desenvolve com uma equivocada relação de domínio não corrigida, ao tornar-se hábito se faz mais difícil ao indivíduo o retorno à natureza. Se a ausência de força, que impelia a criança ao domínio do outro para suas satisfações, é suprida pelo crescimento do corpo, o hábito de dominar não desaparece. Aquela facilidade que se desenvolveu pelo domínio de outrem mantém sua impressão, e o desejo de mandar permanece, agora por hábito; *“O desejo de mandar, porém, não se extingue com a necessidade que o fez nascer; o domínio desperta e adula o amor-próprio, e o hábito o fortalece”* (ROUSSEAU, 2014, p. 58). O amor-próprio, bem descrito na nota “O” do segundo *Discurso*, é alimentado pelo poder de mandar, pois aquele amor-próprio exige que o outro prefira ao indivíduo mais do que a ele mesmo. Quando se manda em alguém, é esta satisfação que se dá ao amor-próprio, e o hábito de satisfazê-lo só aumenta. Este desejo de mandar substitui aquele do exercício de suas próprias forças, e a inatividade aumenta a fraqueza do indivíduo, e fecha-se assim o círculo ao aumentar a necessidade de mandar pela incapacidade de agir. O domínio, hábito fantasioso que substitui a necessidade de viver livremente, torna a opinião o padrão que exclui a realidade da existência humana.

Dessas observações dentro do debate com Hobbes que Rousseau sentencia peremptoriamente e encerra de uma vez por todas qualquer dúvida sobre seu ponto acerca da origem do mau:

Estabeleçamos como máxima incontestável que os primeiros movimentos da natureza sejam sempre direitos: não há perversidade original no coração humano. Não se encontra nele um só vício de que não possamos dizer como e por onde entrou. (ROUSSEAU, 2014, p. 95)

Ainda, reafirma o papel das paixões naturais no tema:

A única paixão natural ao homem é o amor de si mesmo, ou o amor-próprio tomado em sentido amplo. Este amor-próprio, em si, ou relativamente a nós, é bom e útil, e, como não tem relação necessária com outrem, é a esse respeito naturalmente indiferente. Só se torna bom ou mau pela aplicação que se faz dele e pelas relações que se dão a ele. (ROUSSEAU, 2014, p. 95)

Esta distinção feita por Rousseau é de suma importância. O amor-de-si-mesmo é o primeiro e mais importante impulso do indivíduo. É aquele que o leva à auto conservação. O amor-de-si-mesmo é amoral, é naturalmente indiferente; é impulso de vida. A moralidade, ou seja, a implicância de uma bondade ou maldade depende de como se efetiva esse impulso vital. Quando não se refere a outro indivíduo, esta paixão é boa ou má segundo a satisfação ou não de uma necessidade, ou seja, enquanto mantém a vida do indivíduo. As implicações deste, quando relacionadas aos outros, dependerá da influência da piedade natural.

É de importante destaque que Rousseau chame este sentimento também de amor-próprio *em sentido amplo*; é um detalhe que reforça a percepção contida na obra rousseauista de que as paixões naturais não se encontram irremediavelmente perdidas. É certo que o amor-de-si, paixão a que o homem está sujeito no estado de natureza, com a sociedade e a gama de relações que se estabelecem e que a razão apresenta ao homem, se modifica; este amor-de-si, amoral e naturalmente indiferente, adquire moralidade conforme o indivíduo passa a produzir, por meio da razão, relações entre si e os outros; no estado civil, portanto, este agora amor-próprio, relativo e moral, clama por um guia; é assim que paixão e razão se unem em sociedade, pois é por meio desta última, em consulta à voz da consciência, que o indivíduo pode estabelecer a conformidade do amor-próprio com a natureza; seguindo as relações conforme a ordem natural, o amor-próprio se coaduna com o amor-de-si-mesmo ou amor-próprio *em sentido amplo*; desviado da natureza, o amor-próprio se torna “*orgulho nas grandes almas, vaidade nas pequenas, e em todas elas alimenta-se sem parar à custa do próximo*” (ROUSSEAU, 2014, p. 291), para, assim, ser fonte de todos os vícios.

Rousseau observa como os acréscimos perversos da sociedade, os maus hábitos que engendram desejos factícios, modificam as disposições primitivas no homem e tornam o

amor de si (*amour de soi*) em amor-próprio (*amour-propre*); este sentimento, porém, no decorrer do desenvolvimento físico e espiritual do indivíduo que acompanha a idade, nos estágios iniciais da vida pouco ou nada afeta a pessoa. É com a maturação sexual que, para Rousseau, se inicia uma segunda vida do homem; “*Nascemos, por assim dizer, duas vezes: uma para existir, outra para viver; uma para a espécie, outra para o sexo*”(ROUSSEAU, 2014, p. 285); O aparecimento do impulso reprodutivo é momento determinante da existência dos indivíduos, em que deverá fazer uso de todas as suas capacidades sentimentais e intelectuais para uma boa realização de si mesmo.

O indivíduo, nesse momento, é afetado por novas paixões às quais não estava sujeito e que os arroubos da adolescência prenunciam; de início são tais como “*o mugido do mar [que] precede de longe a tempestade*” (ROUSSEAU, 2014, p. 286). Segundo a visão de Rousseau sobre o desenvolvimento do indivíduo desde o nascimento até a vida adulta, sob os efeitos desses novos impulsos que florescem, a pessoa “*Torna-se surda à voz que a fazia ficar dócil*” (ROUSSEAU, 2014, p. 286), ou seja, aqueles impulsos que lhe moviam e que eram mais próximos às predisposições naturais são abafados pelo grito das novas paixões.

As mudanças de impulso são acompanhadas por modificações físicas; sabemos hoje, pelo desenvolvimento da biologia, seus mecanismos. Mas é na alteração do ânimo que Rousseau expressa sua curiosidade “*Seus olhos, esses órgãos da alma que nada disseram até aqui, ganham linguagem e expressão; um fogo nascente os anima*” (ROUSSEAU, 2014, p. 286). Ao invocar Ulisses, compara os novos impulsos aos ventos que Éolo dera ao rei de Ítaca de presente e como, pela imprudência e ganância de seus companheiros de viagem que imaginavam ter nos odres selados riquezas materiais, liberaram-nos erroneamente e, em decorrência da conseqüente tempestade, desviaram-se do caminho a pouca distância de seu lar.

Este turbilhão que brota na alma do indivíduo “*É o segundo nascimento de que falei*” (ROUSSEAU, 2014, p.287); as conseqüências desse segundo nascimento são definitivas na vida humana, pois é a partir desse momento “*que nada de humano lhe é alheio*”(ROUSSEAU, 2014, p.287). Esse segundo nascimento faz o ser humano comparar tudo o que é humano consigo e, por conseguinte, é o momento em que deixa de ser uma unidade absoluta para produzir juízos relativos.

Apesar do perigo que representam as paixões, não compete a nós querer eliminá-las; estas são, antes, uma necessidade para a ação humana, pois elas “*são o principal instrumento de nossa conservação; portanto, é uma tentativa tão vã quanto ridícula querer*

*destruí-las; é governar a natureza, é reformar a obra de Deus”* (ROUSSEAU, 2014, p. 287). Sem tais paixões, portanto, o homem não agiria. Assim, toda tentativa de aniquilar as paixões seria, ao mesmo tempo, autodestruição.

Pela importância das paixões na vida humana, Rousseau explica como este amor-próprio, que surge no momento em que o indivíduo se torna relativo ao mundo humano, se deturpa e resulta nas paixões vilificadas que se observam nos estado social. Se o amor de si é natural, então, em acompanhamento à ideia de que todas as paixões são naturais enquanto remontam-se sempre à mesma fonte, por serem as seguintes senão alterações da paixão primordial, é importante destacar que tais *“modificações”, longe de nos serem vantajosas, são-nos nocivas”* (ROUSSEAU, 2014, p. 288).

Rousseau destaca com precisão no que nos beneficiam as paixões naturais e quais os prejuízos decorrentes de suas modificações artificiais. De uma parte, as primeiras, ao mesmo tempo que impulsionam a manutenção do indivíduo para sua conservação, mantém o homem segundo a ordem da natureza e, portanto, *“Nossas paixões naturais são muito limitadas, são os instrumentos de nossa liberdade, tendem a nos conservar”* (ROUSSEAU, 2014, p. 287); em oposição à esta ordem, as paixões artificiais, as decorrentes das modificações que os homens produzem nas paixões naturais, *“nos subjagam e nos destroem”* (ROUSSEAU, 2014, p. 287). Sua artificialidade é obra dos homens e, por afastarem-se da obra da natureza, as paixões artificiais e o mau estão imiscuídos.

Destes juízos e acréscimos artificiais que o homem faz sobre as paixões naturais surge uma diferença entre amor de si e amor-próprio; Rousseau explicita o funcionamento dos mesmos e nos elucida que o primeiro, enquanto paixão que *“só a nós mesmos considera, fica contente quando nossas verdadeiras necessidades são satisfeitas”* (ROUSSEAU, 2014, p. 289); ela, assim, se encerra no próprio indivíduo e, quando as necessidades naturais são satisfeitas, o amor-de-si se aplaca e o indivíduo se encontra novamente em paz; por outro lado, o amor-próprio é uma paixão insaciável, *“nunca está contente nem poderia estar”* (ROUSSEAU, 2014, p.289); a sua dinâmica coloca não só aquele a quem esta paixão impulsiona em preferência aos outros, mas, para a infelicidade do indivíduo afeito a ela, também exige que o outro e todo o outro, seja um indivíduo ou a própria totalidade do mundo, prefira a este do que a eles mesmos. Uma paixão insatisfeita é sofrimento e, como o amor-próprio somente se satisfaria no momento em que todos preferissem a este que se sujeita a esta paixão do que a eles mesmos, o indivíduo escraviza-se.



Para Rousseau, o ser humano que se desenvolve bem, que seria a própria imagem de Emílio, faz-se inicialmente com a visão para si mesmo, na sua totalidade unitária; quanto as condições o colocam no mundo, “*o primeiro olhar que lança a seus semelhantes leva-o a comparar-se a eles, e o primeiro sentimento que excita nele esta comparação é desejar o primeiro lugar*” (ROUSSEAU, 2014, p. 324). É assim que não se pode evitar o aparecimento destas novas relações e suas repercussões nos sentimentos humanos; é nesse momento “*que o amor de si transforma-se em amor-próprio e onde começam a nascer todas as paixões que dele dependem*” (ROUSSEAU, 2014, p. 324). Portanto, neste primeiro momento, a modificação do amor de si em amor-próprio, embora seja inevitável, não implica em necessária corrupção.

O amor-de-si, pela força da sociedade, precisa se modificar, dar origem ao amor-próprio, pois as relações inerentes ao mundo social são inescapáveis à razão; essa modificação não significa, porém, corrupção. A compreensão é simples; o que o amor-de-si é para o homem unitário, o homem em estado de natureza, o amor-próprio é para o homem composto, para o homem em estado social. O amor-de-si é um sentimento absoluto, o amor-próprio é relativo. Ambos são paixões do homem, uma para o primitivo, outra para o social; o próprio Rousseau nos lembra que “*O amor-próprio é um instrumento útil, mas perigoso; não raro fere a mão que dele se serve e raramente faz o bem sem mal*” (ROUSSEAU, 2014, p. 340); a vantagem do amor-de-si é que sua fonte é sempre cristalina, enquanto ao amor-próprio, por dependente das relações que o juízo faz, pode ou não acompanhar a ordem da natureza. E é assim que, para saber de qual tipo serão as paixões que decorrem do amor-próprio, ou seja:

[...] se as paixões que prevalecerão em seu caráter serão humanas e doces ou cruéis e maléficas, se serão paixões de benevolência e de comiseração ou de inveja e cobiça, é preciso saber que lugar ele julgará ser o seu em meio aos homens, e que tipos de obstáculos acreditará ter de vencer para chegar ao lugar que pretende ocupar (ROUSSEAU, 2014, p. 324 - 325)

Com a percepção do outro e o conhecimento de sua existência, o indivíduo não mais percebe a si de forma absoluta. Seu *eu* torna-se inevitavelmente relativo, pois “*tão logo o amor-próprio se desenvolve, o eu relativo entra em jogo constantemente e nunca o jovem observa os outros sem se voltar para si mesmo e comparar-se com eles*” (ROUSSEAU, 2014, p. 337). O amor-próprio não retrograda, não retorna a ser amor-de-si. A conclusão do juízo

que o indivíduo faz dessa nova relação, e no geral de todas as relações que fará no decorrer de sua vida, será determinante para sua ação.

As considerações sobre esse impulso de existência são fundamentais para compreendermos a questão moral e política em Rousseau, e o papel da virtude nessa relação ampla. Há uma verdade na existência de que *“É preciso que todo homem viva”* (ROUSSEAU, 2014, p. 259). O fato da existência não é obra humana, mas da própria natureza que assim o fez. Todo ser que vive busca a manutenção dessa existência, e esse impulso é dado pelo amor-de-si, considerado o estado de natureza, ou amor-próprio neste sentido geral que vimos ser adotado por Rousseau para considerá-lo em sociedade. Desse fato devemos compreender *“que tudo é permitido por ela a quem quer que não tenha nenhum outro meio possível para viver”* (ROUSSEAU, 2014, p. 259). Entretanto, essa licença não é geral e irrestrita, pois Rousseau observa que a extensão desse direito de existência aos outros seres depende do quanto *“mais ou menos humanidade”* (ROUSSEAU, 2014, p. 259) observamos em nós e concedemos aos nossos semelhantes. Isto porque nesta relação social transparece a piedade natural, que na natureza cumpre o papel de *“suavizar a ferocidade de seu amor-próprio ou o desejo de conservação antes do nascimento desse amor”* por meio de uma *“repugnância inata de ver sofrer seu semelhante”* (ROUSSEAU, 1991, p. 253). É assim que, se eu tenho a natural disposição para a minha manutenção, também sou dotado de uma força natural que me impede de exercê-la em detrimento da existência alheia, sem que eu provoque, no exercício da minha vida, dor e sofrimento desnecessários à vida do outro, *“pois a piedade representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie”* (ROUSSEAU, 1991, p. 254). A piedade natural é, nesta dinâmica, *“a única virtude natural que o detrator mais acirrado das virtudes humanas teria de reconhecer”* e que é *“tanto mais universal e tanto mais útil ao homem quando nele precede o uso de qualquer reflexão”* (ROUSSEAU, 1991, p. 253).

A função dessa paixão natural na ordem das coisas é evidente para Rousseau. Da mesma forma que a natureza garante um impulso de buscar a subsistência, também concede aos seres o seu contrapeso, a fim de manter a harmonia de tudo o que há. Como temos que o amor-de-si tem a função no estado de natureza que no social é ocupado pelo amor-próprio, também acontece o mesmo com a piedade natural, pois *“ela, no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude, com a vantagem de ninguém sentir-se tentado a desobedecer à sua doce voz”* (ROUSSEAU, 1991, p. 254). O impulso da

piedade natural sugere ao homem uma máxima de comportamento no qual se inverte a Regra de Ouro, pois:

“inspira a todos os homens esta outra máxima de bondade natural, bem menos perfeita, mas talvez mais útil do que a precedente – Alcança teu bem com o menor mal possível para outrem. Numa palavra, antes nesse sentimento natural do que nos argumentos sutis deve procurar-se a causa da repugnância que todo homem experimenta por agir mal, mesmo independentemente das máximas da educação”. (ROUSSEAU, 1991, p. 254)

Ambas paixões humanas primordiais, amor-de-si e piedade natural, habitam o íntimo do indivíduo, mas a passagem do estado de natureza para o estado social provoca no ser humano uma mudança em suas paixões. Como o próprio Rousseau deixa claro, porém, a mudança que o amor-de-si sofre para passar a ser amor-próprio não é, necessariamente, uma corrupção; amor-próprio só passa a ser fonte dos males do indivíduo e, enquanto paixão dominante nas relações, da sociedade quando as relações estabelecidas pela razão estão em desarranjo com as disposições primitivas que Rousseau destaca serem a nossa ordem, que depende da boa observação da artificialização da piedade natural para sustentar a harmonia. Veremos à seguir como a formação dos juízos e a conseqüente formação do mundo estabelece nossas paixões e como o amor-próprio se mantém congruente com a natureza ou se perverte e dá origem à toda gama de paixões vis que sujeitam o gênero humano à escravidão da sociedade civil.

### 4.3 A MIRAGEM SOCIAL

Observamos anteriormente como Rousseau estabelece a natureza humana por meio de um método de experimentação do mundo segundo uma ordem e como refuta o hábito como expressão desta natureza. Nesta contraposição entre a natureza humana e hábito, Rousseau deixa claro como este segundo interfere nas nossas disposições primitivas, ao afirmar que *“forçadas, porém, por nossos hábitos, elas se alteram mais ou menos segundo nossas opiniões”* (ROUSSEAU, 2014, p. 11). A substituição da natureza humana pelo hábito, portanto, está intrinsecamente atrelada com o desenvolvimento das opiniões.

Hábitos e opiniões fazem parte de um ciclo vicioso decorrente da sociedade como conhecida por Rousseau, razão porque a educação é um fator significativo para que os indivíduos se emancipem dos grilhões da sociedade vilificada; *“Enquanto permanecemos na mesma condição, podemos conservar as que resultam do hábito e nos são menos naturais;*

*mas, assim que a situação muda, o hábito cessa e a natureza retorna*” (ROUSSEAU, 2014, p. 10). É assim que ele, ocupado em sua filosofia com uma possibilidade de renovação, de alteração da sociedade observada, das paixões humanas e, por fim, uma reaproximação do homem com sua natureza, se dispõe a buscar corrigir a obra humana por meio da educação.

Estes hábitos nos são inculcadas desde que se principia a nossa experiência humana, pois *“começamos a nos instruir quando começamos a viver”* (ROUSSEAU, 2014, p. 15); e Rousseau destaca como os costumes sociais acabam por deturpar o indivíduo, como antes vimos quando abordadas as diferenças entre o homem natural e o social; uma educação equivocada, desconexa da natureza pelo histórico processo de desnaturação promovido pelos costumes sociais, é a que estamos sujeitos, e seu efeito é cruel, pois *“O mais infeliz efeito da polidez de costumes é ensinar a arte de dispensar as virtudes que ela imita. Inspirem-nos na educação a humanidade e a bondade, e teremos a polidez, ou já não teremos necessidade dela”* (ROUSSEAU, 2014, p. 488). Dos primeiros *“costumes desnaturados”* (ROUSSEAU, 2014, p. 18) decorrem todas as modificações prejudiciais, pois *“tudo vem sucessivamente dessa primeira depravação; toda ordem moral fica alterada; a naturalidade apaga-se em todos os corações”* (ROUSSEAU, 2014, p. 21-22) e, por conseguinte, resultam prejuízos significativos na composição do indivíduo.

A partir da deturpação da experiência surge uma nova realidade, no qual os objetos passam a se relacionar aos nossos desejos artificiais, inclinando a ação em direção contrária à natureza. O primeiro momento de opressão da natureza humana se dá pela adulteração da experiência sensível. O descumprimento das determinações da natureza incute nos indivíduos ideias desconexas com a ordem natural, e o desenvolvimento deste se faz repleta de ideias ficcionais que dão origem a paixões que sufocam sua natureza. Este indivíduo desnaturalizado, a quem se *“ensina tudo, exceto a se conhecer, exceto a tirar partido de si mesmo, exceto a saber viver e se tornar feliz”* (ROUSSEAU, 2014, p. 26), e no qual sobrevém apenas *“sua incapacidade, seu orgulho e todos os seus vícios”* (ROUSSEAU, 2014, p. 26), é não o homem segundo os seus preceitos naturais, mas sim *“o homem de nossas fantasias”* (ROUSSEAU, 2014, p. 26), o filho dos costumes vis e dos preconceitos. A partir dessa primeira desnaturação, portanto, da subversão do processo de experiência da vida, o desenvolvimento seguinte se mostra já comprometido, com o indivíduo igualmente débil de corpo e de alma; essa fraqueza transparece em incapacidade, orgulho e vícios. São os germens para a má realização do homem em sociedade.

É preciso, portanto, que se evite o surgimento do homem fantástico, fictício. Parte daí Rousseau para chamar a nossa atenção ao que é imperativo evitarmos no desenvolvimento de um indivíduo. O hábito, enquanto desenvolvimento regular de uma ação, acrescenta desejos não naturais no homem; o *“desejo já não vem da necessidade, mas sim do hábito, ou melhor, o hábito acrescenta uma nova necessidade à da natureza: eis o que é preciso prevenir”* (ROUSSEAU, 2014, p. 49). A natureza, em sua ordem perfeita, havia inculcado no homem todas as necessidades que lhe eram suficientes. O desenvolvimento, por meio da liberdade que nos é inerente, de novas formas de nos expressar, quando realizadas regularmente, tornadas hábito, dão ao indivíduo novas necessidades, agora artificiais. Aumenta-se, assim, as camadas de aspectos artificiais na existência humana e afasta-se mais da natureza.

A ausência de hábitos, como vimos, acaba por preservar a natureza humana intocável. Sujeitar o indivíduo a se moldar segundo hábitos artificiais traz uma vantagem que se perde pelo enrijecimento da ação humana, que é permitir mais o espectro de atuação de sua liberdade. O hábito artificial limita a expressão da vontade do indivíduo enquanto o hábito natural a coloca *“em condições de sempre ser senhora de si mesma e de fazer em todas as coisas a sua vontade, assim que a tiver”* (ROUSSEAU, 2014, p. 49). Para Rousseau, vontade e juízo estão intrinsecamente ligados. O desenvolvimento do hábito artificial, assim, impede o indivíduo de aprimorar seu bom juízo, ou melhor, substitui a necessidade que o indivíduo têm de expressar sua vontade. A limitação do indivíduo em reter apenas os hábitos decorrentes da natureza permite que o indivíduo aumente as expressões da vontade.

Os cuidados para com a preservação do hábito que a natureza determina, e evitar o hábito artificial, têm sua importância muito clara para Rousseau e deve-se observar os ditames da natureza tão logo o indivíduo nasça. Neste aspecto, podemos educar porque, *“Nascemos capazes de aprender, mas sem nada saber e nada conhecendo”* (ROUSSEAU, 2014, p. 46). A concordância de Rousseau com o pensamento de Locke sobre a condição inicial da humanidade, de ausência de conhecimento, se coaduna com a já exposta questão da origem do mau no mundo; para o filósofo de Genebra, a forma com que se preenche esse vazio cognitivo é peça chave para essa compreensão.

Desconectado o indivíduo da realidade pela fantasia criada pelo hábito, é mais difícil para ele retornar à natureza. O desenvolvimento da ideia de domínio, por exemplo, do uso de outrem para sua satisfação, se torna regra quando solidificada pelo hábito; é assim que *“O desejo de mandar, porém, não se extingue com a necessidade que o fez nascer; o domínio*

*desperta e adula o amor-próprio, e o hábito o fortalece*” (ROUSSEAU, 2014, p. 58). O amor-próprio é alimentado pelo poder de mandar, e lembramos que aquele amor-próprio exige que o outro prefira ao indivíduo mais do que a ele mesmo. Quando se manda em alguém, quer-se fazer com que a vontade do outro seja a sua, e engendre assim o aumento quimérico da força, e quanto mais se é bem sucedido nesse intento, mais se habitua com a ilusão de poder.

Os prejuízos do hábito social estão, para Rousseau, evidentes, e se há um ensinamento a que devemos sempre nos ater é que *“único hábito que devemos deixar que a criança adquira é o de não contrair nenhum”* (ROUSSEAU, 2014, p. 49). Ao evitar a solidificação do comportamento do indivíduo pela força do hábito, e deixar de incutir nos novos seres nascentes o costume vil que o hábito transforma em falsa natureza, permitimos ao indivíduo apenas os impulsos naturais, que servem ao *“reinado de sua liberdade e o uso de sua forças”* (ROUSSEAU, 2014, p. 49); é assim que se deixa até mesmo a capacidade cognitiva em ordem com a natureza, pois *“Em todas as coisas, o hábito mata a imaginação”* (ROUSSEAU, 2014, p. 164), porque *“o hábito acostuma tudo; o que vemos demais já não imaginamos”* (ROUSSEAU, 2014, p. 317); ao manter o homem em harmonia com a natureza, evitamos que o indivíduo, e também por conseguinte toda a humanidade, corra *“atrás de quimeras”* (ROUSSEAU, 2014, p. 73). A melhor forma de garantir que não deturpemos a existência humana é não relegar as paixões às opiniões e solidificá-las pelo hábito.

Observar a ordem da natureza, o lugar do homem nesta e o tempo do desenvolvimento do homem na sucessão de sua existência, excitar as paixões do indivíduo segundo as suas capacidades físicas lhe permitirem de satisfazê-las e não encobrir sua percepção do mundo de fantasias desconexas com a natureza, mas sim *“ordenar as paixões humanas conforme a constituição do homem”* (ROUSSEAU, 2014, p. 73) são as recomendações de Rousseau. A natureza garante aos seres humanos que seus desejos sejam harmônicos com sua capacidade de supri-los, que constituem não menos do que *“o mais doce hábito da alma”* (ROUSSEAU, 2014, p. 315). Quando as opiniões, que se tornaram o hábito, o costume, engendram desejos quiméricos, as forças do indivíduo não o suprem, e seus desejos insatisfeitos tornam-se cólera; submete os outros a seu jugo, objetifica-os, torna-se seu senhor para que o concurso de forças terceiras satisfaçam seu ilusório apetite. É assim que se perde a humanidade.

É preciso, portanto, abandonar o reino das opiniões, cujo hábito de atender estabeleceu os costumes funestos da sociedade civil. O bom hábito, porém, este que abranda

as paixões artificiais, o hábito de sempre se colocar sob a ordem da natureza, este hábito deve ser o objetivo da existência humana. Essa diferença se encontra em Rousseau na comparação que faz entre Emílio e os outros jovens que se desenvolveram sob o jugo do costume:

A maior parte dos hábitos que acreditais fazer com que as crianças e os jovens contraíam não são verdadeiros hábitos, porque só foram adquiridos pela força e, seguindo-os contra a vontade, eles só esperam a oportunidade de se livrarem deles. Não se adquire o gosto de estar na prisão em razão de ficar nela; o hábito, então, longe de diminuir a aversão, aumenta-a. Não é esse o caso de Emílio, que, nada tendo feito na infância que não fosse voluntário e feito com prazer, ao continuar a agir da mesma forma quando adulto só acrescenta o domínio do hábito às doçuras da liberdade. (ROUSSEAU, 2014, p. 637)

O hábito enraíza no homem o comportamento equivocado de obedecer aos desejos factícios no lugar das necessidades e, assim, desviamos-nos das disposições primitivas do homem; é assim que, constrangidas *“por nossos hábitos, elas se alteram mais ou menos segundo nossas opiniões”* (ROUSSEAU, 2014, p. 11). É, pois, conforme a dinâmica desta dupla conceitual que se observa no indivíduo uma vida em absoluta ilusão, em que os desejos substituem as necessidades; com a estabilização do comportamento errático pela força do hábito que se incute no indivíduo segundo os costumes é que *“assim, a fantasia sucede à necessidade, e assim ganham suas primeiras raízes os preconceitos da opinião”* (ROUSSEAU, 2014, p. 11).

Hábito e opinião trabalham de forma concomitante para a desnaturação do indivíduo, de forma que o primeiro perpetua, na forma de costume, a ilusão criada pelo segundo; é dessa forma que a sociedade eterniza seu distanciamento para com a natureza e recorrentemente faz dos seus componentes seres desconexos da realidade. É dessa forma que, portanto, por serem hábitos e opiniões dois componentes de um mesmo problema, compreender um conceito exige a compreensão do outro.

Rousseau já havia alertado sua percepção de que devemos a este dueto maléfico o descaminho do homem de suas disposições naturais e ressaltou que estas se alteram segundo as opiniões, conforme os hábitos solidificam o comportamento e induzem o indivíduo a uma letargia intelectual que somente perpetua o desvio. O problema da opinião, assunto presente na filosofia desde Parmênides (ABBAGNANO, 2012, p. 851), é, assim, fundamental no problema do homem natural/homem civil do filósofo genebrino e precisa ser mais bem exploradas, o que faremos à seguir.

Aquelas disposições naturais a que Rousseau faz referência constante e que constituem as condições do processo de experiência do mundo para o homem natural, se perderam; com a corrupção do processo de sustento pelas suas próprias forças, pelo engendramento de ideias de domínio, a desnaturação dos impulsos de manutenção faz com que nasça o desejo de dominar e, “*assim, a fantasia sucede à necessidade*” (ROUSSEAU, 2014, p. 58); o que antes era uma necessidade de manutenção se torna desnaturação e, pelo hábito, “*ganham suas primeiras raízes os preconceitos da opinião*” (ROUSSEAU, 2014, p. 58); estabelece-se para o indivíduo um mundo quimérico, ainda baseado nas primeiras possibilidades de experiência do mundo, ou seja, reduzidos aos impulsos de manutenção, mas que, embora contenha em si apenas as disposições naturais, perde o contato com estas em decorrência da desnaturação causada pelos costumes equivocados da sociedade. A partir de então, tem início uma alternativa à realidade da experiência, no qual os objetos passam a se relacionar aos desejos artificiais do ser, e inclina a ação em direção contrária à natureza.

Este primeiro desenvolvimento equivocado, que incute no indivíduo impulsos não naturais, traz maiores consequências conforme se passa aos estágios seguintes; Rousseau destaca como o desenvolvimento da força, que se segue ao estágio inicial da vida humana, faz com que as crianças, “*Podendo mais por si mesmas, precisam com menos frequência recorrer aos outros*” (ROUSSEAU, 2014, p. 71). Quanto maior força adquire a criança, mais independente ela deveria se tornar, segundo Rousseau, pois a dependência chegaria ao fim conforme as forças próprias permitissem ao indivíduo suprir suas necessidades por si mesmo. Com o desenvolvimento da força no indivíduo, também, “*desenvolve-se o conhecimento, que as põe em condições de dirigi-la. É nesse segundo grau que propriamente começa a vida do indivíduo; é então que ele toma consciência de si mesmo*” (ROUSSEAU, 2014, p. 71). O desenvolvimento concomitante entre força e conhecimento, que leva o indivíduo à independência, também faz com que ele adquira consciência de si mesmo. A memória, desenvolvida também neste mesmo movimento, permite o surgimento de uma linha regular que ligue as ações passadas de um indivíduo à sua identidade presente, pois “*A memória amplia o sentimento da identidade para todos os momentos de sua existência*” (ROUSSEAU, 2014, p. 71); há correlação entre o que se é, o que se faz e o que se fez no passado, e entende Rousseau que, a partir de então, se “*é capaz de felicidade e de miséria*” (ROUSSEAU, 2014, p. 71); deste momento em diante, “*é importante começar a considerá-lo agora como um ser moral*” (ROUSSEAU, 2014, p. 71), capaz de, mesmo que ainda de forma incipiente, reconhecer uma boa e uma má ação.



Enquanto ser moral, deve-se ao indivíduo os conhecimentos necessários para que alcance esta condição, assim que lhe for possível (processo que culmina, para Rousseau, com a maturação sexual, como já abordado); é com esse dever em pensamento que o filósofo clama para que sejamos humanos, e afirma prontamente este como “*vosso primeiro dever*” (ROUSSEAU, 2014, p. 72). Incorreríamos em uma busca vã, porém, se nos mantivéssemos na ordem do costume vilificado, este que Rousseau repudia no *Emílio* como a educação dos homens que nos desvia da natureza, que acresce paixões artificiais por meio de hábitos corruptos que dão origem às opiniões e nela também se sustentam. É por isso que o filósofo exige que:

Para não correremos atrás de quimeras, não nos esqueçamos do que convém à nossa condição. A humanidade tem seu lugar na ordem das coisas, e a infância tem o seu na ordem da vida humana: é preciso considerar o homem no homem e a criança na criança. Determinar para cada qual o seu lugar e ali fixá-lo, ordenar as paixões humanas conforme a constituição do homem, é tudo o que podemos fazer pelo seu bem-estar. (ROUSSEAU, 2014, p. 73-74)

A melhor forma de garantir que não deturpemos a existência humana é não relegar as paixões às fantasias. Observar a ordem da natureza, o lugar do homem nesta e o tempo do desenvolvimento do homem na linha sucessória de sua existência. Excitar as paixões do indivíduo segundo as suas capacidades permite-nos satisfazê-las; não encobrir sua percepção do mundo de fantasias desconexas com a natureza, como é feito na criança por força das opiniões e dos hábitos que as enrijecem.

A natureza garante ao homem que seus desejos sejam harmônicos com sua capacidade de supri-los, e é nesta relação entre desejos e satisfação destes que Rousseau incluiu a questão da felicidade e infelicidade da existência humana, porque, de acordo com o genebrino, “*é na desproporção entre os nossos desejos e as nossas faculdades que consiste a nossa miséria. Um ser sensível cujas faculdades igualassem os desejos seria um ser absolutamente feliz*” (ROUSSEAU, 2014, p. 74). Este equilíbrio entre desejos e faculdades é aquela que Rousseau observou no homem em estado de natureza no segundo *Discurso*, razão por que o pensador reputa aos selvagens a condição de felicidade. Se eu tenho todas as condições de satisfazer um impulso e o faço conforme minhas paixões e minhas faculdades se encontram em perfeita harmonia, não há qualquer sentimento de sofrimento na minha existência. Como bem esclareceu em seu trabalho, o homem em estado de natureza é equilibrado, suas necessidades são equânimes com suas capacidades de satisfazê-las. A sede é

de fácil satisfação em um riacho, e a fome é saciada com os frutos ao redor. O equilíbrio no indivíduo entre desejos e forças, em que não resta nenhuma necessidade sem satisfação, torna-o feliz.

Vimos que o pensador discordava do intuito dos moralistas de repudiar os impulsos das paixões pela sua ligação com a ação no indivíduo; é por isso que não se pode, segundo Rousseau, “*diminuir nossos desejos, pois, se eles estivessem abaixo de nossa potência, uma parte de nossas faculdades permaneceria ociosa, e não gozaríamos de todo o nosso ser*” (ROUSSEAU, 2014, p. 74); seria como um sujeito que, ao limitar seus desejos a nível inferior do que suas faculdades permitem, diminui sua existência a uma animalização, deixa mesmo de ser humano. Ao mesmo tempo, não é o caso dos homens intentarem um aumento de suas faculdades; exceder os limites do homem não causaria a satisfação dos desejos supérfluos, mas sim fariam surgir outros, “*pois, se nossos desejos ao mesmo tempo se ampliassem em maior proporção, tornar-nos-íamos mais miseráveis*” (ROUSSEAU, 2014, p. 74). A desordem do costume social engendra desejos quiméricos no indivíduo, e como isso se perpetua pelo hábito; veremos, mais à frente, como as próprias faculdades humanas engendram novos desejos.

Se não é o caso de adotarmos a completa eliminação dos desejos da equação e tampouco desenvolvermos novas forças, “*Em que, então, consiste a sabedoria humana ou o caminho da verdadeira felicidade?*” (ROUSSEAU, 2014, p. 74). É o caso, para o homem, de encontrar, segundo sua natureza, aqueles desejos que lhe são pertinentes e “*pois, de diminuir o excesso de desejos relativamente às faculdades*” (ROUSSEAU, 2014, p. 74), eliminando os desejos supérfluos, mantendo outros que permitam o exercício pleno da humanidade nos limites de suas forças; somente assim o homem pode “*igualar perfeitamente a potência e a vontade*” (ROUSSEAU, 2014, p. 74), cujo equilíbrio o coloca em harmonia com a obra da natureza, aquela que é perfeita e harmônica, pois saída da mão do Autor das coisas.

Foi assim que a natureza, que tudo faz do melhor modo, inicialmente o instituiu. Ela lhe dá de imediato apenas os desejos necessários à sua conservação e as faculdades suficientes para satisfazê-los. Ela colocou todas as outras como que de reserva no fundo de sua alma, para que se desenvolvessem quando necessário. Só nesse estado primitivo o equilíbrio entre o poder e o desejo é reencontrado e o homem não é infeliz. (ROUSSEAU, 2014, p. 74)

A infância para Rousseau tem um papel fundamental que deve ser reconhecido por quem pretende bem formar um indivíduo e Burgelin nos ajuda neste tema. A novidade da

existência na criança garante que se dedique a ele a condição especial que merece, com as peculiaridades que são inerentes. Segundo Burgelin, “*existe uma natureza da criança, com suas próprias leis (...) [que] não é pura possibilidade, mas um estado especial com seu equilíbrio, que é preciso respeitar e mesmo explorar a fundo*” (BURGELIN, 1973, p. 485, tradução nossa)<sup>4</sup>. O período da infância permite para Rousseau observar precisamente como bondade e maldade fazem parte de nossa existência, pois pela experiência da infância se confrontam a consciência do novo ser aos costumes equivocados da sociedade vigente, se renovam os desenvolvimentos dos juízos e “*nós não construímos contra a natureza sob pena de a ver reagir brutalmente*” (BURGELIN, 1973, p. 485)<sup>5</sup>. A fim de evitar-se, portanto, a recorrência no erro de ver o desenvolvimento resultar em sofrimento, haja vista que a natureza e sua ordem são inevitáveis, deve-se observar a boa organização da experiência, pois “*Todas ações divididas em seu princípio são germes de dificuldades, sofrimento e morte. É necessário buscar a ordem na singularidade de cada caso*” (BURGELIN, 1973, p. 485, tradução nossa)<sup>6</sup>.

A ordem da natureza, afirma Burgelin, se dá pela “*estreita subordinação do mental ao físico*” (BURGELIN, 1973, p. 485, tradução nossa)<sup>7</sup>, do qual o “*lentidão do desenvolvimento do corpo condiciona todos os progressos da consciência*” (BURGELIN, 1973, p. 485, tradução nossa)<sup>8</sup>, como Rousseau descreve a partir da ideia de uma criança nascida com a composição física do adulto, que morreria antes mesmo de saber usar seu corpo (ROUSSEAU, 2014, p. 45-46). Por causa dessa peculiaridade da ordem da natureza, não se deve “*exercitar as funções físicas antes do tempo*” (BURGELIN, 1973, p. 485, tradução nossa)<sup>9</sup>, pois o corpo deve estar pronto para experimentar para que o resultado da experiência seja conforme com a ordem da natureza; vê-se um tipo de *mens sana in corpore sano* de

---

<sup>4</sup> “*il y a une nature d’enfant, avec ses propres lois (...) [qui] n’est pas pure possibilité, mais un état spécial ayant son équilibre, qu’il faut respecter et même exploiter à fond*”.

<sup>5</sup> “*On ne bâtit pas contre la nature sous peine de la voir réagir brutalement*”.

<sup>6</sup> “*Toute actions divisée dans son principe est germe de difficultés, de souffrances et de mort. Il faut chercher l’ordre dans la singularité de chaque cas*”.

<sup>7</sup> “*étroite subordination du mental au physique*”.

<sup>8</sup> “*lenteur du développement du corps conditionne tous les progrès de la conscience*”.

<sup>9</sup> “*faire jouer les fonctions psychiques avant leur temps*”.

inspiração rousseauista, e por essa razão se precisa “*Determinar cada fase e tirar seu máximo proveito, tal é a tarefa da razão*” (BURGELIN, 1973, p. 485, tradução nossa)<sup>10</sup>.

Para Burgelin, a disposição do *Emílio* reconta, ou apresenta, “*os cinco momentos do desenvolvimento da consciência de si*” (BURGELIN, 1973, p. 485-486, tradução nossa)<sup>11</sup>, e, conforme a leitura anterior, expressa como o desenvolvimento do corpo e do espírito concorrem para a formação do *eu* que existe. Se acompanharmos a afirmação de Burgelin de que o projeto do livro acompanha, com revestimentos de fábula, as investigações que Rousseau promoveu no segundo *Discurso*, podemos observar a congruência de visões, mas no *Emílio* como uma história conjectural do indivíduo natural e a possibilidade de vê-lo feito; Emílio criança é o animal humano primordial, e “*isso significa que ele não tem consciência de um eu: prazer, dor, afecções diversas não se conectam. Ele é inteiro o desenvolvimento corporal que o conduz ao caminhar e à linguagem, por uma via ainda animal*” (BURGELIN, 1973, p. 486, tradução nossa)<sup>12</sup>. A segunda infância de Emílio revive a idade de ouro da humanidade, na qual “*a natureza reencontra o equilíbrio das forças e dos desejos*” (BURGELIN, 1973, p. 486, tradução nossa)<sup>13</sup>; indivíduo e gênero se encontram na situação perfeita em que não existe nenhum excesso nem falta, os males do desenvolvimento canhestro da razão não se fizeram, “*Nem memória, nem previdência, nem imaginação não chegam ainda a perturbá-lo, é a idade pura da conservação de si e do bem estar*” (BURGELIN, 1973, p. 486, tradução nossa)<sup>14</sup>. Poder-se-ia pensar que, se o momento da segunda infância é tão harmônico e feliz, bastaria manter esta condição para que o sujeito não perdesse a felicidade; mas para isso seria necessário impedir seu desenvolvimento completo, fosse pela solução dos selvagens (como os Caraíbas), fosse pela outra única solução possível, a morte; não é o caso de impedir o avanço do indivíduo, mas fazê-lo segundo a ordem própria da natureza, papel que assume o preceptor, cuja tarefa “*é de proteger a conquista da liberdade, sem contudo o isentar dos males de sua espécie: ele impede simplesmente a imaginação e o raciocínio de se desenvolverem antes da hora. Seu papel positivo se sustenta sobre dois*

---

<sup>10</sup> “*Déterminer chaque phase et en profiter à plein, telle est la tâche de la raison*”.

<sup>11</sup> “*les cinq moments du développement de la conscience de soi*”.

<sup>12</sup> “*ce qui signifie qu’il n’a pas conscience d’un moi : plaisirs, douleurs, affections diverses ne se lient pas. Il est tout au développement corporel qui le conduit à la marche et au langage, dans une vie encore animale*”.

<sup>13</sup> “*la nature réussit l’équilibre des pouvoirs et des désirs*”.

<sup>14</sup> “*Ni mémoire, ni prévision, ni imagination ne viennent encore le troubler, c’est l’âge pur de la conservation de soi et du bien-être*”.

*pontos: o exercício do corpo e o exercício dos sentidos*” (BURGELIN, 1973, p. 486, tradução nossa)<sup>15</sup>. O principal objetivo desse trabalho é que se evite o desenvolvimento de uma das faculdades sem o acompanhamento da outra, a fim de que não haja força sem controle, nem ideia sem a sensação que principia a formação daquela; este sentir, porém, não se dá de forma passiva, mas já é a “*construção de uma experiência, portanto de um eu já ativo: sentir não significa receber, mas se elevar à primeira forma de julgamento, o julgamento por inspeção que já inclui a possibilidade do erro e implica ao menos uma ligação entre um objeto e um eu que sente e se sabe sentir*” (BURGELIN, 1973, p. 486, tradução nossa)<sup>16</sup>. Ao ser que pretende fazer-se um sujeito de ação não pode recorrer à mera sensação, ele deve reconhecer o seu papel como sujeito sensitivo e racional, mas também os impedimentos dos limites das suas capacidades, pois neste momento estas são limitadas e o que é experimentado não ultrapassa as fronteiras do imediato; por isso “*É portanto a razão sensível que se faz desenvolver nelas, aquela que julga segundo a conveniência à nós e sua utilidade imediata*” (BURGELIN, 1973, p. 486, tradução nossa)<sup>17</sup>.

No terceiro livro, Rousseau nos apresenta o momento de transformação completa da experiência do ser humano. Se no primeiro vê-se o animal humano, pura sensação e nenhuma consciência de si, revivido na primeira infância, com suas fraquezas e limitações, obrigatoriamente dependente de outro ser humano para sua subsistência; se no segundo forças e necessidades se equalizam numa vida imediata, sem porém se expressarem todas as faculdades humanas, uma demonstração do feliz e incompleto gênero humano na era de ouro do Éden hipotético rousseauista, neste terceiro momento *Emílio* descreve toda a possibilidade racional humana. Por meio da vida experimental do jovem pupilo, guiado pelo Preceptor, Rousseau permite-se elucubrar sobre o bom desenvolvimento da razão humana, a faculdade que permite, por seus próprios meios, ascender aos céus e retornar ao íntimo de si (ROUSSEAU, 1983, p. 333-334). Em *Emílio* se dá o contraste com as observações de seu primeiro *Discurso*, tal qual contrastam Dédalo e Ícaro, que munidos do mesmo instrumento

---

<sup>15</sup> “*est de protéger la conquête de la liberté, sans toutefois l’exempter des maux de son espèce: il empêche simplement l’imagination et le raisonnement de se développer avant l’heure. Son rôle positif porte sur deux points: l’exercice du corps et l’exercice des sens*”.

<sup>16</sup> “*édification d’une expérience, donc d’un moi déjà actif: sentir ne signifie pas recevoir, mais s’élever à la première forme du jugement, le jugement par inspection qui comporte déjà la possibilité de l’erreur et implique au moins un rapport entre un objet et un moi qui sent et se sait sentir*”.

<sup>17</sup> “*C’est donc la raison sensitive qu’il faut développer alors en eux, celle qui juge selon la convenance à nous et l’utilité immédiate*”.

partem para a fuga da prisão de Minos, mas enquanto o sábio e prudente Dédalo permanece consciente da fragilidade de suas asas, Ícaro, atraído pelo esplendor do Sol e munido do orgulho peculiar do jovem, arruína o instrumento de sua salvação. Em sequência ao que permite-se inferir da formação de Emílio como um indivíduo cujo desenvolvimento harmônico com os preceitos da natureza lhe garantem a força necessária para bem se formar, está o pupilo nas melhores condições para que a razão se desenvolva tranquilamente, pois “*a paixão ainda não fala dentro de si e a inteligência pode repousar sobre seu próprio fim*” (BURGELIN, 1973, p. 486, tradução nossa)<sup>18</sup>. Se, inspirando-nos nos termos de Burgelin, a formação física e psicológica seguem a ordem natural, sendo forte, portanto, o indivíduo no qual seus impulsos acompanham a possibilidade de satisfazê-los, por não haver nada em excesso nem em falta, o afloramento de todas as capacidades da razão não ocorre em prejuízo ao sujeito-infante. Por bem, “*O equilíbrio é portanto rompido em benefício do poder: ao contrário da primeira idade, a criança pode mais do que deseja*” (BURGELIN, 1973, p. 486, tradução nossa)<sup>19</sup>. Neste passo, a importância desse estágio é fundamental para que, bem aproveitado, o desenvolvimento posterior se faça com correção, já que “*Na verdade, a criança passa da sensação ao julgamento ativo, ao julgamento por indução. Ela para de se perder nas afecções para descobrir as ideias, ela se eleva a entendimento ao perceber as relações concretas entre as coisas*” (BURGELIN, 1973, p. 487, tradução nossa)<sup>20</sup>; se até este momento cabia não interferir na formação dos juízos passivos decorrentes das sensações da criança para que a natureza pudesse fornecer ao ser os conhecimentos que lhe fossem mais conforme com suas necessidades, a partir do afloramento da razão os conhecimentos passam a ser produzidos pelo mesmo. Muito embora esta se manifeste, não se deve perder o esteio da experiência na formação das ideias, e os saltos do empírico para o intelectível devem ser evitados (BURGELIN, 1973, p. 487). O processo de formação dessas ideias determinará, para Rousseau, o caráter do espírito de quem vive :

---

<sup>18</sup> “*la passion n’y parle pas encore et l’intelligence peut rester sa propre fin*”.

<sup>19</sup> “*L’équilibre y est pourtant rompu au profit du pouvoir: à l’inverse du premier âge, l’enfant peu plus qu’il ne désire. Il a trop de force pour ses besoins et emploiera ce surcroît à préparer le lendemain*”.

<sup>20</sup> “*En effet l’enfant passe de la sensation au jugement actif, au jugement par induction. Il cesse de se perdre dans l’affection pour découvrir les idées, il s’élève à l’entendement en percevant les rapports concrets entre les choses*”.

“A maneira de formar as ideias é o que dá um caráter ao espírito humano. 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; aquele que as aprecia mal é um espírito falso; aquele que inventa relações imaginárias que não tem nem realidade nem aparência é um louco; aquele que não 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 etc.” (ROUSSEAU, 2014, p. 275)

Burgelin vê aqui importância principal no desenvolvimento do indivíduo, e “Cada vez melhor compreendemos a diferença entre o selvagem e nosso Emílio criado para a cidade: o selvagem crescido sem disciplina, seu excesso de força se tornará agressivo e desencadeará o estado de guerra. Emílio está a caminho da filosofia” (BURGELIN, 1973, p. 487, tradução nossa)<sup>21</sup>. O bom desenvolvimento da razão, portanto, leva o sujeito a buscar os conhecimentos úteis e verdadeiros, no lugar de gastar suas faculdades com a corrupção e a queda.

Segue-se ao aparecimento da razão a mudança mais significativa do indivíduo. De um ser fraco e dependente, passa pelo estágio de felicidade inocente e equilibrada, experimenta a explosão da razão desinteressada para, agora, com o que, segundo Rousseau, é resultado do impulso da diferenciação sexual, começar a vida moral do sujeito. Acompanhada a ordem da natureza na formação do indivíduo, ele tem tudo o que da virtude pode precisar para consigo mesmo; mas agora, se havia um certo que de mônada no qual o todo da existência se enclausurava no eu, “Nada de humano lhe é estranho, ele desperta para as paixões, as ligações do eu e do você” (BURGELIN, 1973, p. 487, tradução nossa)<sup>22</sup>. É preciso a partir de então considerar o outro em todos os juízos que realizar, e a mudança mais significativa se dá na alteração de registro da paixão basilar da existência, o amor-de-si; este impulso, natural e absoluto, modifica-se pela existência e obrigação de se considerar o outro em todos os juízos que o sujeito realiza, e toma seu lugar, ou melhor, transmuta-se para o amor-próprio, mesma paixão basilar do ser que existe e vive, mas que agora trabalha relativamente à existência do outro. Esta transformação de uma das paixões fundamentais do ser humano precisa ser acompanhada de um profundo cuidado “*pois o reino da opinião nos*

<sup>21</sup> “De mieux en mieux nous comprenons la différence entre le sauvage et notre Émile élevé pour la cité: si le sauvage grandit sans discipline, son sucroît de force va tourner à l’agressivité et déclencher l’état de guerre. Émile est en route vers la philosophie”.

<sup>22</sup> “Rien d’humain ne lui reste plus étranger, il s’éveille aux passions, aux rapports du moi et du toi”.

*aguarda*” (BURGELIN, 1973, p. 487, tradução nossa)<sup>23</sup>. Observa Burgelin que Rousseau apazigua o conflito mediante uma iluminação do indivíduo sobre a utilidade dessa nova paixão nascente:

“pelo ensinamento moral e religioso que conduz ao sentimento de ordem e o pode com sucesso, caso não tenha ocorrido em parte alguma ruptura de desenvolvimento, mas se o utilitarismo é absorvido pelas formas superiores. A introdução aos objetos intelectuais se fazendo por seus valores não cessa de tocar o coração e conduzir à contemplação do Bem, às regras supremas da virtude” (BURGELIN, 1973, p. 487-488, tradução nossa)<sup>24</sup>.

Ultrapassados os estágios anteriores, munidos dos conhecimentos necessários, encerra Rousseau sua obra por introduzir seu hipotético indivíduo bem formado *“para a vida completa e disciplinada”* (BURGELIN, 1973, p. 488, tradução nossa)<sup>25</sup>, e o objetivo de Rousseau é alcançado: *“A ambição de fazer um homem se alcança ao fazer um cidadão por um livre progresso da reflexão”* (BURGELIN, 1973, p. 488, tradução nossa)<sup>26</sup>. Para Burgelin, a completude do trabalho não se finaliza com a aquisição de todas as condições, mas sim por uma ressignificação do próprio papel de Emílio, que ao fim de seu caminhar encontra o início de outro, pois a formação de sua família implica em um conseguinte dever, que conclue o todo o processo: *“Assim no asilo da felicidade onde ele se realiza ele é um homem porque, por sua vez, ele faz um homem”* (BURGELIN, 1973, p. 488, tradução nossa)<sup>27</sup>.

#### 4.4 Imaginação

O hábito perpetua o reino das opiniões no homem ao estabelecer costumes desnaturalizados recorrentemente, modificar os primeiros impulsos do indivíduo em formação, corroem as primeiras relações de necessidade do homem; entretanto, ainda nos

<sup>23</sup> *“car le règne de l’opinion nous guette”*.

<sup>24</sup> *“par l’enseignement moral et religieux qui conduit au sentiment de l’ordre et le peut fructueusement, si nulle part il n’y a eu rupture de développement, mais si l’utilitarisme s’est progressivement absorbé dans les formes supérieures. L’initiation aux objets intellectuels se faisant par les valeurs ne cesse de toucher le cœur et conduit à la contemplation du Bien, aux règles suprêmes de la vertu”*.

<sup>25</sup> *“à la vie complète et disciplinée”*.

<sup>26</sup> *“L’ambition de faire un homme s’achève en faisant un citoyen par un libre progrès de la réflexion”*.

<sup>27</sup> *“Ainsi dans l’asile du bonheur où il s’accomplit il est homme parce qu’à son tour il fait un homme”*.



resta entender como estes desejos supérfluos que são tornados naturais pelos costumes surgem no indivíduo. Para Rousseau, nas faculdades do homem há uma responsável por dar origem à desejos fictícios.

É a imaginação que amplia para nós a medida dos possíveis, tanto para o bem quanto para o mal e, por conseguinte, provoca e nutre os desejos com a esperança de satisfazê-los. No entanto, o objeto que antes parecia estar à mão foge tão depressa que não podemos alcançá-lo; quando acreditamos que vamos pegá-lo, ele se transforma e aparece longe à nossa frente. Não vendo mais o espaço já percorrido, consideramo-lo como nada, ao passo que o que resta a percorrer cresce e se amplia sem cessar. Assim, esgotamo-nos sem chegar ao final e, quanto mais vencemos o prazer, mais a felicidade se afasta de nós. (ROUSSEAU, 2014, p. 75)

A imaginação provoca o rompimento das barreiras opostas pelas forças limitadas do homem e dá vazão a uma gama infindável de desejos que são impossíveis para o homem saciar. Quanto mais se efetiva a imaginação desassistida pelo referencial do sentimento, maiores são as distâncias entre nossas forças e nossos desejos, aumentando proporcionalmente nossa carência e nossa miséria. Enquanto vive-se apenas segundo estes desejos insaciáveis decorrentes da imaginação, desconecta-se da realidade natural e assim o indivíduo se torna um ser fictício, enraizado no sofrimento dos desejos insatisfeitos. Quando satisfazemos estes desejos artificiais pelo acaso ou quando sorrateamos as forças alheias, os desejos se expandem, em crescimento desenfreado que não acompanha nossas capacidades naturais. É assim que a satisfação desses desejos não causa felicidades, mas uma infindável miséria.

Por meio dessa imaginação que se ativa é que o homem ultrapassa a natureza perceptível e adentra uma alternativa de existência, em que suas forças jamais serão suficientes, pois *“O mundo real tem seus limites, o mundo imaginário é infinito”* (ROUSSEAU, 2014, p. 75). A diferença entre os dois mundos em que o homem pode viver, o real e o imaginário, é clara para Rousseau, e este oferece para nós uma saída desse problema, pois *“Já que não podemos ampliar o primeiro, reduzamos o segundo, pois é unicamente da diferença entre eles que nascem todos os sofrimentos que nos tornam realmente infelizes”* (ROUSSEAU, 2014, p. 75). Cabe ao homem, portanto, romper a miragem da imaginação, observar o mundo como ele é em sua realidade, pois este é o mundo em que as forças naturais podem agir. No mundo imaginário, a única forma de saciar os desejos é subjugar as forças alheias em benefício próprio.

O mundo real para Rousseau tem um limite forte estabelecido pela natureza, que é a nossa força de agir segundo nossas capacidades; o mundo imaginário é, tal qual a faculdade da imaginação, ilimitado; tudo é possível no mundo imaginário, menos extrapolar as forças naturais do homem; é com este mundo real em vista que Rousseau estabelece os limites a que a imaginação deveria se atentar acerca do que é a ordem humana: *“Com exceção da força, da saúde, do bom testemunho de si, todos os bens desta vida consistem na opinião; com exceção das dores do corpo e dos remorsos da consciência, todos os nossos males são imaginários”* (ROUSSEAU, 2014, p. 75-76). Assim, enquanto o homem vive no mundo da imaginação, suas forças serão sempre discrepantes aos seus desejos; estes, quando insatisfeitos, levam inexoravelmente ao sofrimento; uma necessidade não satisfeita é sofrimento.

As opiniões, oriundas da miragem criada pela imaginação, que são o oposto da realidade da natureza, causam o desvio do homem de suas necessidades, engendram desejos factícios e levam o homem a exercitar-se no erro e, portanto, é assim que os *“males morais estão todos na opinião”* (ROUSSEAU, 2014, p. 77). Quando as opiniões, solidificadas pelo hábito e transmitidas pelos costumes, engendram desejos quiméricos, as forças do ser humano não podem supri-los, e seus desejos insatisfeitos tornam-se miséria; para ver-se livre desta, ele submete os outros a seu jugo, objetifica-os, torna-se seu senhor, caso já o fizesse em decorrência do hábito que se estabeleceu em seu estágio anterior, puramente sensitivo, para que o concurso de outras forças satisfaçam seu apetite ilusório. Não é por outra causa que *“Tudo é apenas loucura e contradição nas instituições humanas”* (ROUSSEAU, 2014, p. 78). Opiniões, hábitos e costumes constituem esta miragem que Hobbes tomou como a natureza humana e que Rousseau interpreta como completa insensatez. Quanto mais afastados estamos da ordem da natureza, dos sentimentos naturais, da obra do Autor das coisas, mais contraditória nossa existência.

Segundo comentário de Burgelin, Rousseau identifica a capacidade contemplativa com a imaginação, caracterizada por *“Ela em nós a faculdade passiva, que vê as imagens”* (BURGELIN, 1973, p. 88, tradução nossa)<sup>28</sup>. Os sentidos, então, captam as sensações e a imaginação é que nos dá o resultado das impressões e sensações por meio de um dado imagético. A imaginação dá as imagens que os juízos organizam em ideias, e *“É a imaginação que amplia para nós a medida dos possíveis, tanto para o bem quanto para o mal e, por conseguinte, provoca e nutre os desejos com a esperança de satisfazê-los”*

<sup>28</sup> *“Elle est en nous la faculté passive, qui voit les images”.*

(ROUSSEAU, 2014, p. 75). Mas este processo não precisa ser aleatório, pois “a Profissão de fé implica, ao contrário, que o dictamen pode servir de controle a esta imaginação intermediária” (BURGELIN, 1973, p. 88, tradução nossa)<sup>29</sup>. O Vigário explica o processo quando afirma que “Quando imaginamos, não fazemos nada além de ver; quando concebemos, comparamos. Nossas sensações são meramente passivas, ao passo que todas as nossas percepções e ideias nascem de um espírito ativo que julga”. (ROUSSEAU, 2014, p. 120, *apud* BURGELIN, 1973, p. 88). Mas a razão nunca alcança a completude de tudo o que imaginamos, os sentimentos captam o verdadeiro, a imaginação nos concede a imagem daquilo que sentimos mas, pelos limites próprios da razão, o resultado final do juízo ativo não torna as sensações e imaginações um conceito completo e por isso “Nada seria, portanto, perigoso como uma filosofia que pretendesse, em nome da razão, libertar-se dessa visão direta, senão uma filosofia que pretende se livrar do dictamen” (BURGELIN, 1973, p. 88, tradução nossa)<sup>30</sup>.

Este mundo das opiniões, das ideias que ultrapassam o ditame da consciência é o mundo quimérico que Rousseau destrincha em seu primeiro *Discurso* e na segunda parte do segundo *Discurso* e que é tão necessário que se desconstrua. É preciso que “Distingamos sempre as inclinações que vêm da natureza daquelas que vêm da opinião” (ROUSSEAU, 2014, p. 215) para que se mantenha sempre no caminho da natureza, que se evite a corrupção regularmente perpetrada pela sociedade, exatamente porque:

*“Existe para toda a espécie humana uma regra anterior à opinião. É à inflexível direção dessa regra que se devem submeter todas as outras; ela julga o próprio preconceito, e é só na medida em que a estima dos homens concorda com ela que essa estima deve ter autoridade sobre nós. (...) Essa regra é o sentimento interior.”*  
(ROUSSEAU, 2014, p. 557-558).

O contraste que o pensador observa entre a miragem das opiniões e o mundo real se transpõe pela prosopopeia de um pai em que justifica as razões do ensino mundano do filho:

---

<sup>29</sup> “la Profession de foi implique au contraire que le dictamen peut servir de contrôle à cette imagination intermédiaire”.

<sup>30</sup> “Rien ne serait donc dangereux comme une philosophie qui prétendrait, au nom du raisonnement, s’affranchir de cette vision directe, sinon une philosophie qui prétendrait s’affranchir du dictamen”.

*“Meu filho foi feito para viver no mundo; não viverá com sábios, mas com loucos; assim, é preciso que conheça suas loucuras, já que é por elas que quer ser conduzido. O conhecimento real das coisas pode ser bom, mas o dos homens e de suas opiniões vale ainda mais, pois na sociedade humana o maior instrumento do homem é o homem, e o mais sábio é aquele que melhor se serve desse instrumento.”*  
(ROUSSEAU, 2014, p. 247-8)

Para Rousseau, há sabedoria quando um homem bem observa e compreende a realidade do mundo; por conseguinte, tudo o que há de divergente com a realidade não é outra coisa senão loucura. Assim, é a educação dos loucos, ou seja, de quem vive em um mundo fantasioso, irreal, desconexo com a natureza, aquele que prevalecia em sua época; mundo esse em que o valor e a utilidade não são congruentes, e o luxo estabelece o preço das coisas (ROUSSEAU, 2014, p. 246-247); mundo em que os homens não são mais que instrumentos do domínio de alguém em sociedade; mundo em que se vive para o supérfluo, não mais para o necessário; em que prevalecem os desejos por falsas ideias, filhas da opinião; por fim, um mundo em que reina o orgulho e o jugo decorrente desta paixão equivocada.

A incongruência entre a realidade e a fantasia da opinião, das paixões artificiais, dos desejos quiméricos, gera uma ruptura na experiência humana; passam a existir dois mundos: um real, onde todas as coisas estão ordenadas, harmônicas e equilibradas; outro é fictício, criado pela recorrente afetação das coisas pelos juízos equivocados decorrentes das paixões morais, que ensejam desejos sem correspondência com as forças naturais. Cada indivíduo, por suas faculdades, cria um mundo seu de acordo com seus paixões; e Rousseau nos expõe também que quando se segue o hábito já enraizado na sociedade, de tal forma segue-se o sonho quimérico de alguém que, pela reprodução dos outros, se torna opinião corrente e costume, e faz o mundo fantasioso ocupar o lugar na nossa cognição reservada à realidade. O resultado dessa infeliz incongruência entre realidade e fantasia das paixões condiciona a humanidade ao sofrimento, como aquela descrita pelo Preceptor ao seu pupilo:

Assim submetido às tuas paixões desregradas, como causarás pena! Sempre privações, sempre perdas, sempre alarmes; não gozarás nem mesmo do que te for deixado. O medo de perder tudo impedir-te-á de possuir algo; por ter desejado seguir apenas as tuas paixões, nunca poderás satisfazê-las. Procurarás sempre o repouso e ele sempre te fugirá, serás miserável e tornar-te-ás mau. E como poderias deixar de sê-lo, tendo por lei apenas teus desejos desenfreados? Se não consegues suportar privações involuntárias, como te imporás outras voluntariamente? Como poderás sacrificar a inclinação pelo dever e resistir ao teu coração para dar ouvidos à razão? (...) Ensina-me então em que crime se detém quem tem por lei apenas o que seu coração

manda e não é capaz de resistir a nada do que deseja. (ROUSSEAU, 2014, p. 655-656)

Para livrar-se dos efeitos vis de se viver na miragem do mundo real criado pelas opiniões, é preciso que o indivíduo aprenda “*o que são as coisas em si mesmas e lhe ensinaremos depois o que são a nossos olhos; é assim que ele será capaz de comparar a opinião à verdade e elevar-se acima do vulgo*” (ROUSSEAU, 2014, p. 248). Livrar-se da opinião é recuperar o conhecimento por meio das disposições naturais que Rousseau nos apresentou logo de início. Por meio dessas disposições cognitivas que Rousseau pretende elucidar o conhecimento humano e demonstrar as coisas como são e como elas foram tomadas segundo a opinião. Para tanto, exige-se que o indivíduo passe “*a aprender por si mesmo*” (ROUSSEAU, 2014, p. 281), pois somente assim ele “*usa a sua razão e não a de outrem; pois, para nada dar à opinião, é preciso nada dar à autoridade, e a maioria de nossos erros provém muito menos de nós do que dos outros*” (ROUSSEAU, 2014, p. 281). Aquele que evita a miragem da opinião garante para si mais força para o agir moral livre, pois que “*Do seio de tantas paixões diferentes vejo que a opinião constrói para si mesma um trono inabalável, e os estúpidos mortais, submetidos a seu império, baseiam sua própria existência somente nos juízos de outrem*” (ROUSSEAU, 2014, p. 291). Evitar as opiniões é, como já explorado, permanecer natural e permanecer, conseqüentemente, livre.

Estas considerações nos auxiliam a entender a importância que Rousseau dá à necessidade de que construamos as nossas próprias ideias para não recorremos à idolatria das ideias incutidas em nós sem o referencial do sentimento íntimo. Como Burgelin afirma, “*Ele se preocupa demais com a verdade em que vive para consentir que ela seja influenciada, tanto pelas paixões quanto pela opinião ou pelo raciocínio*” (BURGELIN, 1973, p. 112, tradução nossa)<sup>31</sup>. O descolamento dos juízos de seu referencial no sentimento faz com que estes percam o suporte da verdade; também, estes sentimentos sem os juízos não são qualquer coisa senão meros impulsos estúpidos. A existência humana não pode prescindir de nenhuma das suas qualidades e, por conseguinte, somente realiza a sua plenitude segundo a unificação de todas as suas faculdades e paixões, contidas na realidade da existência. Para exercermos esse intuito unificador precisamos da Virtude enquanto força que aglutina o que a desordem sentimental e o mal uso das nossas faculdades desarranjou.

---

<sup>31</sup> “*Il a trop de souci de la vérité dont il vit pour consentir qu'elle soit infléchie, tant par les passions que par l'opinion ou par la ratiocination*”.

O fim que Rousseau intenta alcançar com seu projeto de educação negativa, exposto nos livros I a III do *Emílio*, é permitir ao indivíduo todas as condições para que alcance o “materialismo do sábio”, que longe de ser o materialismo de Meslier ou de Diderot, é antes, nas palavras de Trousson e Eigeldinger, um “*um materialismo “espiritualista”, ou, para retomar o vocabulário de seu tempo, um “idealismo” que teria mais a emprestar de Platão que de Locke*” (TROUSSON, EIGELDINGER, 1996, p. 588, tradução nossa)<sup>32</sup>, no qual se :

“retoma uma fórmula do Aristóteles medieval, que constata de forma banal a ancoragem sensitiva do ser humano; mas sem a atividade do juízo, a criança permaneceria *infanto, criança, adolescente*, sem jamais se tornar homem. A sabedoria consistirá em entrar em si mesmo e se desfazer dos preconceitos para retomar uma unidade perdida. Constatar que a “matéria” existe e que “nossos primeiros mestres de filosofia são nossos pés, nossas mãos, nossos olhos” (OC IV, 370), isto é prova de um *realismo* e não de um materialismo (Deprun, 1992, 14)” (TROUSSON, EIGELDINGER, 1996, p. 588-589, tradução nossa)<sup>33</sup>.

É por meio do fabuloso desenvolvimento de Emílio que Rousseau demonstra como, por obedecer o desenvolvimento regular da natureza no aprimoramento físico e intelectual permite “*à natureza realizar sua obra*” (BURGELIN, 1973, p. 495, tradução nossa)<sup>34</sup> e impede que o vício se desenvolva. Neste sentido, a virtude se apresenta como resultado natural, pois permite-se apenas o desenvolvimento das disposições naturais; ao evitar a corrupção pelo atropelamento do progresso natural, o sujeito adquire aqui que a natureza determina por meio de seu incremento regular. Quando se trata, portanto, da evolução do ser pré-moral, a única obrigação do sujeito é não atrapalhar, deixar a natureza seguir seu curso e dar origem a um indivíduo uno com essa ordem. Segundo Burgelin, o processo se assemelha à vacinar o sujeito para que se aprimore suas defesas contra os males da sociedade, “*Seu estratagema consiste em introduzir o vírus social em pequenas doses calculadas, a medida que as funções se desenvolvem e quando a natureza tende a ser*

<sup>32</sup> “*un matérialisme ‘spiritualiste’, ou, pour reprendre le vocabulaire du temps, un ‘idéalisme’ qui aurait plus emprunté à Platon qu’à Locke*”

<sup>33</sup> “*reprise d’une formule de l’Aristote médiéval, qui constate banalement l’ancrage sensitif de l’être humain; mais sans l’activité du jugement, l’enfant demeurerait infans, puer, adolescents, sans jamais devenir homme. La sagesse consistera à entrer en soi en se défaisant du préjugé pour retrouver l’unité perdue. Constatar que la ‘matière’ existe et que ‘nos premiers maîtres de philosophie sont nos pieds, nos mains, nos yeux’ (OC IV, 370), c’est faire preuve de réalisme et non pas de matérialisme (Deprun, 1992, 14)”*

<sup>34</sup> “*à la nature de faire son œuvre*”

*perigosa, pois Emílio é infelizmente destinado ao estado civil*” (BURGELIN, 1973, p. 495, tradução nossa)<sup>35</sup>. O encadeamento do aprendizado segundo a ordem da natureza fornece todo o conhecimento necessário para que permitir *“pouco a pouco o domínio do instinto sem prejudicar a harmonia do desenvolvimento”* (BURGELIN, 1973, p. 495, tradução nossa)<sup>36</sup>.

Burgelin vê no processo apresentado por Rousseau nos livros I a III do *Emílio* menos uma educação propriamente dita do que a preparação para uma educação futura; *“Não se trata tanto de introduzir seu saber em uma cabeça dócil mas de proteger um desenvolvimento espontâneo que conduz à consciência”* (BURGELIN, 1973, p. 495, tradução nossa)<sup>37</sup>, como um passo a passo que Rousseau, a partir da história de Emílio, se vale para demonstrar como uma boa compreensão do que é exatamente o ser humano conforme a obra da natureza, sua condição física, sentimental e intelectual sem qualquer dos equívocos decorrentes da sociedade, dá todas as condições para a boa avaliação do ser humano moral, suas relações e consequências. Até o momento, a educação negativa serve para impedir a corrupção, o que, conseguido, coloca o indivíduo em condições do próximo passo, o exercício da liberdade e o aprendizado a ela inerente, pois, no momento em que se torna um ser moral, *“uma alma livre não se vale senão dela mesma”* (BURGELIN, 1973, p. 495, tradução nossa)<sup>38</sup>.

A boa organização da experiência do mundo pelo indivíduo permite, inclusive, realizar aquele objetivo que Rousseau busca através do desenvolvimento do Emílio, o de desenvolvê-lo como um Homem Natural Social; para tanto:

*“querendo formar o homem da natureza, não se trata por isso de fazer dele um selvagem e de relegá-lo ao fundo dos bosques, mas, envolvido no turbilhão social, basta que ele não se deixe arrastar nem pelas paixões nem pelas opiniões dos homens; veja ele pelos seus olhos, sinta pelo seu coração; não o governe nenhuma autoridade, exceto a de sua própria razão”* (ROUSSEAU, 2014, p. 356)

---

<sup>35</sup> *“Sa ruse consiste à injecter le virus social par petites doses calculées, à mesure que les fonctions se développent et lorsque la nature risque d’être dangereuse, puisque Émile est malgré tout destiné à l’état civil”*

<sup>36</sup> *“peu à peu la domination de l’instinct sans nuire à l’harmonie du développement”*.

<sup>37</sup> *“Il ne s’agit pas tant d’introduire su savoir dans un tête docile que de protéger un développement spontané qui conduit à la conscience”*.

<sup>38</sup> *“une âme libre ne la reçoit qu d’elle-même”*.

Toda paixão artificial e toda opinião alheia impedem ao indivíduo alcançar aquela independência, aquela liberdade, que é básica ao Homem Natural. É assim que, seguindo a premissa inicial e o problema do mal no mundo, Rousseau não se furta de estabelecer claramente que, *“Assim, o que torna o homem essencialmente bom é ter poucas necessidades e pouco se comparar com os outros; o que o torna essencialmente mau é ter muitas necessidades e dar muita atenção à opinião.”* (ROUSSEAU, 2014, p. 289). Mantemos nossa bondade por manter concomitantemente nossa liberdade, ou seja, por ter poucas necessidades, e que facilmente se satisfaz pelas suas forças, bem como não se aliena à opinião alheia. O homem mau é seu oposto; suas necessidades se ampliam conforme se amplia o limite de sua curiosidade, que dá origem a desejos a que as forças do indivíduo ultrapassam. No mundo humano, porém, esse processo não se dá pacificamente, segundo Rousseau observa nas considerações do Vigário sobre a questão:

Combatido sem cessar por meus sentimentos naturais, que falavam a favor do interesse comum, e por minha razão, que relacionava tudo com o meu proveito, eu teria balançado toda a vida nesta contínua alternativa, fazendo o mal, amando o bem, e sempre contrário a mim mesmo, se novas luzes não tivessem iluminado meu coração, se a verdade, que fixou minhas opiniões, não tivesse também garantido a minha orientação e me colocado de acordo comigo mesmo (ROUSSEAU, 2014, p. 413)

Estas considerações compõem a percepção do indivíduo quanto à sua constituição e pautará também as relações morais; pois é também o homem mau é um homem alienado, ou seja, define-se por meio do que os outros acham dele ou oferecem a ele, e que julga as relações entre os indivíduos de forma alheia aos ditames da natureza:

Há alguma ordem moral em todos os lugares e onde há sentimento e inteligência. A diferença é que o bom se ordena relativamente ao todo e o mau ordena o todo relativamente a ele. Este faz-se o centro de todas as coisas; o outro mede seu raio e mantém-se na circunferência. (ROUSSEAU, 2014, p. 414)

A virtude coloca em paz os diversos aspectos da existência dupla, essa luta entre o sentimento, que impulsiona o homem ao bem e à harmonia, e a razão, que faz do indivíduo a medida com que relaciona e ordena todos os objetos dos sentidos; sem a virtude, sentimento e razão permanecem em constante conflito, criam a cisão da existência humana e provocam toda gama de corrupção do ser. Este ser cindido o homem decorrente da Festa,



descrita no segundo *Discurso* (ROUSSEAU, 1991, p. 263), em que a estima de si mesmo depende da estima alheia por si e que resulta no surgimento dos vícios e a perda da inocência e da felicidade. O homem natural (e portanto bom), seja no estado de natureza ou em sociedade, impulsiona-se segundo os ditames do amor-próprio *em sentido amplo*, sabe seu lugar na ordem da natureza; o segundo faz de si o centro de tudo, compara-se e orgulha-se, e só no amor-próprio viciado encontra seu móvel. Ao fim do processo de reencontro com a natureza, como Rousseau apresenta nos primeiros capítulos do livro, Emílio está na condição almejada por Julie, a transparência no qual a natureza fala através de si, em pensamentos e atos, e que se vive como se pensa; nele, *“A fantasia e a convenção não interferem em nada. Dá mais atenção ao que lhe é mais útil e, nunca se afastando dessa maneira de apreciar, nada concede à opinião”*, o que, por fim, é a sentença de que *“Numa palavra, Emílio tem da virtude tudo o que se relaciona com ele próprio”* (ROUSSEAU, 2014, p. 282).

## 5 DICTAMEN E CONSCIÊNCIA

“Não passo de um mero punhado de argila,  
 Mas associei-me a uma rosa.  
 A virtude de minha companheira  
 Exerceu sobre mim sua influência,  
 Embora eu permaneça  
 A mesma argila que sempre fui”.  
 (Saadi de Shiraz, *Gulistan; O Jardim das Rosas*)

### 5.1 Filosofia e Natureza

Anteriormente, observamos como, para Rousseau, filosofia política e filosofia moral, ao mesmo tempo em que influenciam uma à outra, também mantêm um conflito íntimo decorrente de uma certa incongruência causada pelo impedimento de que coexistam indivíduo e cidadão, onde um substitui o outro quando se trata de observar o exercício de adesão ao mundo e expressão de sua vontade, e a posição da virtude nesta dinâmica, dividida, segundo tal oposição, em virtude moral e virtude cívica, talvez inconciliáveis. Também, apresentamos como, no *Emílio*, Rousseau vê essa dissociação como um problema decorrente da desnaturação desordenada do indivíduo nascente e como, por meio da degeneração dos sentimentos do amor-de-si/amor-próprio e da influência dos costumes perversos da sociedade, se observa a decadência humana. Tratamos, por fim, da tentativa que Rousseau faz no livro em questão de salvaguardar a natureza humana dessa influência, a partir da educação negativa que permitiria o desenvolvimento natural do sujeito sem que lhe fossem incluídos os erros da sociedade corrente. Todos esses movimentos nos apresentaram um elemento primordial da filosofia do Genebrino, na forma do *dictamen* da consciência, ponto de apoio para se compreender a ordem da natureza e os princípios de ação moral.

Faremos, portanto, a seguir, com o apoio de Pierre Burgelin, uma exposição de como Rousseau entende esse conceito e sua importância em sua filosofia moral, com vistas na consideração que o próprio faz sobre o conceito, pois:

O melhor de todos os casuístas é a consciência, e só quando regateamos com ela recorremos às sutilezas do raciocínio. O primeiro de todos os cuidados é o de si mesmo; no entanto, quantas vezes a voz interior diz-nos que ao fazer o que é bom para nós à custa dos outros fazemos o mal! (...) A consciência é a voz da alma, as paixões são a voz do corpo. (...) Vezes demais a razão nos engana, conquistamos até demais o direito de recusá-la, mas a consciência nunca engana. Ela é o verdadeiro guia do homem; ela está para a alma assim como o instinto está para o corpo: quem a segue obedece à natureza e não tem medo de se perder. (ROUSSEAU, 2014, p. 404-405)

Burgelin faz, inicialmente, um destaque importante para a compreensão do conceito de *dictamen* e a imagem da natureza para Rousseau como um conceito limitado, “*fora do qual tudo é caos, desordem absoluta*” (BURGELIN, 1973, p. 02, tradução nossa)<sup>39</sup>, como no capítulo anterior tentamos trazer uma parte do problema. Esta oposição, segundo Burgelin, porém, que inicialmente se apresenta como inconciliável, anula-se pelo próprio trabalho do Pensador de Genebra e se torna o problema central de sua filosofia, que “*consiste em reaproximar, equilibrar, ordenar aquilo que ele antes opôs*” (BURGELIN, 1973, p. 03, tradução nossa)<sup>40</sup>. Essa busca pela unidade por Rousseau, este trabalho de equilíbrio entre as oposições que caracterizam seu modo de pensar, se dá não no nível puro da razão, mas certamente no nível do sentimento que tem da própria unidade do ser. Seria, assim, a partir do assentimento interior, na aprovação da consciência, que se encontra a unidade entre o pensamento de Rousseau e o mundo.

A partir dos movimentos contraditórios do pensamento, dos conceitos e das oposições paradoxais de ideias, portanto, Rousseau retoma um objetivo sintetizante e sistematizante de seu pensamento (BURGELIN, 1973, p. 07), do qual a *Profissão de Fé do Vigário de Saboia* seria esta representação, e a importância do sentimento íntimo para a confirmação dos pensamentos, como o próprio pensador expôs ao Senhor de Franquières: “*Tudo isso, Senhor, parece-vos pouco filosófico, e a mim também; mas sempre honesto comigo mesmo, sinto juntar-se a meus simples raciocínios o peso do assentimento interior*” (ROUSSEAU, 2005, p. 182); é neste movimento que Rousseau sustenta a importância dessa referência ao sentimento no seu pensamento, e por meio dele destaca que a divergência entre o que o mesmo expôs em sua obra ao que foi compreendido pelo interlocutor da missiva se dá pelo equívoco do Sr. de Franquières de ter tomado “*as inclinações secretas de nosso coração, que nos afastam do caminho, com esse ditame mais secreto, mais interno ainda*” (ROUSSEAU, 2005, p. 182). Para que se alcance esse princípio basilar da existência, portanto, uma avaliação superficial não é suficiente, e a resposta ao problema do ser humano se faz, em Rousseau, complexa, como observa Burgelin, “*Por Rousseau não ser um alinhador de teses que descobrira pela lógica seu princípio primeiro, mas um inspirado que*

---

<sup>39</sup> “*hors duquel tout est chaos, désordre absolu*”.

<sup>40</sup> “*consiste à rapprocher, équilibrer, ordonner ce qu’il a au préalable opposé*”.

*tira de uma fecunda fonte interna a força para advertir seu tempo*” (BURGELIN, 1973, p. 30, tradução nossa)<sup>41</sup>.

Muito embora seja um opositor da noção de que esteja na Razão o fundamento da Verdade, um crítico da Razão Cartesiana que dominava o pensamento de seu tempo, Rousseau não a abandona ou relega a uma instância inferior. Ao contrário, reafirma sua importância, como observa Burgelin, pois *“Na Profissão de fé, a sinceridade do coração substitui intencionalmente a razão cartesiana e a fé nas longas cadeias de raciocínio e isso é de grande importância”* (BURGELIN, 1973, p. 30, tradução nossa)<sup>42</sup>.

Passa, portanto, por um trabalho duplo entre sentimento e razão o de conhecer essa voz interior que nos dita o dever.

Para Burgelin, ao buscar o ser humano, ao intentar responder à pergunta fundamental sobre nossa essência, Rousseau passou por uma mudança de ponto de vista; se antes acompanhava Montaigne na ideia de que o ser humano essencial estaria além daquele que observa, conclui finalmente que não se precisa ultrapassar os limites do eu para encontrá-lo. É no coração humano que está seu ser essencial, *“cada um carrega em si a condição humana, ao menos todos os homens de uma mesma situação histórica a encontram da mesma forma em sua vida”* (BURGELIN, 1973, p. 33, tradução nossa)<sup>43</sup>. Não à toa, segundo a visão de Burgelin, o Vigário de Saboia apela para o assentimento do coração quando conversa com o jovem desesperançado, e *“Na incerteza de sua consciência abalada pela opinião, cada um reencontrará a estima pela verdade”* (BURGELIN, 1973, p. 33, tradução nossa)<sup>44</sup>.

Se devemos às paixões o móvel de nossas ações, e se nossa vontade se define segundo o juízo que fazemos das coisas, não podemos recusar a relação íntima entre razão e sentimento para o agir humano. A importância que Rousseau estabelece dessa relação se faz evidente para Burgelin, pois dela depende não apenas uma boa compreensão do mundo e das ações, mas também é dessa associação que depende nossa boa conduta, pois :

---

<sup>41</sup> *“Car Rousseau n’est pas un aligneur de thèses qui découvrirait par la logique son premier principe, mais un inspiré qui puise à une source intérieure jaillissante la force d’avertir son temps”.*

<sup>42</sup> *“Dans la Profession de foi, la sincérité du coeur se substitue intentionnellement à la raison cartésienne et la foi aux longues chaînes de raison et cela est d’une grande signification”.*

<sup>43</sup> *“chacun porte en soi l’humaine condition, du moins tous les hommes d’une même situation historique la trouvent de même dans leur vie”.*

<sup>44</sup> *“Dans l’incertitude de sa conscience ébranlée par l’opinion, chacun retrouvera l’estimation de la vérité”.*

“Se o homem não escuta com atenção a voz do sentimento e a sinceridade do coração que assim se transmite, como o entendimento, nós o veremos, não pode se manter em equilíbrio indiferente, ele se torna imediatamente escravo das paixões. Aquele que não pensa guiado pelo coração, pensará guiado por seus preconceitos ou por seus nervos” (BURGELIN, 1973, p. 34-5, tradução nossa)<sup>45</sup>.

A associação de ideias não é efetiva, ou melhor, é prejudicial, se não for acompanhada do assentimento da consciência. Rousseau assim se justifica quanto às possíveis incongruências de seu pensamento, e vemos no Vigário a mesma proposta, como destacado pelo comentador francês: *“Não quero argumentar contigo, nem mesmo tentar convencer-te; basta-me expor-te o que penso na simplicidade de meu coração. Consulta o teu durante o meu discurso, é tudo o que te peço”* (ROUSSEAU, 2014, p. 373; BURGELIN, 1973, p. 35). O apelo ao sentimento como fundamento da verdade se completa, e transparece o intuito do autor em sua obra.

Muito embora Rousseau seja crítico de um tipo de filosofia, isto não significa que o mesmo não considerasse a importância e necessidade da que entendia ser a mais benéfica para perscrutar o íntimo humano. De fato, Burgelin entende que Rousseau concedia ao conhecimento filosófico tal importância que, embora nossos conhecimentos sejam fonte de corrupção, *“ela dá testemunho também do poder de nosso espírito”* (BURGELIN, 1973, p. 61, tradução nossa)<sup>46</sup>. Nesta ambivalência das faculdades e conhecimentos humanos é, em certa medida, exatamente a expressão da liberdade de que somos dotados e, ainda, os instrumentos de nosso aperfeiçoamento, em harmonia com o reconhecimento que Rousseau faz das capacidades essenciais humanas. Nessa medida, Burgelin destaca que por estas mesmas faculdades, cujo mal uso resulta em tamanho prejuízo, *“convêm também que o homem saia da animalidade e tome seu lugar na ordem universal. Desde que a consciência de si surge, é necessário tirar o maior partido e levá-la o mais longe possível”* (BURGELIN, 1973, p. 61, tradução nossa)<sup>47</sup>. É neste espírito de reconhecimento da importância da filosofia que Rousseau recorre ao revisitar e extrair dos filósofos seu conhecimento e aquilo de há de proveitoso em seus sistemas.

---

<sup>45</sup> *“Si l’homme n’écoute pas avec soin la voix du sentiment et la sincérité du cœur qui se transmet ainsi, comme l’entendement, nous le verrons, ne saurait rester en équilibre indifférent, il devient aussitôt l’esclave des passions. Qui ne pense pas guidé par le cœur, pensera guidé par ses préjugés ou par ses nerfs”.*

<sup>46</sup> *“elle témoigne aussi de la puissance de notre esprit”.*

<sup>47</sup> *“il convenait aussi que l’homme sortît de l’animalité et prît sa place dans l’ordre universel. Dès que la conscience de soi est née, il faut en tirer le meilleur parti en la poussant aussi loin que possible”.*

Este é o valor da boa filosofia, aquela de Sócrates, a quem Rousseau não apenas recorre nas necessárias justificativas que sua preocupação com a filosofia ética exige. O reconhecimento de Rousseau à sabedoria de Sócrates se deve ao fato, para Burgelin, de que este “*amava a verdade, aspirava à ignorância e praticava a arte do mestre*” (BURGELIN, 1973, p. 62, tradução nossa)<sup>48</sup>, qual seja, investigar a consciência e encontrar nela os fundamentos da existência, tudo em consonância com as aspirações de Rousseau, motivo que leva Burgelin a reconhecer em ambos “*os amigos da justiça e da verdade*” (BURGELIN, 1973, p. 62, tradução nossa)<sup>49</sup>.

A admiração de Rousseau por Sócrates se deve não a nome ou prestígio, recompensas que Rousseau condena como deploráveis e objetivos viciosos, mas exatamente pelo seu contrário. Fazia-se necessário, ao seu ver, abandonar os caminhos tortuosos que o mal desenvolvimento das faculdades humanas levaram o gênero a percorrer, e portanto um retorno à ignorância era imperioso. É neste sentido que Burgelin vê a ode que Rousseau rende à ignorância; ignorância esta que não se reafirma em desconhecimento ou uma celebração da tolice: “*A ignorância socrática não é estupidez, brutal e feroz, como aquela dos nossos antepassados. É sobre se livrar do conhecimento por boatos, da cultura livresca. A filosofia começa quando cada um reentra em si mesmo para ali ler a verdade e compreender o limite da sua ciência*” (BURGELIN, 1973, p. 62, tradução nossa)<sup>50</sup>. O clamor pela necessidade de principiarmos nossos conhecimentos por nós mesmos, de desconstruir a estrutura infértil dos conhecimentos vãos e reafirmar a ética como ponto inicial do conhecimento humano, que de Rousseau tomou todo esforço de produção do primeiro *Discurso*, se reencontra no Emílio, em que observa o Preceptor que “*quanto mais os homens sabem mais eles se enganam, o único meio de evitar o erro é a ignorância. Não julgueis e não vos enganareis jamais. Essa é a lição da natureza, e da razão também*” (ROUSSEAU, 2014, p. 277; *apud* BURGELIN, 1973, p. 62).

Esta ignorância de inspiração socrática a que Rousseau se apegava, que não é a estupidez feral, se dá, para Burgelin, na expressão de uma “*Paciência e circunspeção*”, no qual reconhece ser este um “*método necessário*” que se encontra no objetivo da educação

---

<sup>48</sup> “*aimait le vrai, aspirait à l’ignorance et pratiquait l’art du maître*”.

<sup>49</sup> “*les amis de la justice et de la vérité*”.

<sup>50</sup> “*L’ignorance socratique n’est pas la stupidité, brutale et féroce, qui fut celle de nos aïeux. Il s’agit de se débarrasser de la connaissance par ouï-dire, de la culture livresque. La philosophie commence lorsque chacun rentre en soi-même pour y lire la vérité et comprendre la limite de sa science*”.

negativa que o Preceptor utiliza para educar Emílio: *“simplificar nossas experiências, retalhar as relações dos sentidos até o limite do surgimento da ideia”* (BURGELIN, 1973, p. 63, tradução nossa)<sup>51</sup>.

Ao mesmo tempo que refuta o conhecimento sistemático dos filósofos de seu tempo e anteriores, em que afirma os conhecimentos humanos como vãos e prejudiciais, Rousseau reafirma seu próprio sistema e os ganhos trazidos pelo seu pensamento, conforme Burgelin nos destaca: *“Ele nos fala como de seu ‘grande sistema’”* (BURGELIN, 1973, p. 63, tradução nossa)<sup>52</sup>. É assim que Rousseau, o crítico dos filósofos e da razão, pareceria, em uma leitura descuidada, um ressentido que critica aqueles que na verdade invejaria.

Vê-se no evento do caminho à Vincennes o ponto nevrálgico desta complicada e aparente contradição entre um Rousseau que busca a ignorância e que afirma seu sistema. O sofrimento da percepção de que os conhecimentos humanos corrompem o próprio homem, de que a razão é antes prejudicial que benéfica, faz de Rousseau e de sua vida no meio intelectual e artístico parisiense, segundo Burgelin, um homem mal, e *“ele se sente culpável, dividido contra si mesmo, e vive entre os homens maus”* (BURGELIN, 1973, p. 64, tradução nossa)<sup>53</sup>. Ainda, toda busca por conhecimento, até mesmo o conhecimento de si, estaria inevitavelmente atrelada a uma degradação da essência humana. Mas há, para o comentador francês, uma solução em Rousseau para este obstáculo:

*“É a própria noção de uma essência humana que deve ser questionada. Tomemos, pois, ao pé da letra a palavra corrupção da natureza humana e pensemos primeiro na situação do homem. Tudo assim fica claro e Rousseau, assim como seus contemporâneos, estão justificados. O pecado original dos cristãos não sendo admissível, resta que a culpa seja da própria sociedade”* (BURGELIN, 1973, p. 64, tradução nossa)<sup>54</sup>.

É a sociedade que se corrompe e acrescenta no ser humano produtos que não lhe pertencem, a despeito da preservação, ainda que diminuta, de sua natureza. Para Burgelin,

---

<sup>51</sup> *“Patience et circonspection”/“méthode nécessaire”/“simplifier nos expériences, recouper les rapports de nos sens jusqu’à ce que l’idée se dégage”.*

<sup>52</sup> *“Il en parle comme de son ‘grand système’”.*

<sup>53</sup> *“il se sent coupable, divisé contre lui-même, et vit parmi des hommes méchants”.*

<sup>54</sup> *“C’est la notion même d’une essence de l’homme qu’il faut mettre en cause. Prenons donc à la lettre ce mot de corruption de la nature humaine et pensons d’abord à la situation de l’homme. Tout s’éclaire alors et Rousseau, avec ses contemporains, est justifié. Le péché originel des chrétiens n’étant pas recevable, il reste que le coupable soit la société elle-même”.*

portanto, o empreendimento de Rousseau na busca de uma humanidade essencial se torna uma necessidade de encontrar o que se perdeu no momento da Iluminação de Vincennes: *“Para reencontrar a paz, é suficiente saber exatamente o que é o homem”* (BURGELIN, 1973, p. 64, tradução nossa)<sup>55</sup>. A inquietude do momento exigia um arrefecimento, e Rousseau viu na filosofia do homem o elemento que abrandava a agitação que sentiu. Mas encontrar este homem abstrato, essencial, não é de forma alguma uma tarefa fácil porque cada experiência, cada peculiaridade, modifica o homem.

A dúvida que resta para Burgelin é a de que, ao acompanhar em Rousseau a busca pela essência do ser humano, onde a encontraríamos e, ainda mais, *“se, como todos sabem, o pensamento de Rousseau se apega ao homem da natureza, como suas teses se conciliam com a multiplicidade fundamental do homem”* (BURGELIN, 1973, p. 65, tradução nossa)<sup>56</sup>? A resposta que Burgelin encontra em Rousseau se oferece como um despojar completo de todas as características humanas artificiais: *“a natureza, se excetuarmos a liberdade, não é nada além que o animal”* (BURGELIN, 1973, p. 65, tradução nossa)<sup>57</sup>.

A exceção que se encontra no animal humano, ou seja, o fato do homem ser apenas um animal, mas um animal livre, é para Burgelin ponto capital, pois *“neste ponto precisamente se vai apegar não mais a ciência do homem, mas a metafísica de Rousseau e suas bases não serão menos concretas”* (BURGELIN, 1973, p. 65, tradução nossa)<sup>58</sup>. Sobre a compreensão de que o homem é um animal dotado de liberdade que Burgelin observa os esforços de Rousseau na construção de seu sistema. Esta compreensão Burgelin retira da leitura da terceira *Promenade*, onde Rousseau expõe uma necessidade de encontrar a natureza de seu ser e sua destinação, decorrente de uma *“educação, reforçada por uma longa experiência do sofrimento”* (BURGELIN, 1973, p. 65, tradução nossa)<sup>59</sup>. Se fez necessário para Rousseau, segundo a observação de Burgelin, que todo sofrimento fizesse algum sentido, que tivesse algo que desse fundamento a toda gama de tribulações que o genebrino, pessoalmente, sentia e observava. Da *Lettre a Du Peyron* retira Burgelin a explicação que

---

<sup>55</sup> *“Pour retrouver la paix, il suffit de savoir exactement ce qu’est l’homme”.*

<sup>56</sup> *“si, comme nul ne l’ignore, la pensée de Rousseau s’accroche à l’homme de la nature, comment ces thèses sont-elles conciliables avec la multiplicité fondamentale de l’homme”.*

<sup>57</sup> *“la nature, si l’on en excepte la liberté, n’est guère plus que l’animal”.*

<sup>58</sup> *“en ce point précisément va s’accrocher non plus la science de l’homme, mais bien la métaphysique de Rousseau et ses bases ne seront pas moins concrètes”.*

<sup>59</sup> *“éducation, renforcée par une longue expérience de la souffrance”.*



Rousseau dá a este sentido, pois *“todos os sistemas são fracos contra a dor tanto [do corpo] quanto [da alma] e... a natureza é sempre a mais forte quando faz sentir seu aguilhão”* (BURGELIN, 1973, p. 65, tradução nossa)<sup>60</sup>. Rousseau inclui no *Emílio* a importância do sofrimento, quando afirma que *“O homem que não conhecesse a dor não conheceria nem a ternura da humanidade, nem a doçura da comisseração”* (ROUSSEAU, 2014, p. 86). É destas relações entre sofrimento, natureza, humanidade e fim que, segundo Burgelin, levam Rousseau a encontrar numa ordem da natureza o sustentáculo no qual fundamentará sua filosofia.

A conclusão que chega o comentador é de que, embora haja em Rousseau um empreendimento filosófico profundo, a vida torna em ruínas a filosofia especulativa, porque nenhuma organização lógica decorrente de tal filosofia pode substituir o sentimento interior. Para Burgelin, a genialidade do pensamento do genebrino quanto à sua proposta filosófica se evidencia:

“é aí que se encontra o princípio de uma solução, na subordinação de uma ordem puramente racional, sem garantia, à exigência moral que nasce no seio da contradição essencial do homem: ser a si, ser mais que a si. A dialética viva da natureza e da liberdade, da felicidade e da virtude, nos obriga a encontrar uma ordem pacificadora que não justifica o mundo senão porque começa por assegurar nossa própria vida. A ciência do homem é a condição, o destino do homem o fim” (BURGELIN, 1973, p. 66, tradução nossa)<sup>61</sup>.

A proposta de Rousseau se ilumina, pois para que qualquer filosofia se pretenda verdadeira, é obrigatório ao homem conhecer as condições em que trabalha, ou seja, buscar a fundo o que se é, o seu ser, mas ao mesmo tempo, e em razão da sua própria condição de ser livre, ir além desta condição inicial.

A ignorância de inspiração socrática se mostra em Rousseau, de acordo com Burgelin, na medida em que o indivíduo, para formular seus pensamentos, precisa reconhecer que *“Nosso espírito é incapaz de se elevar à verdade”* (BURGELIN, 1973, p. 67, tradução

---

<sup>60</sup> *“tous les systèmes sont faible contre la douleur tant [du corps] que [de l'âme] et... la nature est toujours la plus forte lorsqu'elle fait subir son aiguillon”.*

<sup>61</sup> *“c'est là que se trouve le principe d'une solution, dans la subordination d'un ordre purement rationnel, sans garantie, à l'exigence morale qui naît au sein de la contradiction essentielle de l'homme: être soi, être plus que soi. La dialectique vivante de la nature et de la liberté, du bonheur et de la vertu, nous oblige à trouver un ordre pacifiant qui ne justifie le monde que parce qu'il commence par assurer notre propre vie. La science de l'homme en est la condition, la destination de l'homme la fin”.*

nossa)<sup>62</sup> enquanto sua experiência ainda é submetida por uma infestável necessidade decorrente do aprisionamento da alma a um corpo. É assim que *“Tudo o que ela produz resta necessariamente pessoal”* (BURGELIN, 1973, p. 67, tradução nossa)<sup>63</sup>. Tudo o que eu sei eu o sei para mim, e as abstrações das filosofias anteriores são, apesar de tudo, conhecimentos insuficientes porque eliminam partes fundamentais do ser humano para que suas análises se tornem válidas ou completas.

Esta percepção da incompletude da abstração filosófica dos pensadores de seu tempo é que levam, segundo Burgelin, o filósofo de Genebra a distinguir a razão intelectual, que seria a destes, de sua ideia de filosofia sensitiva, com resultado bastante emblemático. Da primeira resulta uma crença por autoridade, enquanto a segunda é aquela que trilha verdadeiramente o caminho do conhecimento, pois *“sabe, ao contrário, confiar na autoridade exclusiva de nossos sentidos ‘ainda puros’ e que, reduzidos à sua função própria, permanecem livres de ilusões”* (BURGELIN, 1973, p. 68, tradução nossa)<sup>64</sup>. Daí a oposição destacada por Burgelin com a filosofia de Descartes e seu afastamento definitivo da posição do francês; no ponto em que Descartes renunciaria a vivência sensorial, ou duvidaria da mesma como fundamento da verdade da existência, Rousseau a exorta, pois *“O saber autêntico se constitui portanto exclusivamente a partir daquilo que nós vivemos, resta moldado por uma experiência que convém ser ampliada ao máximo, mesmo que em detrimento da lógica”* (BURGELIN, 1973, p. 68, tradução nossa)<sup>65</sup>.

O empreendimento de Rousseau de inspiração socrática, a busca pelo conhecimento do homem, teria um dito “germe de contradição”; a partir de uma posição de ignorância busca-se adquirir e acumular maior conhecimento sobre o homem, o que afastaria o estudioso do próprio objeto de estudo. Desta contradição que se sustentaria a necessidade, para Burgelin, de se referenciar *“a todo momento a razão à experiência que a controla”* (BURGELIN, 1973, p. 69, tradução nossa)<sup>66</sup>; aquele que liga suas ideias em um sistema sem a confirmação da experiência faria o papel de um tricoteiro que, sem provar o resultado de sua

---

<sup>62</sup> *“Notre esprit est incapable de s'élever à la vérité”.*

<sup>63</sup> *“Tout ce qu'elle produit reste nécessairement personnel”.*

<sup>64</sup> *“savoir, au contraire, s'appuyer sur l'autorité exclusive de nos sens ‘encore purs’ et qui, réduits à leur fonction propre, restent exempts d'illusions”.*

<sup>65</sup> *“Le savoir authentique se constitue donc exclusivement à partir de ce que nous avons vécu, il reste moulé sur une expérience qu'il convient d'élargir au maximum, fût-ce au détriment de la logique”.*

<sup>66</sup> *“à tout moment le raisonnement à l'expérience qui le contrôle”.*

obra, ao ligar ponto a ponto o fio de lã, produz, por assim dizer, uma blusa que não lhe presta para cobrir o corpo, seja por ser pequena ou grande demais.

Há um motivo, trazido por Burgelin, do porquê em Rousseau observamos um pensador volúvel, cuja obra se distancia daquelas dos filósofos abstratos; se o pensamento de Rousseau está repleto de paradoxos e inconsistências não é por outra razão senão:

“porque a preocupação com a apreensão do raciocínio não o abandona e domina a da coerência. Às dimensões conceituais da filosofia devemos, portanto, se quisermos sair do círculo, acrescentar um outro, mergulhar abaixo de todas as subestruturas intelectuais até aquele núcleo de realidade que Rousseau chama de natureza” (BURGELIN, 1973, p. 69, tradução nossa)<sup>67</sup>.

É à Natureza que todas as nossas ideias devem referenciar-se, inclusive aí a natureza humana. Os paradoxos decorrem dessa manipulação e confrontação entre experiências, ainda que intelectuais, do qual Rousseau retira a firmeza das proposições.

O recurso à natureza em Rousseau não se limita ao aspecto físico da existência, pois, Como Burgelin aponta: *“a natureza parece unida à moralidade. A natureza está na origem, a virtude no fim. A filosofia concreta vai de uma à outra e não constrói senão sobre uma e outra”* (BURGELIN, 1973, p. 69, tradução nossa)<sup>68</sup>. Se a filosofia de Rousseau tem como ponto de partida o conhecimento da verdade nesta relação gravitacional entre conhecimento e natureza, não é para outro fim senão a plena realização moral do ser humano, como o próprio Rousseau destaca ao fim de seu primeiro *Discurso*. São, assim, para Burgelin, filosofia da natureza e moral constituintes de um todo: *“Filosofia da natureza e filosofia da virtude, tal será a filosofia da ignorância, aquela que explicita, com os recursos verbais e lógicos que pode ter, o amigo da verdade, sempre atento a uma e à outra”* (BURGELIN, 1973, p. 70, tradução nossa)<sup>69</sup>. O lema de Rousseau (*vitam impedere vero*) se torna evidente. A dedicação da vida à busca da verdade não é sem fundamento, porque é à esta verdade

---

<sup>67</sup> *“parce que le souci de la prise du raisonnement ne le quite pas et domine celui de la cohérence. Aux dimensions conceptuelles de la philosophie, il faut, dès lors, si l’on veut sortir du cercle, en ajouter une autre, plonger au-dessous de toutes les substructures intellectuelles jusqu’à ce noyau du réel que Rousseau appelle la nature”*.

<sup>68</sup> *“la nature y paraît conjointe à la morale. La nature est à l’origine, la vertu au terme. La philosophie concrète va de l’une à l’autre et n’édifie que sur l’une et sur l’autre”*.

<sup>69</sup> *“Philosophie de la nature et philosophie de la vertu, telle sera la philosophie de l’ignorance, celle qu’explicita, avec les ressources verbales et logiques qu’il peut avoir, l’ami de la vérité, toujours attentif à l’une et à l’autre”*.

buscada por Rousseau que o fato da sua existência se referenciará e por isto Burgelin recomenda a nós que *“Retenhamos desta profissão que existe uma verdade que não se deixa dobrar segundo as paixões e por conseguinte uma busca por esta verdade é concebível”* (BURGELIN, 1973, p. 69, tradução nossa)<sup>70</sup>. Assim, a investigação da natureza em Rousseau nos encaminha, por conseguinte, ao encontro dos princípios fundamentais da existência, e o autoconhecimento, preconizado já desde o primeiro *Discurso*, se faz, portanto, necessário para bem fundamentar a verdade da vida humana.

## 5.2 Filosofia e Consciência

Se a obrigação do filósofo é a busca incessante pela verdade, e esta determina a forma com que o indivíduo se comportará, Rousseau observaria, segundo a percepção de Burgelin, que *“a única autêntica filosofia, a verdadeira sabedoria, é a virtude”* (BURGELIN, 1973, p. 70, tradução nossa)<sup>71</sup>. Na impossibilidade de recorrer à razão como pedra angular da busca pela verdade, Burgelin afirma que Rousseau exigiria que buscássemos sua fonte em algo diverso, mas ainda assim no âmbito do sujeito: é necessário *“consulte sempre sua consciência para corrigir os erros de sua razão, e a escutar no silêncio das paixões esta voz interior que todos nossos filósofos fazem questão de abafar e que eles tratam como quimera porque para eles ela nada significa”* (ROUSSEAU, 2012, p. 81-82, apud BURGELIN, 1973, p. 70, tradução nossa)<sup>72</sup>. Anteriormente, observamos como naturalmente o ser humano tem paixões e faculdades que permitem pautar sua ação em conformidade com a ordem da natureza, onde se encontra o remédio para a associação equivocada que o homem, por ser livre e perfectível, realizou. É esta que deverá servir de guia para corrigir o exercício em sociedade, este “mal” necessário imposto pela natureza quando da modificação das condições originais.

Como saber quais ações são aquelas que tornaram as ações humanas, no que diz respeito à sua relação com o mundo, com o outro, e no desenvolvimento político, mais

---

<sup>70</sup> *“Retenons de cette profession qu’il y a une vérité qui ne se laisse point plier selon les passions et par conséquent une recherche de cette vérité est concevable”.*

<sup>71</sup> *“la seule authentique philosophie, la vraie sagesse, est la vertu”.*

<sup>72</sup> *“consulter toujours leur conscience pour redresser les erreurs de leur raison, et à écouter dans le silence des passions cette voix intérieure que tous nos philosophes ont à cœur d’étouffer et qu’ils traitent de chimère parce qu’elle ne leur dit plus rien”.*

conforme com a natureza humana, eliminando os efeitos vis das paixões morais, foi uma preocupação para o Rousseau, que encontrou o instrumento de medida do agir no íntimo da alma humana que, a despeito de todos os descaminhos, ainda mantém algo conforme a harmonia natural. Nos diz Rousseau:

“Existe, pois, no fundo das almas um princípio inato de justiça e de virtude a partir do qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos nossas ações e as de outrem como boas ou más, e é a esse princípio que dou o nome de consciência” (ROUSSEAU, 2014, p. 409).

Esta consciência se apresenta para Rousseau como um fato da própria existência, e cuja formulação demonstra a sua definitiva ruptura com a filosofia vigente de seu tempo:

Para nós, existir é sentir; nossa sensibilidade é incontestavelmente anterior à nossa inteligência, e tivemos sentimentos antes de ter ideias. Seja qual for a causa de nosso ser, ela proveu à nossa conservação dando-nos sentimentos convenientes à nossa natureza, e não se poderia negar que pelo menos aqueles sejam inatos. Esses sentimentos, quanto ao indivíduo, são o amor de si, o temor da dor, o horror à morte e o desejo de bem-estar. Mas se, como não podemos duvidar, o homem é sociável por natureza, ou pelo menos é feito para tornar-se tal, só pode sê-lo através de outros sentimentos inatos, relativos à sua espécie, pois, considerando apenas a necessidade física, ele deve certamente dispersar os homens, em vez de os aproximar. Ora, **é do sistema moral formado por essa dupla relação, consigo 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, assim que a sua razão faz com que o conheça, sua consciência leva-o a amá-lo; é este sentimento que é inato. (ROUSSEAU, 2014, p. 410-411. Destaque nosso)

Rousseau declara textualmente sua inversão copernicana quanto à existência, abandonando a conclusão de Descartes acerca da certeza da mesma baseada no *cogito*; não tenho certeza que existo porque eu penso, mas sim porque eu sinto a minha existência e isso permite que sinta, por conseguinte, meus pensamentos; essa afirmação acompanha a primazia do sentimento sobre o pensamento no que concerne à certeza e, especialmente, a ordem da existência. O sentimento, enquanto juízo passivo, é conforme à natureza, enquanto o pensamento, ou juízo ativo, faculdade que organiza, compara, julga e de onde resulta uma ideia, bem como de onde decorre nossa vontade, é a falível e dá origem à desarmonia e ao mal, quando a ideia não é conforme com o sentimento natural;

É este movimento que Rousseau destaca na exposição sobre a consciência e sua condição como sentimento inato; se é inato nosso impulso de conservação, todo sentimento a ele concernente também o é; se individualmente o homem conta com o amor-de-si como guia infalível da natureza para sua conservação, em sociedade, condição a que o homem é preparado e conduzido pela própria natureza, a consciência é o sentimento sede do necessário para sua realização. A consciência não afirma a verdade sobre todas as coisas, mas oferece aos seres humanos um marco com o qual balizar suas ações segundo noções de certo ou errado ou, nas palavras de Burgelin, “*o valor de nossa conduta e somente isso*” (BURGELIN, 1973, p. 70-71, tradução nossa)<sup>73</sup>. Rousseau, em *A Nova Heloisa*, detalha seu pensamento sobre a função da consciência: “*A consciência não nos diz a verdade das coisas, mas a regra dos nossos deveres; ela não nos dita o que devemos pensar, mas o que devemos fazer; ela não nos ensina a raciocinar bem, mas a agir bem*” (ROUSSEAU, 2012, p. 1139; *apud* BURGELIN, 1973, p. 71, tradução nossa)<sup>74</sup>. Burgelin aprofunda a questão e afirma que, como o objetivo da verdadeira filosofia é que o indivíduo não se torne discrepante, hipócrita, “*Se a verdadeira filosofia subordina a fala à conduta*” (BURGELIN, 1973, p. 71, tradução nossa)<sup>75</sup>, como vimos anteriormente também ao acompanhar o desenvolvimento de Bignotto sobre o tema, tanto a razão lógica quanto as paixões devem ser perfeitamente ordenados para evitar que, nas palavras de Burgelin, “*os preconceitos prevaleçam e nós nos perdamos em especulações sem regra nem fim*” (BURGELIN, 1973, p. 71, tradução nossa)<sup>76</sup>. Toda ação depende de nossos princípios e fins, e estes devem ser elucidados segundo fundamentos verdadeiros; atrelar a existência às quimeras criadas pelas opiniões torna o erro regular e recorrente. A força da consciência ultrapassa até mesmo as objeções dos vícios dos costumes desviados, pois Rousseau afirma que “*A força do dever, a beleza da virtude atraem mesmo contra a nossa vontade os nossos sufragios e reviram nossos insensatos preconceitos*” (ROUSSEAU, 2014, p. 342). É nessa medida que Burgelin sentencia que “*A subordinação da razão à consciência é, portanto, absoluta*” (BURGELIN, 1973, p. 71, tradução nossa)<sup>77</sup>, ao

---

<sup>73</sup> “*la valeur de notre conduite et cela seulement*”.

<sup>74</sup> “*La conscience ne nous dit point la vérité des choses, mais la règle de nos devoir; elle ne nous dicte point ce qu’il faut penser, mais ce qu’il faut faire; elle ne nous apprend point à bien raisonner, mais à bien agir*”.

<sup>75</sup> “*Si la vraie philosophie subordonne la parole à la conduite*”.

<sup>76</sup> “*les préjugés l’emportent et nous nous égarons dans des spéculations sans règles ni but*”.

<sup>77</sup> “*La subordination de la raison à la conscience est donc absolue*”.

acompanhar a própria posição de Rousseau quanto à necessidade de sentir mais do que filosofar, pois:

Para tanto só é preciso fazer com que distingas nossas ideias adquiridas e nossos sentimentos naturais, pois sentimos antes de conhecer, e, como não aprendemos a querer o nosso bem e a evitar nosso mal, mas recebemos essa vontade da natureza, também o amor do bom e o ódio ao mau são-nos tão naturais quanto o amor de nós mesmos. Os atos da consciência não são juízos, mas sentimentos. Embora todas as nossas ideias nos venham de fora, os sentimentos que as apreciam estão dentro de nós e é só por eles que conhecemos a conveniência ou inconveniência que existe entre nós e as coisas que devemos respeitar ou evitar. (ROUSSEAU, 2014, p. 410)

O bom uso das faculdades humanas, seu equilíbrio entre si, é o que encaminha o homem ao seu fim máximo que é viver virtuosamente e, por conseguinte, ser feliz, ou seja, em plena harmonia com os desígnios da natureza. Esta foi, para Burgelin, a grande descoberta de Rousseau, expressa pela fala do Vigário de Saboia: *“É o abuso de nossas faculdades que nos torna infelizes e maus”*. (ROUSSEAU, 2014, p. 397; BURGELIN, 1973, p. 71). Segundo essa perspectiva, a função da consciência para o agir humano se torna evidente, pois, para Burgelin, *“ela estabelece a ordem interior que conduz à felicidade”* (BURGELIN, 1973, p. 71, tradução nossa)<sup>78</sup>. Neste mesmo tom a relação entre consciência e liberdade se aflora. Como o homem distingue-se do animal pela capacidade de agir livremente, de não ser determinado por uma força natural, ou, melhor dizendo, de ser pressionado por uma força da natureza mas ter a capacidade de aceitar ou opor-se a esta imperativa, por fim, segundo Burgelin:

*“se nós colaboramos em nossa vida na qualidade de agente livre, a liberdade tem por condição se afastar das paixões e ser guiada por qualquer antagonista da paixão que se chama precisamente a consciência; ela é como o instinto do ser livre, que nos conduz aos valores morais como o instinto conduz as bestas aos valores vitais”* (BURGELIN, 1973, p. 72, tradução nossa)<sup>79</sup>.

Rousseau nos apresenta que a relação entre liberdade, consciência e instinto decorre do duplo aspecto da existência de uma alma que é livre e um corpo que a limita, com

<sup>78</sup> *“elle établit l’ordre intérieur qui conduit au bonheur”*.

<sup>79</sup> *“si nous collaborons à notre vie en qualité d’agent libre, la liberté a pour condition d’être soustraite aux passions et d’être guidée par quelque antagoniste de la passion qui s’appelle précisément la conscience; celle-ci est comme l’instinct de l’être libre, ce qui nous conduit vers les valeurs morales comme l’instinct conduit la bête vers les valeurs vitales”*.

faculdades e necessidades diferentes, e, para Burgelin, “*Em seu estado de degradação, nossa alma está encarcerada em um corpo dotado de instintos, o que a reduz a escrava e resta inteiramente distinta dela. O instinto da alma, sozinho, exprime assim nossa mais autêntica natureza*” (BURGELIN, 1973, p. 72, tradução nossa)<sup>80</sup>. Cada parte dessa relação tem seus impulsos e reguladores, cada qual encaminha a ação em um sentido diferente. Nesta relação entre os impulsos, do corpo e da alma, que Rousseau apresenta a consciência na mesma categoria de um instinto, mas de origem diferente do instinto físico:

“Consciência! Consciência! Instinto divino, imortal e celeste voz; guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal, que tornas o homem semelhante a Deus, és tu que fazes a excelência de sua natureza e a moralidade de suas ações; sem ti nada sinto em mim qu eme eleve acima dos animais, a não ser o triste privilégio de perder-me de erros em erros com o auxílio de um entendimento sem regra e de uma razão sem princípio” (ROUSSEAU, 2014, p. 411-412)

Burgelin vê na relação que Rousseau faz entre natureza, liberdade e humanidade a expressão de um *logos* e especifica mais sua compreensão ao dizer que “*A palavra instinto designa uma espontaneidade além da razão que nos introduz ao mundo dos valores por uma atração injustificável, mas contra a qual nós temos o poder de reagir, por nossa conta e risco*” (BURGELIN, 1973, p. 73, tradução nossa)<sup>81</sup>. Por fim, destaca Burgelin o modo como Rousseau define a forma de ação da consciência e como pode ela, enquanto instinto, ser fonte de informação, conhecimento, investigável e do qual resulta uma ideia de bem e de mal: “*se a palavra sentido implica um contato com uma realidade, a palavra sentimento convém para expressar seu modo de ação*”<sup>82</sup>, porque, como presente no *Emílio*:

“*Só a razão nos ensina a conhecer o bem e o mal. A consciência que nos faz amar a um e odiar ao outro, embora independente da razão, não pode, pois, desenvolver-se sem ela. Antes da idade da razão, fazemos o bem e o mal sem sabê-lo, e não há moralidade em nossas ações, embora às vezes ela exista no sentimento das ações de outrem que se relacionam conosco*” (ROUSSEAU, 2014, p. 56, apud BURGELIN, 1973, p. 73, tradução nossa).

<sup>80</sup> “*Dans son état d’abaissement, notre âme est enfermée dans un corps pourvu d’instincts, qui la réduit en esclavage et reste entièrement distinct d’elle. L’instinct de l’âme exprime donc seul notre plus authentique nature*”.

<sup>81</sup> “*Le mot instinct désigne bien une spontanéité au-delà de la raison qui nous introduit au monde des valeurs par un attrait injustifiable, mais contre lequel nous avons le pouvoir de réagir, à nos risque et périls*”.

<sup>82</sup> “*Si le mot sens implique un contact avec une réalité, le mot sentiment convient pour exprimer son mode d’action*”.



O primado da consciência é tal em Rousseau que, segundo a leitura de Burgelin, a oposição daquele aos pensadores da filosofia abstrata se transforma em ruptura completa. Não é a iluminação que leva à virtude, mas sim o contrário, a boa ordenação do agir segundo os preceitos da consciência é que determina a iluminação (BURGELIN, 1973, p. 74). Rousseau desarranja todo fundamento da primazia da racionalidade que imperava para reconstruir a moral sobre as bases sólidas da consciência e do sentimento, e para Burgelin, “*Se não basta bem fazer, pelo menos sentir bem para julgar bem; ou a ordem dos valores leva à ordem das ideias*” e, por tal motivo, Burgelin vê que, para Rousseau, “*Sem a consciência, o entendimento é desregrado e a razão sem princípio, isso é válido absolutamente*” (BURGELIN, 1973, p. 74, tradução nossa)<sup>83</sup>. Mas Burgelin vê na consciência não um mero instinto, como Rousseau também não o via ao dizer que este era um instinto *divino*. Neste sentido, o comentador do Genebrino esmiúça a diferença e mostra como, ao chamar a consciência de instinto, Rousseau o faria por analogia, pois:

“o instinto não tem quase nenhum princípio, ele é a vida em toda sua complexidade, cada um de seus impulsos tem qualquer coisa de singular e não é suscetível de desenvolvimento. Ao contrário, a consciência nos revela os princípios de uma aplicação universal: existe realmente uma ordem moral e não uma espontaneidade cega” (BURGELIN, 1973, p. 74, tradução nossa)<sup>84</sup>.

Estes tais princípios universais que decorrem da consciência é que fazem com que o indivíduo bem formado se torne não um tal ou qual sujeito, mas um homem, conforme o Preceptor pretendia para seu pupilo. Indo além, Burgelin identifica na consciência a fonte de conhecimento para todo agir humano, tanto na relação do indivíduo consigo mesmo e com a natureza quanto nas relações sociais: “*de tais princípios inatos não concernem somente a virtude, eles se aplicam a todos os aspectos de uma conduta eficaz. Em toda parte e sempre existe um bem e um mal, um justo e um injusto*” (BURGELIN, 1973, p. 74-5, tradução

---

<sup>83</sup> “*Il suffit sinon de bien faire, du moins de bien sentir pour bien juger; ou l’ordre des valeurs entraîne l’ordre des idées*”/“*Sans la conscience, l’entendement est sans règle et la raison sans principe, cela vaut absolument*”.

<sup>84</sup> “*l’instinct n’a guère de principe, il est la vie dans toute sa complexité, chacune de ses impulsions a quelque chose de singulier et n’est pas susceptible de développement. Au contraire, la conscience nous révèle des principes d’une application universelle: il y a réellement un ordre moral et non un spontanéité aveugle*”.

nossa)<sup>85</sup>. É no que concerne à totalidade da aplicação da consciência que esta não se limita apenas ao âmbito da ação, mas estende seus ramos para toda a existência humana, e é condição mesmo do exercício da racionalidade, pois, para Burgelin, *“a razão é absolutamente incapaz de alcançar um fim se ela não for guiada, ela não tem qualquer autonomia (...). Mas nós temos um fio condutor para nos ajudar em meio à confusão de pensamentos, e é a consciência”* (BURGELIN, 1973, p. 75, tradução nossa)<sup>86</sup>.

Encontramos em Yves Vargas uma congruência com a posição de Burgelin, no que concerne à questão da consciência como princípio fundamental para a ordem social. Segundo aquele, as circunstâncias do mundo não são suficientes para que o homem, por elas afetado e obrigado a se socializar, aprove a sua nova condição; a piedade, apesar de inclinar o homem à solidariedade, é ineficaz quando confrontada pelo instinto de sobrevivência, e tampouco a razão tem condições de conciliar a ambos. A depender da visão da consciência, posto que um sentimento, apenas como um simples instinto, seria, para Vargas, entender a socialidade como uma qualidade natural da humanidade, pois ao *“utilizar as realidades do corpo para qualificar a excelência da alma”* incorrer-se-ia em uma exigência *“à natureza de se superar subindo em seus próprios ombros”* (VARGAS, 1995, p. 181, tradução nossa)<sup>87</sup>. Vargas reconhece a existência de conjunturas que exigem dos seres humanos uma associação, mas nem por isso esta será natural, pois *“elas são insuficientes para fazê-lo amar esta situação e se a piedade o predispõe à solidariedade, ela resta ineficaz frente ao instinto de vida”* (VARGAS, 1995, p. 182, tradução nossa)<sup>88</sup>. Assim:

“é necessário, portanto, opor um outro instinto, que em primeiro lugar impulse o homem de natureza para a sociedade e em segundo lugar esperar por ele para recebê-lo e estabelecê-lo. Graças ao instinto divino é

---

<sup>85</sup> *“de tels principes innés ne concernent pas seulement la vertu, ils s’appliquent à tous les aspects d’une conduite efficace. Partout et toujours il y a un bien et un mal, un juste et un non-juste”*.

<sup>86</sup> *“la raison est absolument incapable d’atteindre un but si elle n’est guidée, il n’y a en elle aucune autonomie(...). Mais nous avons un fil conducteur pour nous aider dans la confusion des arguments, et c’est la conscience”*.

<sup>87</sup> *“utiliser les réalités du corps pour qualifier l’excellence de l’âme”/“à la nature de se dépasser elle-même em grimant sur ses propres épaules”*.

<sup>88</sup> *“elles ne suffisent pas à lui faire aimer cette situation et si la pitié le prédispose à la solidarité, elle reste inefficace devant l’instinct de vie”*.

construída a ponte que “eleva acima das feras” este ser que não será em princípio senão uma fera” (VARGAS, 1995, p. 182, tradução nossa)<sup>89</sup>.

A lógica racional não existe isoladamente, sem referencial, e acaba por se sujeitar aos interesses quiméricos do indivíduo cujos impulsos se originam das paixões artificiais. Dessa forma, para Burgelin, “a coerência lógica sozinha não é nada, há evidências invencíveis que acabam por se provar e sabemos que ninguém é mais coerente que um sujeito de paixões”, e por isso se faz necessário “sempre manter com cuidado a relação mais estreita possível entre razão e a ‘luz interior’ que o espírito atento não pode em nenhum caso confundir com o apelo interessado das paixões” (BURGELIN, 1973, p. 75, tradução nossa)<sup>90</sup>. A exigência do Vigário de que o jovem abra seu coração para sua fala se dá nesta medida de encontrar, nos sentimentos puros da voz da consciência, os princípios gerais que permeiam sua lógica.

Vê-se, assim, uma peculiaridade que talvez demonstre a condição *sui generis* da educação filosófica de Rousseau. Por um lado, como Burgelin bem demonstrou, o Genebrino demonstra inspiração estoica ao reconhecer a existência de um *logos* e seu papel particular em cada uma das “escolas” filosóficas. Um historiador da filosofia, Geovanni Reale, afirma o seguinte: “os estoicos, à diferenças das outras escolas que admitiram a tripartição da filosofia (...), souberam indicar, de maneira original, no princípio do *logos*, o fundamento que solidamente liga as três partes. O *logos* é princípio de verdade na lógica, é princípio criador do cosmo na física, é princípio normativo na ética” (REALE, 2015, p. 17). Se acompanharmos esta caracterização, contudo, ao contrário dos estoicos, cuja presença em Rousseau se reconhece, vemos aqui como o *logos* não é compreensão puramente racional, mas sentimento e, por isso, é inequívoco; somente nosso julgamento acerca dele pode ser equivocado.

Para Burgelin, o apelo de Rousseau às “luzes interiores” no *Emílio*, e a resposta aos questionamentos do Senhor de Franquière não deixam dúvida: temos um princípio

---

<sup>89</sup> “Il faut donc lui opposer un autre instinct, qui en premier lieu pousse l’homme de la nature vers la société et en second lieu l’y attende pour le recevoir et l’établir. Grâce à l’instinct divin le pont est construit qui ‘élève au-dessus des bêtes’ cet être qui n’était d’abord qu’une bête”.

<sup>90</sup> “la cohérence logique seule n’est rien, il y a d’invincibles preuves qui finissent par prouver trop et l’on sait que nul n’est si cohérent qu’un passionné”/“toujours maintenir avec soin le rapport le plus étroit entre le raisonnement et la ‘lumière intérieure’ que l’esprit attentif ne peut en aucun cas confondre avec l’appel intéressé des passions”.

normativo da Ética rousseaista que se traduz no conceito de *Dictamen* da consciência, ao qual toda a razão deve se referenciar:

“A consciência apresenta, portanto, uma conclusão válida ao atestar que ela vale especialmente para nós pelo sentimento que ela suscita. Se ela o atesta verdadeiramente no silêncio das paixões, podemos induzir que o valor da verdade para nós deve estender a todo ser racional de mesma boa vontade. ‘Não se entregue a seus argumentos senão quando os tenha sentido de acordo com o *dictamen* de sua consciência’” (BURGELIN, 1973, p. 76, tradução nossa)<sup>91</sup>.

Esta percepção de Burgelin ecoa as palavras do Vigário saboiano:

“Tomei, então, um outro guia e disse com meus botões: consultemos a luz interior, desorientar-me-á menos do que eles me desorientam, ou, pelo menos, meu erro será meu e perverter-me-ei menos seguindo minhas próprias ilusões do que me entregando às suas mentiras” (ROUSSEAU, 2014, p. 377).

Também encontramos esta apropriação do *dictamen* na Carta ao Sr. de Franquière:

“Tudo isso, Senhor, parece-vos pouco filosófico, e a mim também; mas sempre honesto comigo mesmo, sinto juntar-se a meus simples raciocínios o peso do assentimento interior. Quereis que se duvide dele, mas eu não poderia pensar como vós nesse ponto, e, ao contrário, encontro nesse julgamento interior uma salvaguarda natural contra os sofismas de minha razão. Temo mesmo que nessa ocasião vós confundis as inclinações secretas de nosso coração, que nos afastam do caminho, com esse ditame mais secreto, mais interno ainda, que reclama e se queixa dessas decisões interessadas, e nos reconduz, a despeito de nós mesmos, à estrada da verdade. Esse sentimento interno é o da própria natureza, é um apelo de sua parte contra os sofismas da razão, e o que o prova é que ele jamais fala mais forte do que quando nossa vontade cede com a maior complacência aos julgamentos que ele se obstina em rejeitar. Longe de crer que quem julga segundo esse sentimento esteja sujeito a enganar-se, acredito que ele nunca nos engana, e que ele é, de fato, a luz de nosso fraco entendimento quando queremos ir além do que podemos conceber” (ROUSSEAU, 2005, p. 182).

Entendemos, em concordância com Burgelin, que é dessa forma que se estabelecem os princípios certos de ação que inexistem nas paixões orgulhosas. Estas atendem

<sup>91</sup> “La conscience pose donc une conclusion comme valable en attestant qu’elle vaut spécialement pour nous par le sentiment qu’elle suscite. Si elle l’atteste vraiment dans le silence des passions, nous pouvons induire que la valeur de la vérité pour nous doit s’étendre à tout être raisonnable d’une égale bonne volonté. «Ne vous livrez à vos arguments que quand vous les sentirez d’accord avec le dictamen de votre conscience»”

apenas à fantasiosos sentimentos decorrentes da modificação das paixões naturais que a sociedade recorrentemente provoca pela insistência em hábitos viciosos. O *dictamen* da consciência, por outro lado, diz respeito aos princípios expressos pela voz divina que fala em nosso coração, pelo *logos* que ordena a tudo, da natureza à nossas ações (BURGELIN, 1973, p. 76). Neste contexto, Burgelin vê em Rousseau a tendência natural do ser humano ao bem, pois “*Temos, assim, em nossa alma as sementes da verdade, mas o inatismo de Rousseau se reporta para além da razão, em uma fonte luminosa que age por amor ao bem*” (BURGELIN, 1973, p. 77, tradução nossa)<sup>92</sup>.

Burgelin vê no *dictamen* não um mero princípio de ação, mas um princípio ontológico, porque “*não há nunca um abismo entre aquilo que é e aquilo que é bom, o valor e o ser não permanecem separados. De certa forma, tudo o que é está bem*” (BURGELIN, 1973, p. 78, tradução nossa)<sup>93</sup>. As análises de Burgelin e de Starobinski aqui se encontram, porque enquanto para aquele “*Em todo caso o atestado do bem permanece sempre um testemunho do ser e o mal implica simplesmente que este ser é oculto*” (BURGELIN, 1973, p. 78, tradução nossa)<sup>94</sup>, para este o mito da estátua de Glauco guarda uma sutil esperança dessa redescoberta da essência natural, pois quando Rousseau se refere a ela, ele ressalva “*um por assim dizer e um quase que devolvem todas as esperanças. A imagem da estátua de Glauco, no contexto de Rousseau, conserva algo de enigmático*” (STAROBINSKI. 2011, p. 28); assim, bastaria para o ser humano, de certa forma, não um conhecimento novo, mas um reconhecimento do seu próprio ser que se desvela, que encontra em si suas faculdades e sentimentos, sua essência, e então “*não recebemos um ensinamento, mas o descobrimos em nós mesmo, como o escravo do Ménon: basta saber escutar*” (BURGELIN, 1973, p. 78, tradução nossa)<sup>95</sup>. Por fim, Rousseau apelaria, segundo Burgelin, a um platonismo do sentimento, que substitui as ideias puras por sentimentos puros, no qual “*o papel do*

---

<sup>92</sup> “*Nous avons donc en notre âme des semences de vérité, mais l’innéisme de Rousseau est reporté au-delà de la raison, dans une source lumineuse qui agit par l’amour du bien*”.

<sup>93</sup> “*il n’y a jamais d’abîme entre ce qui est et ce qui est bien, la valeur et l’être ne se laissent pas séparer. A certains égards, tout ce qui est est bien*”.

<sup>94</sup> “*En tout cas l’attestation du bien reste toujours une attestation d’être et le mal implique simplement que cet être est caché*”.

<sup>95</sup> “*on n’en reçoit pas l’enseignement, on la découvre en soi, comme l’esclave du Ménon: il suffit de savoir écouter*”.

*dictamen, diríamos, em uma imagem platônica, é de libertar o cativo da caverna, na medida do possível*” (BURGELIN, 1973, p. 79, tradução nossa)<sup>96</sup>.

O pináculo dessa análise de Burgelin é que a importância da consciência e os caminhos do *dictamen* na filosofia de Rousseau levam a uma “*passagem da moral à metafísica: a consciência nos revela a grandeza e a transcendência do homem*” (BURGELIN, 1973, p. 79, tradução nossa)<sup>97</sup>. A partir de então, toda a existência humana se referenciará de alguma forma a este *dictamen* cujo sentimento em nossa consciência se torna paixão inescapável, sempre audível em todas as ações humanas e aferível pela razão, e é a própria existência dele que permite ao ser humano reavaliar-se e reordenar-se segundo este sentimento. Adquirimos, dessa forma, Segundo Burgelin, o “*direito de estender o campo do dictamen a toda experiência. Porque ele se revolta contra o triunfo do mal*” (BURGELIN, 1973, p. 79, tradução nossa)<sup>98</sup>. A consciência e a força do *dictamen* são a chave mestra que abre as portas do ser humano ao sentimento de toda gama de deveres que expressam a verdade da existência contra as quimeras das paixões artificiais que conduziram a humanidade, por toda sorte de equívoco da razão, a toda forma de vício e desordem moral. Assim, “*a consciência garante a unidade final do amor à ordem e do amor de si. O dictamen impede nosso sentimento da harmonia universal de ser abalado pelos sofismas do cálculo probabilísticos*” (BURGELIN, 1973, p. 79, tradução nossa)<sup>99</sup>.

Para além do efeito libertador do *dictamen*, que permite ao sujeito eliminar as quimeras das paixões pelo assentimento interior, também é, para Burgelin, a demonstração dos limites de nossa ação, um sentimento humilhante perante a ordem completa da natureza: “*Só o dictamen nos guia ao interior dos limites de nossa existência e de nosso destino*” (BURGELIN, 1973, p. 80, tradução nossa)<sup>100</sup>. É com base no *dictamen* que o ser humano pode se ordenar segundo o mundo, e não ordenar o mundo segundo a si, e evitar o desarranjo do amor-próprio para o orgulho, pois, segundo afirma Rousseau:

---

<sup>96</sup> “*Le rôle du dictamen, dirait-on, en une image platonicienne, est de libérer le captif de la caverne, dans la mesure où cela est possible*”.

<sup>97</sup> “*passage de la morale à la métaphysique: la conscience nous révèle la grandeur et la transcendance de l’homme*”.

<sup>98</sup> “*droit d’étendre le champs du dictamen à toute l’expérience. Parce qu’il se révolte contre le triomphe du méchant*”.

<sup>99</sup> “*la conscience garantit l’unité finale de l’amour de l’ordre et de l’amour de soi. Le dictamen empêche notre sentiment de l’harmonie universelle d’être ébranlé par les sophismes du calcul des chances*”.

<sup>100</sup> “*Le dictamen seul nous guide à l’intérieur des limites de notre existence et de notre destin*”.

“Há alguma ordem moral em todos os lugares e onde há sentimento e inteligência. A diferença é que o bom se ordena relativamente ao todo e o mau ordena o todo relativamente a ele. Este faz-se o centro de todas as coisas; o outro mede seu raio e mantém-se na circunferência” (ROUSSEAU, 2014, p. 414).

O que ultrapassa os limites do *dictamen*, do que podemos sentir sobre estes princípios fundamentais da existência, se constitui como mera opinião, pois está além da natureza ordeira. E é dessa forma que, segundo Burgelin, se afirma o primado divino em nós na consciência, e não na razão, pois esta última é *“uma modesta faculdade composta, resultado da fragmentação sob a pressão social do amor de si original. Ela não se refere, portanto, senão indiretamente ao duplo aspecto da ordem: ordem por relação a mim do amor próprio, ordem universal do sentimento”* (BURGELIN, 1973, p. 81, tradução nossa)<sup>101</sup>, e seria assim que a razão sem o *dictamen* restaria descontrolada, como um barco sem um leme que o direcione. Ao mesmo tempo, o *dictamen* sem a investigação da razão se tornaria inútil, porque na nossa condição social o reconhecimento da consciência exige uma investigação racional, dado que, para Burgelin, *“a natureza original se apaga em nós e é necessário, por sua vez, reintegrar a liberdade humana na ordem universal e apropriarmos desta ordem em cada um de nós”* (BURGELIN, 1973, p. 81, tradução nossa)<sup>102</sup>. O trabalho investigativo de si mesmo, a filosofia da virtude clamada por Rousseau, que se traduz na busca da essência humana por baixo dos acréscimos vis da cultura deturpada, se realiza na busca pela consciência e pela voz que sussurra neste ambiente privilegiado, onde encontramos os princípios de nossa ação livre, pois, como Rousseau afirma, *“Existe, pois, no fundo das almas um princípio inato de justiça e de virtude a partir do qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos nossas ações e as de outrem como boas ou más, e é a esse princípio que dou o nome de consciência”* (ROUSSEAU, 2014, p. 409).

Dessa forma, podemos entender que o processo de existência de Rousseau, complexo, não pode excluir nem uma nem outra característica. Somos seres sencientes e racionais, e a exclusão de uma das capacidades tornaria o ser humano existencialmente coxo. Não é por outro motivo que Burgelin expõe com intensidade:

<sup>101</sup> *“une modeste faculté composée, issue de la fragmentation sous la pression sociale de l’amour de soi originel. Elle ne se réfère donc qu’indirectement au double aspect de l’ordre: ordre par rapport à moi de l’amour-propre, ordre universel du sentiment”*.

<sup>102</sup> *“la nature originelle s’efface en nous et qu’il faut à la fois réintégrer la liberté humaine dans l’ordre universel et approprier cet ordre à chacun de nous”*.

“A verdadeira filosofia se situa no ponto de contato entre a consciência e a razão. Incrementar pelas luzes a capacidade de nossos julgamentos, mas ao mesmo tempo e inseparavelmente manter-se sensível à voz da consciência, tais são as condições da sabedoria e da felicidade. Desde que tentemos os separar, a razão se torna raciocínio, a consciência se obscurece em amor próprio e nós caímos novamente nas imaginações nefastas dos filósofos. Desde que os unamos, o destino do homem se deixa entrever, tudo o que é humano, amor pela ordem e amor de si, colaboram para uma exigência comum de imortalidade e estabilidade moral. A razão tem aí seu lugar de destaque, não por nos garantir uma realidade, que ela não pode de forma alguma assumir, mas para silenciar os sofismas que as paixões despertam em nós e, se necessário, preparar os caminhos para um acordo entre as tendências conflitantes de nosso ser. Repetir: ‘Verdade! Virtude!’ na presente situação do homem não será suficiente, pois uma purificação de si se faz necessária para garantir a retidão do sentimento interior. Somente a convergência de todas as forças de nosso ser pode nos levar de uma vez por todas à unidade e à paz” (BURGELIN, 1973, p. 81-82, tradução nossa)<sup>103</sup>.

Se, como Burgelin apresenta, Gilson vê na razão rousseauista apenas uma abstração, pois *“nada no homem poderá ser absolutamente isolado (...) e a consciência não é outra coisa que a expressão desta unidade”* (BURGELIN, 1973, p. 82, tradução nossa)<sup>104</sup>, o comentarista em questão expande a compreensão, pois a consciência, enquanto voz divina, é o que sustenta a realidade da experiência sensível e racional, formando, assim, um trinômio garantidor da existência: *“Deus fala se nós recusamos a separar o movimento que leva dos efeitos às causas, do dictamen da consciência. Então, a razão nos auxilia a colocar em ordem nossa sensibilidade”* (BURGELIN, 1973, p. 82, tradução nossa)<sup>105</sup>, pois o próprio Vigário disse: *“Vê o espetáculo da natureza, escuta a voz interior. Deus não disse tudo a nossos olhos, à nossa consciência, ao nosso juízo?”* (ROUSSEAU, 2014, p. 419).

<sup>103</sup> *“La vraie philosophie se situe en ce point de contact entre la conscience et la raison. Accroître par les lumières la capacité de notre jugement, mais en même temps et inséparablement restez sensible à la voix de la conscience, telles sont les conditions de la sagesse et du bonheur. Dès que l’on tente de les disjoindre, la raison se fait raisonnée, la conscience s’obscurit en amour-propre et nous retombons aux imaginations néfastes des philosophes. Dès qu’on les joint, la destination de l’homme se laisse entrevoir, tout l’humain, amour de l’ordre et amour de soi, collaborent dans une commune exigence d’immortalité et de stabilité morale. La raison y a sa grande place, non pour nous garantir une réalité, ce qu’elle ne saurait en aucun cas assumer, mais pour faire taire les sophismes que les passions éveillent parfois en nous et, le cas échéant, préparer les voies d’un accord entre les tendances divergentes de notre être. Répéter: ‘Vérité! Vertu!’ dans la situation présente de l’homme ne saurait suffire, car une purification de soi s’avère nécessaire pour assurer la rectitude du sentiment intérieur. Seule la convergence de toutes les forces de notre être peut nous apporter à la fois l’unité et la paix”.*

<sup>104</sup> *“rien dans l’homme ne saurait être absolument isolé (...) et la conscience n’est pas autre chose que l’expression de cette unité”.*

<sup>105</sup> *“Dieu parle si nous refusons de séparer le mouvement qui conclut des effets aux causes, du dictamen de la conscience. Alors la raison nous aide à mettre en ordre notre sensibilité”.*



A despeito da eminência da consciência no sujeito, ou do sentimento da vida segundo a ordem, o suporte da razão é necessário. Nas palavras de Burgelin: “*Resulta, portanto, que nossa razão, agora iluminada, atraída por nosso fogo interior, transforma em princípio aquilo que é fornecida como um chamado*” (BURGELIN, 1973, p. 83, tradução nossa)<sup>106</sup>. Este processo de transformação em princípio, pela razão, o que a consciência nos expõe como um chamado está, para Burgelin, na base do exercício de unificação da existência, da pacificação do embate entre corpo e alma, entre impulso animal e liberdade:

“A alma rasgada pela virtude, que é sempre luta, deve alcançar a sabedoria que, ela, é ordem e unidade. O *dictamen* deve nos permitir alcançar estar ordem e por ela se traduzir por um princípio que o introduz em nosso pensamento como em nossa conduta. Ponto de partida da razão, ele [o *dictamen*] continua a controlá-lo e guiá-lo, porque ele mantém o contato com o valor ao mesmo tempo que com o concreto. Então somente pelo intermédio deste duplo sentimento em que se reflete a unidade fundamental da nossa natureza, nós descobriremos nosso lugar no todo e sua relação conosco” (BURGELIN, 1973, p. 84, tradução nossa)<sup>107</sup>.

Dessa forma, o processo racional transforma o que é sentimento em princípio de ação, que pela força da virtude unifica o duplo aspecto da existência humana, raciocínio e sentimento, corpo e alma. Assim, a vontade, que Rousseau associa à razão, se direciona no sentido da ordem, ou melhor, do *dictamen* tornado princípio da ação conforme com a Natureza, com a perfeição do autor das coisas. A virtude dá força para esta vontade, pacifica o conflito, é força de unificação do ser consigo mesmo, com o outro e com o mundo, segundo os princípios do *dictamen*.

Esta completude da relação entre consciência e razão se encontra na própria expressão de quem é o Emílio, um sujeito completo, um homem sem qualquer divisão. Acompanhamos a visão de Burgelin (BURGELIN, 1973, p. 85) da seguinte passagem da obra de Rousseau:

---

<sup>106</sup> “*Il s’agit pourtant que notre raison, désormais illuminée, entraînée par notre feu intérieur, transforme en principe ce qui lui est fourni comme un appel*”.

<sup>107</sup> “*L’âme déchirée par la vertu, que est toujours lutte, doit atteindre la sagesse qui, elle, est ordre et unité. Le dictamen doit nous permettre d’atteindre cet ordre et pour cela se traduire par un principe qui l’introduise dans notre pensée comme dans notre conduite. Point de départ du raisonnement, il [le dictamen] continue de le contrôler et de le guider, parce qu’il maintien le contact avec la valeur en même temps qu’avec le concret. Alors seulement par l’intermédiaire de ce double sentiment où se réfracte l’unité fondamentale de notre nature, nous découvrirons notre place dans le tout et ses rapports avec nous*”.

Que sentimentos sublimes abafam em seu coração a semente das pequenas paixões! Que clareza de julgamento, que exatidão de razão vejo formarem-se nele a partir de suas inclinações cultivadas, da experiência que concentra os anelos de uma alma grande no estreito limite do possível e faz com que um homem superior aos outros, não podendo elevá-los à sua altura, saiba abaixar-se até a deles! Os verdadeiros princípios do justo, os verdadeiros modelos do belo, todas as relações morais entre os seres, todas as ideias da ordem gravam-se em seu entendimento; ele vê o lugar de cada coisa e a causa que a afasta dele; vê o que pode fazer o bem e o que o impede. Sem ter experimentado as paixões humanas, conhece suas ilusões e seu funcionamento. (ROUSSEAU, 2014, p. 353)

É por este motivo, pelo recorrente recurso de Rousseau ao sentimento que estabelece e fundamenta a realidade da existência, que o pensamento filosófico de Rousseau, enquanto sistema, não é um destes anteriormente desenvolvidos que se faziam como um castelo de cartas racional porém frágil e oco, mas um sistema repleto e formado de sentimentos, derivado da voz da consciência que nos oferece o *dictamen* ao qual precisa-se recorrer regularmente para reafirmar a unidade da existência. E o Vigário de Saboia, de quem se vale Rousseau para apresentar seu pensamento, apresenta a preeminência do sentimento fundador do sistema, e só expõe seu pensamento em contato com a obra divina, pois, para Burgelin, “*O espetáculo da natureza e a voz da consciência falam por si mesmos, sem nenhuma das discussões técnicas que lemos hoje, sem “esta metafísica laboriosa e cândida” que ele acreditava ser seu dever acrescentar-lhes apesar de que já os tivesse*” (BURGELIN, 1973, p. 100, tradução nossa)<sup>108</sup>.

A consciência é o sentimento natural de moralidade que o homem tem para acessar a ordem da natureza e realizar sua existência completa, individual e social, com harmonia, bondade e justiça, e o *dictamen* é o guia. Entretanto, a solidificação da miragem pelo hábito fez com que o homem buscasse equivocadamente direcionar sua vontade conforme os desejos quiméricos, em substituição de suas paixões naturais. Por tal razão é que Rousseau nos diz que “*não basta que esse guia exista, é preciso saber reconhecê-lo e segui-lo. Se ele fala a todos os corações, por que há tão poucos que o escutam? Ah, é que ele nos fala a língua da natureza, que tudo nos fez esquecer*” (ROUSSEAU, 2014, p. 412). O império do vício habitual abafa a voz da consciência, e ouvi-la é quase impossível. A fim de senti-la novamente, é preciso afastar os vícios, observar a natureza em sua plenitude e assentir com seus ditames, e este trabalho depende do esforço inteligente do indivíduo, haja vista que

<sup>108</sup> “*Le spectacle de la nature et la voix de la conscience y parlaient seuls, sans aucune des discussions techniques que nous y lisons aujourd’hui, sans « cette métaphysique laborieuse et candide » qu’il crut de son devoir d’y ajouter malgré qu’il en eût*”.

dependemos de “*uma faculdade que sirva de árbitro entre os dois guias, que não deixe a consciência perder-se e que conserte os erros do preconceito. Tal faculdade é a razão*” (ROUSSEAU, 2014, p. 558). Bem ordenar a si mesmo segundo os guias e com o auxílio da razão é o trabalho do Preceptor com seu pupilo no *Emílio*. Inicialmente, permitir que a natureza cumpra sua obra e tornar o indivíduo ordeiro e bem disposto na sua relação consigo e no assentimento ao *dictamen* no que concerne a si; torná-lo virtuoso por disposição, aquela transparência de Julia. Quando as paixões morais afloram e tudo se torna relativo, não permitir que estas se sobreponham ao *dictamen*; para tanto, é preciso força. Veremos a seguir que tal força é, por fim, também a própria virtude.

## 6 RAZÃO E VIRTUDE

*“pensai imediatamente na força e na coragem:  
retende-o, pois ele quererá esquivar-se com afinco.”*

(Homero, *Odisseia*)

Observamos anteriormente como o conceito de Virtude no pensamento de Jean-Jacques Rousseau se relaciona com a experiência da vida humana de forma dinâmica. A partir do pensamento de Bignotto, a virtude se apresenta como uma disposição do indivíduo à transparência de sentimentos e pensamentos pelos quais o mundo íntimo da consciência e o mundo externo da ação se coadunam. Tomado o pensamento a partir da contribuição de Burgelin, esta transparência entre os mundos íntimo e externo do sujeito se dá mediante um processo de unificação a partir do qual deixamos de perceber o ser humano com uma composição de aspectos diversos, como o corpóreo e o espiritual, o natural e o artificial, para observar o projeto de ser humano rousseauista como o de uma unidade centrada na existência completa. Ambas leituras nos mostram, como os dois comentadores reconhecem, que o objetivo rousseauista de unificação de opostos não se dá sem uma luta, que no sujeito se dá entre o seu *eu* e o mundo, e quanto ao aspecto coletivo se evidencia a partir do embate entre indivíduo e cidadão.

Estas duas posições auxiliam aquele que pretende estudar as obras do Genebrino a perceber não apenas o nível de complexidade de seu pensamento como também que a filosofia de Rousseau não se encerra na percepção teórica; pensar com Rousseau é pensar um sujeito que age. A existência se dá na ação, o conhecimento depende da ação, o viver humano é um viver prático que encontra na natureza e nos outros seres humanos os componentes de um mundo no qual se vive. A virtude, enquanto conceito fundamental de seu pensamento, como vimos, se encadeia em cada detalhe dessa existência.

Vimos nos capítulos anteriores alguns movimentos do pensamento do Cidadão de Genebra que demonstram essa importância. Adentraremos agora em um domínio específico do *Emílio*, pois entendemos que nesta obra o filósofo expõe um momento necessário para a compreensão do conceito de virtude em sua expressão holística. Isto porque, como destacam Trousson e Eigeldinger:

*Emílio* é o resultado final do pensamento filosófico de Rousseau. Ao julgar sua obra nos *Diálogos*, ele nota que existe uma ordem em seus escritos, pois tomando de princípio em princípio, ele não alcança os primeiros senão nas obras finais. *Emílio* parece para ele, assim, como um compêndio (OC I, 933), “a última, a mais útil, a mais considerável” de todas as suas obras (CC 1556 e 1583) (TROUSSON, EIGELDINGER, 1996, p. 284, tradução nossa)<sup>109</sup>.

Jean Starobinski, que vê na obra de Rousseau um resgate à transparência prevalente no estado primordial da história humana, o que por conseguinte se dá como uma recuperação da verdade da existência conforme a criação, que fora encoberta pela ação dos seres humanos que se apartam de sua essência, observa que ele “*não duvida de que uma ação seja possível, de que uma livre decisão possa consagrar-nos ao serviço da verdade velada*” (STAROBINSKI, 2011, p. 24). Para tanto, porém,

“*quanto à natureza dessa decisão e dessa ação [consagrar-nos ao serviço da verdade velada], ele ouve vários apelos e os exprime sucessivamente (ou simultaneamente) em sua obra: reforma moral pessoal (vitam impendere vero), educação do indivíduo (Emílio[Emíle]), formação política da coletividade (Economia política [Dirscours sur l’économie politique], Contrato social [Le contrat social])*” (STAROBINSKI, 2011, p. 24).

Com o suporte dado pelo próprio autor, entendemos que há em *Emílio, ou Da educação* as três propostas de reordenação do mundo conforme a natureza se sintetiza na figura do indivíduo em formação (Emílio). Na mesma medida Yves Vargas observa, em *Emílio*, uma espécie de compêndio dos pensamentos do genebrino, um “*depósito de ideias*” que “*contém o conjunto do pensamento de Rousseau, e por isso encontramos todo Rousseau no Emílio*” (VARGAS, 1995, p. 1, tradução nossa)<sup>110</sup>.

Assim, com base na própria afirmação de Rousseau que sustenta a unidade da obra segundo seu pensamento e da condição sistemática de suas ideias que o próprio autor dá ao *Emílio*, ponto que tanto Vargas quanto Trousson e Eigeldinger concordam, e apoiados por esta observação de Starobinski acerca da resolução do problema da busca da verdade

<sup>109</sup> “*Émile est l’aboutissement de la pensée philosophique de R. Jugeant son œuvre dans les Dialogues, il note qu’il existe un ordre dans ses écrits, puisque remontant de principe en principe, il n’a atteint les premiers que dans ses derniers écrits. Émile lui apparaît donc comme le livre-somme (OC I, 933), « le dernier, le plus utile, le plus considérable » de tous ses ouvrages (CC 1556 et 1583)*”

<sup>110</sup> “*magasin d’idees*” / “*contient l’ensemble de la pensée de Rousseau, et puisqu’on trouve tout Rousseau dans Emile*”

mediante três pontos de vista diferentes, proporemos a seguir de que forma o conceito de Virtude se imiscui e se apresenta conforme estas três óticas do problema, a partir da leitura de Burgelin sobre o livro.

Nos trabalhos anteriores, Rousseau organizou os princípios de sua filosofia, para no *Emílio* tratar da efetivação destes, pois, como Burgelin destaca, “*conviu os segui-los em suas aplicações*” (BURGELIN, 1973, p. 475, tradução nossa)<sup>111</sup>; esta é, aliás, uma consideração de importância significativa da filosofia rousseista e sua diferença aos filósofos tradicionais; ao acompanhar sua oposição aos filósofos de gabinete, cujas ideias sustentavam-se em abstrações e organizações metafísicas, cujos sentidos intrínsecos garantiam sua perfeição, para Rousseau seus princípios de nada serviriam se não pudessem ter como fim a vida prática, o exercício da existência no mundo e, ainda mais precisamente, a elucidação dos princípios de sua filosofia só faziam sentido se, ao fim, tivessem utilidade na organização da vida moral e política, e estas de forma alguma desconexas, mas intimamente conectadas, até porque, para Rousseau, “*É preciso estudar a sociedade pelos homens, e os homens pela sociedade; quem quiser tratar separadamente a política e a moral nada entenderá de nenhuma das duas*” (ROUSSEAU, 2014, p. 325), o que mostra como ambas são codependentes e concomitantes.

Para Burgelin, se até o momento a filosofia de Rousseau demonstra um esforço do homem em alcançar a fruição plena de sua existência, que implicava, segundo as condições apresentadas para o homem de seu tempo, uma ação no sentido de “*uma união difícil neste estado de divisão que a sociedade instaura e fortifica em nós*” (BURGELIN, 1973, p. 475, tradução nossa)<sup>112</sup>, estas dificuldades imprimiam, segundo as observações de Burgelin, dois problemas filosóficos que se tornaram o objetivo posterior de Rousseau, após apreender os princípios anteriormente expostos na obra do genebrino: “*Como salvar o homem, retomar nele as fontes naturais da felicidade, as proteger? Como permiti-lo um desenvolvimento plenamente humano sem nada afastar dele mesmo, fazendo-o acender à liberdade que constitui sua dignidade*” (BURGELIN, 1973, p. 475, tradução nossa)<sup>113</sup>? Responder a estes questionamentos está, para Burgelin, na base do intento de Rousseau no *Emílio*, e se

---

<sup>111</sup> “*il conviendrait de les suivre dans leurs applications*”.

<sup>112</sup> “*une unification difficile dans cet état de division que la société instaure et fortifie en nous*”.

<sup>113</sup> “*comment sauver l’homme, retrouver en lui les sources naturelles du bonheur, les protéger? Comment lui permettre un développement pleinement humain sans rien aliéner de lui-même, en le faisant accéder à la liberté qui constitue sa dignité*”.

compreendemos que este trabalho é precisamente o que invocou Rousseau ao fim de seu primeiro *Discurso*, o reconhecimento e desenvolvimento do caminho do sábio, ele também leva a uma segunda observação, mas não de caráter individual, porque se este caminho do sábio é difícil, conforme a condição da sociedade segundo Rousseau a observava, com suas rupturas e máscaras, também este apresentava um interesse que lhe escapava às tendências pessimistas de seu pensamento sobre o futuro da sociedade: “*como organizar uma sociedade que deixará de ser nociva, mas nos sustentará em nosso trabalho de desnaturar o homem sem o quebrar*” (BURGELIN, 1973, p. 476, tradução nossa)<sup>114</sup>? É assim que os trabalhos irmãos de Rousseau (*Emílio* e *Do contrato social*) pretendem responder a essas ponderações.

Ao mesmo tempo que Rousseau, de acordo com a sua preocupação sempre empírica e prática, trata dos problemas da humanidade ao observar questões ditas reais e, como Burgelin apresenta, “*a sabedoria é sempre sabedoria de alguém, a constituição de um determinado estado*” (BURGELIN, 1973, p. 476, tradução nossa)<sup>115</sup>, também é importante compreender que nenhum dos intuitos de Rousseau de apresentar uma solução aos problemas, cujos trabalhos anteriores foram fundamentais para elucidar, tem qualquer caráter de Tratados filosóficos; para Burgelin, a característica mais marcante das obras gêmeas de Rousseau é que ambas “*se consideram, ou pretendem ser, no plado do a priori, identificando as condições abstratas, se colocando ao ponto em que o normativo deve se inserir no real e então comendar toda educação, toda política*” (BURGELIN, 1973, p. 476, tradução nossa)<sup>116</sup>. É importante destacar essa composição do *Emílio*, de que não se trata de uma obra que expõe as medidas práticas, mas que apresenta os fundamentos para estas, as condições que devem ser observadas para executar a ação. É dessa forma que se compreende que, tanto uma como outra perspectiva, tanto a pessoal-formativa quanto a coletiva-política, pertencem, na análise de Burgelin, concomitantemente ao reino dos princípios da moral; com isso em mente, também se conclui qual o objetivo de ambos os trabalhos, dos quais destacamos, para a presente pesquisa, aquele cuja solução é a mais pessoal:

“No íntimo de sua decadência, o homem permanece uma criatura privilegiada e guarda o essencial de sua liberdade: deve ser possível, se não

---

<sup>114</sup> “*comment organiser une société qui cesserait d’être nocive, mais nous soutiendrait dans notre entreprise de dénaturer l’homme sans le briser*”.

<sup>115</sup> *la sagesse est toujours sagesse de quelqu’un, la constitution celle d’un Etat donné*”.

<sup>116</sup> “*se tiennent, ou le prétendent, sur le plan de l’a priori, dégagent les conditions abstraites, se placent au point où le normatif doit s’insérer dans le réel et par là commandent toute éducation, toute politique*”.

de retrabalhar a seu grado indivíduo e sociedade, ao menos de dirigir sua evolução e os inclinar, mesmo na situação presente. Na sua miséria de ser quebrado, cada um permanece chamado a cumprir o destino autêntico da espécie” (BURGELIN, 1973, p. 476, tradução nossa)<sup>117</sup>.

Os limites da proposta apresentada por Rousseau no *Emílio* não lhe eram esquecidos, mas, ao contrário do que regularmente compreende-se equivocadamente de seu título, confirma-se a obra não como um mero tratado sobre educação, mas é, como Burgelin expõe, uma complementação ao interesse exposto no segundo *Discurso*: “*O historiador do coração humano apresenta um segundo Discurso sobre a desigualdade, adaptado desta vez ao indivíduo que nasce em sociedade*” (BURGELIN, 1973, p. 476, tradução nossa)<sup>118</sup>.

Assim, se o *Discurso* fora produzido como uma investigação hipotética da essência humana, no *Emílio* o objetivo é, acompanhando Burgelin, reconstituir, também de forma hipotética, essa essência humana no seio da sociedade conforme as condições que lhe eram apresentadas. Este desenvolvimento da essência humana em sociedade exige de Rousseau uma proposta ousada, a de desenvolver, ainda que hipoteticamente, um indivíduo sem que este seja afetado por esta sociedade que o próprio Genebrino condenava; este é o objetivo da Educação Negativa que ele apresenta no *Emílio*, mas que Burgelin trata como uma evolução ascética: “*Quase falta para ele estes choques com o mundo, estas sobreposições com outras aventuras que formam a trama de uma vida. É uma existência sem encontros. Para ele, como para o selvagem, o encontro corrompe; com ele surge o romance*” (BURGELIN, 1973, p. 477, tradução nossa)<sup>119</sup>.

Não seria um equívoco a proposta contida no *Emílio*, de uma evolução da essência humana encontrada em seus componentes essenciais no segundo *Discurso*, mas agora segundo as relações que são apresentadas conforme as aplicações em sociedade, e ao mesmo tempo evitar de todas as formas que essas mesmas relações modifiquem o indivíduo e destruam a obra da natureza? Ou ainda, por se tratar do ser humano inevitavelmente em uma

---

<sup>117</sup> “*Au cœurs de sa déchéance, l’homme reste créature privilégiée et garde l’essentiel de sa liberté: il doit être possible, sinon de repêtrir à son gré individu et société, au moins de diriger leur évolution et de les incliner, au sein même de la situation présente. Dans sa misère d’être cassé, chacun reste appelé à remplir l’authentique destinée de l’espèce*”.

<sup>118</sup> “*l’historien du cœur humain offre un second Discours sur l’Inégalité, adapté cette foi à l’individu qui naît dans la société*”.

<sup>119</sup> “*il lui manque à peu près ces chocs avec le monde, ces recoupements avec d’autres aventures qui forment la trame d’une vie. C’est une existence sans recontres. Pour lui, comme pour le primitif, la rencontre est corruptrice; avec elle apparaît le roman*”.



relação social, seria o caso de sua educação ser um problema político, e não propriamente pedagógico. Burgelin afirma que, ao abordar as questões práticas, Rousseau observa o problema por este viés em outras obras, mas especificamente via na sociedade antiga a relação íntima do problema da educação como um problema eminentemente político; ao se levar em consideração as condições da sociedade moderna na qual Rousseau vivera, porém, as soluções da antiguidade, embora inspiradoras, deveriam ser readequadas para esta nova circunstância; por isso mesmo que, segundo Burgelin, “*O Emílio adota deliberadamente uma outra hipótese*” (BURGELIN, 1973, p. 478, tradução nossa)<sup>120</sup>.

Rousseau não abandona, porém, o problema político no escrito. Mesmo que sua intenção seja o de bem formar um indivíduo, há de se ressaltar que as características deste não são específicas desta ou daquela sociedade; ainda assim, a proposta de educação visa o fim político da existência humana pois, se as condições imediatas da sociedade impedem Rousseau de trabalhar uma educação propriamente pública (deve-se manter em vista que Emílio é educado de forma privada, por um Preceptor, aos moldes da sociedade aristocrática francesa), isso não elimina como dever da educação a formação de um cidadão; a educação de Emílio não prescinde, para Burgelin, da condição principal de qualquer educação: “*Criar um relojoeiro não exclui a necessidade de criar um cidadão*” (BURGELIN, 1973, p. 479, tradução nossa)<sup>121</sup>.

Ainda assim, Burgelin afirma que “*o Emílio não faz alusão a tal problema: ele escolhe um partido que ele mesmo não tenta defender. Sem dúvida Rousseau vive na França, em relação com uma sociedade aristocrática na qual a educação é sobretudo doméstica, ele pensa, portanto, em um certo tipo de leitor*” (BURGELIN, 1973, p. 479, tradução nossa)<sup>122</sup>. Segundo o comentador, portanto, Rousseau deixaria de lado o problema político em Emílio, qual seja, o de que a educação teria obrigatoriamente como fim a formação de um cidadão e seus deveres para com sua pátria. Mas qual pátria haveria de esse cidadão obedecer se a sociedade francesa, monárquica, não exige a formação do cidadão, mas apenas de súditos submetidos à vontade de um rei? Essa dificuldade poderia, para Burgelin, ser respondida por Rousseau mediante uma proposta especial, no qual a obra se caracteriza, assim, como “o

---

<sup>120</sup> “*L’Émile adopte délibérément une autre hypothèse*”.

<sup>121</sup> “*Faire un horloger n’exclut pas de faire un citoyen*”.

<sup>122</sup> “*L’Émile ne fait pas allusion à ce problème: il choisit un parti qu’il ne tente même pas de défendre. Sans doute Rousseau vit en France, en rapport avec une société aristocratique où l’éducation est surtout domestique, il pense donc à un certain type de lecteur*”.

*desenvolvimento de uma hipótese particular: na atual conjuntura da corrupção dos costumes, imaginemos um indivíduo isolado e pratiquemos com ele uma experiência de laboratório*” (BURGELIN, 1973, p. 479, tradução nossa)<sup>123</sup>. Para Burgelin, a inspiração deste projeto é clara, pois “*Da mesma forma Platão separou as crianças destinadas a formar o núcleo da cidade ideal*” (BURGELIN, 1973, p. 479, tradução nossa)<sup>124</sup>. Na ausência das condições clássicas de formação de um cidadão particular, resta ao menos buscar o que é necessário para formá-los de uma maneira geral; Rousseau se questiona, assim, o que é possível fazer para resgatar qualquer coisa que sobrou de humanidade.

Entendemos, com a ajuda de Burgelin, que a formação de um indivíduo aos moldes considerados por Rousseau pressupõe um desenvolvimento concomitante do aspecto individual-formativo e do coletivo-político, que se dá sob o registro maior da moral. Assim, para Burgelin o projeto moral de Rousseau, a ser desenvolvido no *Emílio*, se trata de algo muito simples: segundo as condições, como seria possível formar um cidadão. Temos, em contrapartida a esta problemática simples, uma solução complexa que exige, de acordo com o comentador, uma expansão significativa da questão, pois se é necessário formar os cidadãos, “*não existem mais as cidades, mas uma anarquia ruinosa que o constrange a fazer qualquer coisa*” (BURGELIN, 1973, p. 479, tradução nossa)<sup>125</sup>. Ou seja, o meio no qual é possível o surgimento de ao menos uma ideia de cidadania na qual conformar o indivíduo inexistente e, por conseguinte, para Rousseau, estamos sujeitos a uma educação corrompida e desconexa com a natureza, segundo a qual um indivíduo “*Será um desses homens de hoje, um francês, um inglês, um burguês; não será nada*” (ROUSSEAU, 2014, p. 12). Faz parte da relação íntima entre indivíduo e coletividade que aqueles sejam estruturados para viver segundo as condições desta; se assim o é, não poder-se-ia esperar que, com a sociedade moderna corrompida como se apresentava, fosse possível extrair dela um cidadão; como Burgelin afirma, “*Não podemos conceber que a educação mundana, que desnatura a criança ao obrigá-la a viver com uma máscara, ou intelectual, que alcança o mesmo resultado*” (BURGELIN, 1973, p. 480, tradução nossa)<sup>126</sup>. Rousseau deixa bastante claro o problema de como a sociedade como

<sup>123</sup> “*le développement d’une hypothèse particulière: dans la corruption présente des mœurs, imaginon un individu isolé et pratiquons sur lui une expérience de laboratoire*”.

<sup>124</sup> “*De même Platon sépare les enfants qu’il destine à former le noyau de la cité modèle*”.

<sup>125</sup> “*il n’y a plus de cités, mais une ruineuse anarchie qui contraint de faire n’importe quoi*”.

<sup>126</sup> “*Nous ne pouvons concevoir que l’éducation mondaine, qui dénature l’enfant en l’obligeant à vivre avec un masque, ou intellectuelle, qui aboutit au même résultat*”.

observava desnatura equivocadamente o indivíduo, como demonstramos em capítulo anterior. Por outro lado, se a sociedade vigente deturpa a formação do indivíduo, ou o desnatura de maneira a que o faça da pior forma possível, também se relaciona ao problema da educação não apenas o estudo das condições sociais, mas é preciso saber também com quais condições do ser humano que se lida ao falar de educação do cidadão; para Burgelin, “*Rousseau fortalece pouco a pouco sua grande ideia de uma ciência do homem. Uma educação em um certo meio parece-lhe cada vez mais função de uma teoria fundada sobre a análise da natureza do homem*” (BURGELIN, 1973, p. 480, tradução nossa)<sup>127</sup>. Por se tratar de um processo de formação do ser humano para um dado fim, é preciso saber de onde se parte, ou seja, quais as condições do indivíduo e quais as do meio no qual ele está imerso.

Emílio não é, para Burgelin, um livro para se tomar literalmente; ao se tratar de educação, “*É certo que uma boa educação não pode se fundar senão na estabilidade de princípios*” (BURGELIN, 1973, p. 480, tradução nossa)<sup>128</sup>, e por isso, para o comentador, se valeria Rousseau de um educando fictício, já que o que mais importa no seu empreendimento é investigar estes princípios estáveis, posto que “*o que é realizável é o que desejais fazer*” (ROUSSEAU, 2014, p. 5). Assim, Burgelin afirma que “*Devemos buscar uma inspiração, mas nada mais: nem exemplo, nem máxima rígida; Emílio não existe, sua história não pretende outro serviço senão o de convidar à reflexão*” (BURGELIN, 1973, p. 480, tradução nossa)<sup>129</sup>. Excluído, portanto, este anseio de ler no *Emílio* um projeto irreal, tomando-lhe como o próprio Rousseau pretendia, o de uma inspiração, o interesse da obra é, para o comentador francês, mais o de apresentar princípios que “*são, portanto, qualquer afirmação sobre a natureza da criança e os fins da educação. De resto, trata-se mais de bom senso que de sistema*” (BURGELIN, 1973, p. 480, tradução nossa)<sup>130</sup>.

Vemos que, ultrapassada a letra da obra, *Emílio* vai além de uma proposta pedagógica; ela se apresenta como uma experiência teórica da correção do descaminho humano desde o primeiro abuso da liberdade, cuja correção não pode vir senão que da própria

---

<sup>127</sup> “*Rousseau fortifie peu à peu sa grande idée d’une science de l’homme. Une éducation dans un milieu donné lui paraît de plus en plus fonction d’une théorie fondée sur l’analyse de la nature de l’homme*”.

<sup>128</sup> “*Certes une bonne éducation ne peut se fonder que sur la stabilité des principes*”.

<sup>129</sup> “*il faut y chercher une inspiration, mais rien de plus: ni exemple, ni maxime rigide; Émile n’existe pas, son histoire ne prétend à d’autre service que d’inviter à réfléchir*”.

<sup>130</sup> “*sont donc quelques affirmations sur la nature de l’enfant et les fins de l’éducation. Pour le reste, il s’agit de bon sens plus que de système*”.

vida, pelo exercício das faculdades humanas pautadas pelo *dictamen*. Nesta perspectiva, o papel de Emílio é o de cada indivíduo que se propõe a árdua tarefa de reorganização de si segundo os princípios naturais, e o preceptor cumpre o papel de Deus, ou de um avatar do *logos* da natureza, em que todos os atos e juízos bem ordenados tornam-se guia, cuja intervenção não se dá na modificação do próprio indivíduo, mas como um educador que ensina segundo as leis da natureza, que se apresentam sempre ordeiras. Da mesma forma, o próprio Rousseau nos deixa claro, em passagem do livro, que suas preocupações não se resumem apenas à educação de um indivíduo nascente, mas também daquele que objetiva a mesma busca pela verdade que ele transformou em mote. No *Emílio*, vemos a junção da formação do indivíduo com o *vitam impedere vero*:

“Mas terá o homem o poder de ordenar as suas afecções de acordo com tais ou tais relações? Sem dúvida, se tem o poder de orientar a imaginação para tal ou tal objeto, ou de lhe dar tal ou tal hábito. De resto, trata-se aqui menos daquilo que um homem pode fazer consigo mesmo do que daquilo que podemos fazer com nosso aluno pela escolha das circunstâncias em que o colocamos” (ROUSSEAU, 2014, p. 299).

Se foi pela liberdade que o homem agiu em discordância com os princípios da natureza, Burgelin indaga se “*Não podemos esperar que essa mesma liberdade retome de cima para baixo o trabalho, agora que, com o progresso das luzes podemos discernir a dupla indicação divina da lei da natureza e da consciência*” (BURGELIN, 1973, p. 480, tradução nossa)<sup>131</sup>. Sustentados pela ambivalência da liberdade, se o exercício dela causou o desvio, que por ela o ser humano reencontre sua ordem, imprimindo sobre si um novo desenvolvimento. Não pretende-se aqui adentrar às minúcias de conceitos acessórios, mas Burgelin demonstra como o trabalho proposto por Rousseau é por este mesmo demonstrado possível, já que o comentador afirma que “*fazer um homem não é mais, talvez, uma expressão muito forte, se postularmos que a educação dá uma forma a este homem, se virmos “o quanto um indivíduo pode diferenciar de outro pela força da educação*” (BURGELIN, 1973, p. 480-481, tradução nossa)<sup>132</sup>. Não se trata, pois, no *Emílio*, apenas de aprender como formar um indivíduo, mas abre-se a possibilidade de também entender como reformar-se para aquele que

<sup>131</sup> “*Ne peut-on attendre de cette même liberté qu’elle reprenne de fond en comble l’entreprise, maintenant qu’avec le progrès des lumières on peut discerner la double indication divine de la loi naturelle et de la conscience*”.

<sup>132</sup> “*faire un homme n’est peut-être pas une expression trop forte, si l’on pose que l’éducation donne une forme à cet homme, si l’on voit «combien un individu peu différer d’un autre par la force de l’éducation*”.

assim quiser. Essa possibilidade, para Burgelin, se abre na obra, seguindo a afirmação do próprio Rousseau que anteriormente trouxemos, precisamente porque:

“se pusermos que *praticamente* fazer um homem não será nunca mais que um compromisso, *teoricamente* resta concebível reencontrar a síntese construtiva pela qual nos elevamos da animalidade original, indiferenciada, à humanidade. Também, sob a forma de um tratado de educação, é necessário ver no *Emílio* o diálogo da Natureza com a Razão, na forma da criança e seu mestre. A natureza floresce segundo a sua lei, a razão a espreita e orienta por sua vigilância constante e infalível” (BURGELIN, 1973, p. 481, tradução nossa)<sup>133</sup>.

Compreendemos, com o auxílio do comentador, que é possível ao homem, por si mesmo, realizar essa ordenação dos objetos por meio da razão e encontrar a ordem natural a que se submeter, a fim de sair daquela miragem do hábito e da opinião, como apresentados anteriormente, e é no *Emílio* que Rousseau expõe sua recepção dessa possibilidade. Ainda que o trabalho investigativo de si torne-se cada vez mais acidentado quanto maiores são os equívocos do juízo, a dinâmica apresentada por Rousseau não condena o sujeito irremediavelmente ao erro.

Para Burgelin, por estar a natureza em condição perfeita, ordeira, não cabe à natureza humana se arrumar; “*a tarefa cabe à razão, não à natureza*” (BURGELIN, 1973, p. 481, tradução nossa)<sup>134</sup>. Tudo o que há de natural é, segundo a percepção de Rousseau, bem feito e ordenado, tal qual o relógio do exemplo que se utiliza para explicar a natureza e a existência do Criador (ROUSSEAU, 2014, p. 387). Cada peça dessa complexa engrenagem é feita para o bom funcionamento do todo e, dessa forma, suas condições originais devem ser perfeitas; o que sobra à obra da natureza para o ser humano exercitar e acompanhar o bom funcionamento do todo é exatamente aquilo que Rousseau definiu como o ponto falho do sistema. A falibilidade da razão, porém, está sujeita também à natureza, haja vista que tudo que existe só o é dentro dessa mesma estrutura em que o agir humano ocorre. Depende do indivíduo e do gênero colocar-se em submissão à sua ordem, enquanto que, historicamente, Rousseau observou o contrário, a rebeldia humana cria um outro conjunto de regras em

<sup>133</sup> “*si nous posons que pratiquement faire un homme ne sera jamais qu’un compromis, théoriquement il reste concevable de retrouver la synthèse constructive par laquelle on s’élève de l’animalité originelle, indifférenciée, à l’humanité. Aussi, sous la forme d’un traité d’éducation, il faut voir en Émile le dialogue de la Nature avec la Raison, sous les traits de l’enfant et de son maître. La nature s’épanouit selon sa loi, la Raison l’épie et l’oriente par sa vigilance constante et infaillible*”

<sup>134</sup> “*la tâche revient à la raison, non à la nature*”.

dissonância com a natureza (Com as exceções dos exemplos específicos de Esparta e a Roma Republicana). Por este motivo, Burgelin vê como Rousseau observa nos deveres do homem a boa educação, posto que, para aquele, *“A natureza não pode de fato superar a si mesma, ela não pode senão encerrar o homem em sua própria cadeia. Somente a razão pode nos elevar”* (BURGELIN, 1973, p. 481, tradução nossa)<sup>135</sup>. Essa razão que permite ao homem se formar ainda não se afluou nas crianças, de onde surge o dever dos adultos para com elas, para deixar a natureza, sempre benfazeja, bem direcionar os novos indivíduos à ordem que lhes compete. Essa, porém, não é mais a pura ordem da natureza, isto já é claro. Burgelin entende que Rousseau recorrentemente reafirmaria este ponto, ao contrário do que uma leitura descuidada de sua obra leva a entender. Por isso que, segundo o comentador, *“Sem a razão, princípio diretivo exclusivo, só se desenvolverá o homem do homem ou o homem do puro estado de natureza, o selvagem que não saberia subsistir entre nós”* (BURGELIN, 1973, p. 482, tradução nossa)<sup>136</sup>. O papel da razão é fundamental para o bom progresso da natureza humana, ou melhor dizendo, ela é de suma importância para não atrapalhar o incremento das boas disposições naturais ao introduzir no indivíduo acréscimos quiméricos desenvolvidos por milênios de equívocos.

A razão é instrumento necessário para nosso desenvolvimento porque as conjunturas agora o exigem. Se antes a relação do homem no estado de natureza com o mundo era imediata, as novas condições da natureza que lhe exigiram a sociabilização também lhe conferiram, mediante sua faculdade de perfectibilizar-se, um instrumento para suprir a função que os puros instintos não poderiam. Por este motivo que é imperativo compreender que a razão não trabalha isoladamente do mundo, mas é antes uma necessidade que a natureza exige do homem, uma condição impreterível do homem social, mas ainda assim incluída no jogo da natureza, ou seja, para Burgelin, a razão *“não cria a partir do nada, ela se encontra às voltas com uma natureza em evolução espontânea”* (BURGELIN, 1973, p. 482, tradução nossa)<sup>137</sup>; ela está inserida no plano natural de onde advém os instrumentos de seu desenvolvimento. Ao mesmo tempo, as condições de seu aparecimento exigem dela a função de intermediário entre o sujeito vivente e o mundo; portanto, o comentador vê que ela

---

<sup>135</sup> *“La nature ne saurait en effet se dépasser d'elle-même, elle ne peut qu'enfermer l'homme dans son propre cadre. Seule la raison parvient à nous élever”.*

<sup>136</sup> *“Sans la raison, directrice exclusive, ne se développeront que l'homme de l'homme ou l'homme de la pure nature, le sauvage qui ne saurait subsister parmi nous”.*

<sup>137</sup> *“n'édifie pas ex nihilo, elle se trouve aux prises avec une nature à l'évolution spontanée”.*

estará sempre um passo atrás da natureza e *“toda educação vai contra a natureza e o erro costumeiro é normal: trata-se sempre de ater-se ao imediato pela mediação da sociedade e mesmo da inteligência”* (BURGELIN, 1973, p. 482, tradução nossa)<sup>138</sup>. A formação do ser humano agora depende da mediação da razão e, principalmente, do obstáculo da sociedade malformada; como se pode compreender, segundo a visão de que toda mediação impede a apreensão direta pelo observador do objeto, os erros são inevitáveis. Estabelecer até que ponto o resgate da natureza é possível, porém, é de compreensão fundamental; ao mesmo tempo que a sociabilização forçada da humanidade pelas alteração das condições naturais em que esta vivia permite o desenvolvimento de faculdades antes dormentes, e que este novo momento se dá ainda imerso no escopo da natureza, a mediação da inteligência e da sociedade precisa ser melhor compreendida e desenvolvida, pois, para Burgelin, se *“Para o selvagem, nenhuma intervenção seria necessária”*, agora as novas *“conjunturas desapareceram: o equilíbrio foi rompido o dia em que o homem tomou a responsabilidade de criar ele mesmo as condições de vida que exigem sabedoria e virtude”* (BURGELIN, 1973, p. 482, tradução nossa)<sup>139</sup>. Como esta nova condição em que o ser humano se encontra, este novo jogo para o qual suas novas capacidades são invocadas a participar, apesar de todas as novas características, continua sendo o jogo da natureza, ou, nas palavras de Burgelin, *“Como a natureza ainda existe, mesmo neste estado civil em que cada um cumpre seu destino espiritual, ela deve ser respeitada e integrada à nova ordem, em uma colaboração inevitável e fecunda”*. Para ele, essa compreensão decorre da determinação de Rousseau no *Emílio*: *“Trabalhamos de concerto com a natureza, e enquanto ela forma o homem físico nós procuramos formar o homem moral”*. (ROUSSEAU, 2014, p. 450; *apud* BURGELIN, 1973, p. 482, tradução nossa)<sup>140</sup>.

Assim, tem-se para Burgelin em Rousseau a condição natural perfeita em cada indivíduo nascente, pois *“a criança nasce com uma natureza fisiológica e psicológica, condição e limite permanente de sua unidade e de sua felicidade”* (BURGELIN, 1973, p.

---

<sup>138</sup> *“toute éducation va contre nature et l’erreur habituelle est normale: il s’agit toujours d’arracher à l’immédiat par la médiation de la société et même de l’intelligence”*.

<sup>139</sup> *“Pour le sauvage, aucune intervention ne serait nécessaire” / “conjunctures ont disparu: l’équilibre a été rompu le jour où l’homme a pris la responsabilité de créer lui-même des conditions de vie qui exigent sagesse et vertu”*.

<sup>140</sup> *“Comme la nature existe encore, même dans cet état civil où chacun remplit sa destinée spirituelle, elle doit être respectée et intégrée au nouvel ordre, dans une collaboration inévitable et féconde”*.

482, tradução nossa)<sup>141</sup>. Assim que toma em Emílio não o sujeito que necessita de reordenação, mas aquele no qual a corrupção ainda não se realizou, mas que, por obrigação decorrente da condição social, deve ser desnaturado, haja vista que não se quer dele um selvagem, mas um sujeito pronto para a sociedade; dessa forma, a desnaturação deve observar todo passo futuro segundo o caminho que melhor compõe o quadro de aprendizados para que possa, por um lado, preservar as condições naturais e, ao mesmo tempo, melhor desenvolver aquilo que compete para que seja um ser humano completo; é assim que, segundo Burgelin, o fim de Emílio é *“Alcançar o homem civil, naturalmente bom mas tornado sábio por ter atravessado prudentemente um tipo de estágio selvagem, eis o programa do Emílio cuidadosamente protegido da opinião e de sua escravidão”* (BURGELIN, 1973, p. 482, tradução nossa)<sup>142</sup>. Ao fim, *“o homem elevado para sua felicidade pelo gozo de si, sem compromisso com a opinião, ainda natural, mas razoável: estes dois aspectos doravante ligados”* (BURGELIN, 1973, p. 483, tradução nossa)<sup>143</sup> é aquele que, para Burgelin, Rousseau intentava construir em Emílio, ou seja, um indivíduo em que sentimento natural e razão coabitam, um ser humano sem cisão, uno.

O que proporia Rousseau, portanto, por meio do *Emílio*, contradiz toda experiência anterior e, se dermos licença a uma afirmação talvez exagerada, se faz algo que carrega uma dificuldade única, pois mediante uma humilhação da nossa condição de seres humanos, ou seja, na observação de que a humanidade não se destaca da natureza mas está inexoravelmente nela contida, é que pode-se encontrar a sua maior expressão e, por conseguinte, levar a uma efetiva criação da perfeita humanidade. Para Burgelin, *“Este não é senão um dos aspectos, e não o menos delicado, da educação, pois ela necessariamente desnatura”* (BURGELIN, 1973, p. 484, tradução nossa)<sup>144</sup>. É preciso para o sujeito e para o gênero “desnaturar-se”, mas fazê-lo ainda segundo a inescapável ordem da própria natureza, para que este processo não engendre uma “segunda natureza” quimérica; que todos os desenvolvimentos se deem, para Burgelin, segundo a preocupação de *“preparar a criança*

<sup>141</sup> *“l’enfant naît avec une nature physiologique et psychologique, condition et limite permanent de son unité e de son bonheur”*.

<sup>142</sup> *“Atteindre l’homme civil, bon naturellement mais devenu sage pour avoir traversé prudemment une sorte d’état sauvage, voilà le programme d’Émile soigneusement protégé de l’opinion et de son esclavage”*.

<sup>143</sup> *“l’homme élevé pour son bonheur par la jouissance de soi, sans compromis avec l’opinion, naturel encore, mais raisonnable: ces deux aspects désormais liés”*.

<sup>144</sup> *“Ce n’est que l’un des aspects, et non le moins délicat, de l’éducation, puisque celle-ci nécessairement dénature”*.



*para não se deixar enganar pelas impressões, para assimilar aquilo que se arrisca sempre a torna-se uma simples máscara”* (BURGELIN, 1973, p. 484, tradução nossa)<sup>145</sup>. O comentador francês chama o processo apresentado por Rousseau de uma “desnaturação natural”, expressão que apresenta bem o intuito de constituir o indivíduo para expressar plenamente tanto sua constituição física quanto a intelectual, ambas em pleno acordo com a natureza, para que, ao fim, cumpramos o intento de Rousseau neste processo:

“Homens, sede humanos, este é vosso primeiro dever; sede humanos para todas as condições, para todas as idades, para tudo o que não é alheio ao homem. Para vós, que sabedoria há fora da humanidade?” (ROUSSEAU, 2014, p. 72)

Muito embora o objetivo da educação do Emílio esteja bastante claro para Rousseau, observa-se uma ambiguidade na proposta do genebrino, pois, se este afirma que trata-se de desenvolver o indivíduo a fim de torná-lo homem, também fica claro que o fim da educação é aberto e difuso; o indivíduo que Rousseau almeja como fim do desenvolvimento do Emílio, para Burgelin, *“Aquilo que não é ele é evidentemente antes de tudo o reino da opinião em que ele se aliena, mas também o animal humano que ele carrega em si”* (BURGELIN, 1973, p. 484, tradução nossa)<sup>146</sup>; mas é, ainda para o comentador, ao mesmo tempo, um indivíduo que se artificializa, tal qual o homem da sociedade, e que tem como condições essenciais o animal humano do qual parte mas que não pode voltar, e desta forma *“É sobre o homem como ele é, mas também o homem tal qual ele pode ser, sem que seja possível para nós precisar o fim”* (BURGELIN, 1973, p. 484, tradução nossa)<sup>147</sup>. A liberdade do qual o ser humano é dotado faz com que Burgelin observe essa ambiguidade e conclua que esse fim de desenvolvimento não é, assim, um ponto futuro, uma linha de chegada de uma corrida em que se evolui, mas na verdade é uma postura constante na experiência imediata:

“Falamos de seguir a natureza neste sentido somente que a harmonia e a apropriação de sua educação devem se fundir sobre o estado e as possibilidades, a todo momento variáveis, da criança. A natureza implica sua

---

<sup>145</sup> *“préparer l’enfant à n’être pas dupe de l’imprimé, à assimiler ce qui risque toujours de former un simple masque”*.

<sup>146</sup> *“Ce qui n’est pas lui est évidemment d’abord de règne de l’opinion où il s’aliène, mais aussi l’animal humain qu’il porte en lui”*.

<sup>147</sup> *“Il s’agit de l’homme tel qu’il est, mais aussi de l’homme tel qu’il peut être, sans que nous puissions préciser le but”*.

própria transcendência segundo uma dupla polaridade: o estado atual do desenvolvimento psico-fisiológico e o ideal de sabedoria. A felicidade resulta a cada instante da justa relação entre estes dois termos” (BURGELIN, 1973, p. 485, tradução nossa)<sup>148</sup>.

A união entre o ser que se é e o que se almeja ser não se define como um objetivo futuro, mas como uma postura princípio lógica para a própria vida. A importância da racionalidade neste processo é, para Burgelin, inegável, seja exterior ao sujeito que se forma, como o papel dos pais na primeira infância, ou do preceptor a seguir, do *logos* que ordena a natureza como um todo, ou do indivíduo que se desenvolve racionalmente quando descobre sua capacidade: “A peça mestra deste desenvolvimento é, com certeza, a razão. Ela é quem governa a educação, mesmo no ato de criar o acaso. Foi ela quem gradualmente se transformou no Emílio. Ele permanece em primeiro lugar no poder” (BURGELIN, 1973, p. 488, tradução nossa)<sup>149</sup>. É preciso respeitar o melhor possível o encadeamento segundo a ordem da natureza, sem apressar e tampouco retardar os ensinamentos.

A correlação entre capacidades físicas e desenvolvimento intelectual dá a medida da ordem e da ligeireza com que se deve medir a correção da evolução da razão; mas se o passo da natureza original é vagaroso, sob a influência do meio social a marcha se acelera, o que pode causar prejuízos ou benefícios. Por um lado, as relações sociais permitem a exploração completa da faculdade perfectível humana, mas é por meio delas, como vimos anteriormente, que adquire o que leva o indivíduo a abusar de sua humanidade. Segundo Burgelin, para não ultrapassarmos os limites de nossas faculdades, é preciso compreender que “Existe, pois, um bom uso da razão, que supõe uma alma simples que não se subordina nem às paixões, nem à imaginação, produtos suspeitos da civilização” (BURGELIN, 1973, p. 489, tradução nossa)<sup>150</sup>. O ser humano que faz bom uso de sua razão, assim, controla suas ferramentas, não se subjuga a elas, e suas paixões e faculdades não se submetem ao reino da fragilidade das opiniões; é, para Burgelin, o homem da existência certa, imediata, “O homem

---

<sup>148</sup> “Nous parlons de suivre la nature en ce sens seulement que l’harmonie et l’appropriation de son éducation doivent se fonder sur l’état et les possibilités, à tout moment variables de l’enfant. La nature implique sa propre transcendance selon une double polarité: l’état actuel du développement psycho-physiologique et l’idéal de sagesse. Le bonheur résulte à chaque instant du juste rapport entre ce deux termes”.

<sup>149</sup> “La pièce maîtresse de ce développement est à coup sûr la raison. C’est elle qui gouverne l’éducation jusque dans l’acte de susciter les hasards. C’est elle qui se forme peu à peu en Emile. Elle reste tout d’abord en puissance”.

<sup>150</sup> “Il y a donc un bon usage de la raison, qui suppose une âme simple que ne subornent ni les passions, ni l’imagination, produit suspect de la civilisation”.

que não se perde no tempo, passado resolvido, futuro indeterminado, mais se liga às realidades do presente” (BURGELIN, 1973, p. 489, tradução nossa)<sup>151</sup>. Essa razão bem composta para a existência unifica as múltiplas condições da existência humana segundo a ordem da natureza e ao indivíduo “*importe apprendre a se situer no mundo para que a ação seja eficaz, a se confrontar com os valores pois eles têm um sentido*” (BURGELIN, 1973, p. 489, tradução nossa)<sup>152</sup>. Sem a razão, portanto, o ser humano não ultrapassaria a condição do comandante de uma nau à deriva, levada pelas correntes indiscriminadas das paixões vis, que se misturam e confundem na miragem dos hábitos; a razão é como o astrolábio que permite-lhe encontrar o caminho a seguir, o *dictamen* que se expressa em nossa consciência.

A razão rousseauista parte da produção de juízos sobre as relações entre as coisas, precisamente porque é nas coisas e nas sensações delas que se encontra a verdade sobre suas relações. O juízo passivo, a sensibilidade, não se engana, enquanto devemos ao ativo, à razão, a falha na conclusão. Para Burgelin, ele estabelece o esteio no qual podemos construir a compreensão do mundo, ao mesmo tempo, com base somente neste juízo não se constrói o conhecimento humano, pois “*A razão sensitiva nos ajuda a descobrir o que nos é proveitoso, ela não desvenda mistérios insondáveis, ela não constrói os sistemas ilusórios. A razão de Emílio é antes de tudo o bom senso prático que se adquire trabalhando as coisas com suas mãos de artesão*” (BURGELIN, 1973, p. 490, tradução nossa)<sup>153</sup>.

Se, para o comentador, o uso da razão é imprescindível, pois “*Enquanto um ser não houver usado sua razão, ele não será uma pessoa*” (BURGELIN, 1973, p. 490, tradução nossa)<sup>154</sup>, também é necessário que se compreenda a condição de dependência em que o ser humano está inserido. A fraqueza do ser humano, seja o infante quanto o já adulto, o impede de ser autárquico; se no hipotético estado de natureza o homem poderia obter pelas suas capacidades tudo aquilo que necessitava, as novas condições o impedem até mesmo de nascer independente; a visão da infância, para Rousseau, rememora ao indivíduo a sua inevitável relação com o outro, a íntima rede de suporte que a sociedade humana, apesar dos seus males,

---

<sup>151</sup> “*L’homme qui ne s’égare pas dans le temps, passé révolu, avenir indéterminé, mais s’attache aux réalités du présent*”.

<sup>152</sup> “*importe d’apprendre à se situer dans le monde pour que l’action soit efficace, à se confronter aux valeurs pour qu’elle ait un sens*”

<sup>153</sup> “*La raison sensitive nous aide à découvrir ce qui nous est profitable, elle ne perce pas d’insondables mystères, elle ne bâtit pas de systèmes sur l’illusoire. La raison d’Émile est premièrement le bon sens terre à terre que l’on acquiert en travaillant de ses mains artisanes sur les choses*”.

<sup>154</sup> “*tant qu’un être n’a pas l’usage de sa raison, il ne saurait être une personne*”.

estabelece, e “*um homem que quisesse considerar-se como um ser isolado, não dependendo absolutamente de nada e bastando a si próprio, só poderia ser miserável*” (ROUSSEAU, 2014, p. 258). A dependência de um, porém, insinua a responsabilidade do outro, e é importante que se leve em conta os prejuízos a que essa situação pode dar origem. Se não há ainda a condição para a independência, deve-se aceitar a obediência, mas não submeter o ser fraco à submissão; também se os fortes devem auxílio aos fracos, não é por domínio, mas por piedade. A percepção de fraqueza e fragilidade não seria, para Burgelin, porém, motivo para que se faça sentir menos humano do que se é; apesar da humanidade ser dependente, e a criança o ser ainda mais pelas suas condições de nascimento, ainda se tem a sua plena capacidade em potência, e a essa qualidade de ser pleno deve-se respeito:

*“Sua miséria não deve jamais ser separada de sua grandiosidade: ele merece ser tratado com sinceridade, pois a lucidez da consciência, a exata apreciação daquilo que ele é, mas também daquilo para que tende, eleva-o infinitamente para além de todas as criaturas quando, espontaneamente ou não, obedece à razão”* (BURGELIN, 1973, p. 490, tradução nossa)<sup>155</sup>.

A boa formação individual, aquela pela qual a se permite ao indivíduo o desenvolvimento de suas peculiaridades mediante o concurso de suas forças naturais, resulta numa multidão de indivíduos que, apesar das condições similares da qual partem todos os seres humanos, cada um vive uma existência única e peculiar. A heterogenia dos indivíduos é, por conseguinte, uma consequência da observação da ordem da natureza em que todos compõem o gênero mas nem todos, apesar disso, são iguais. O mal dos costumes engessados e homogêneos provoca não apenas o mascaramento dos vícios nos indivíduos, mas a perda da individualidade e identidade de cada ser, que passa a compor uma massa de uniformidade artificial. Para Burgelin, essa descaracterização do indivíduo provocada pelas máscaras resulta na perda da “*transparência absoluta, que constitue (...) o ideal das relações humanas*” (BURGELIN, 1973, p. 492, tradução nossa)<sup>156</sup> e, sem as condições que permitem a boa relação das coisas humanas, perde-se aos poucos a possibilidade de confronto entre o si e o outro que constitui o processo de conhecimento de si e de formação da sociedade: “*Este*

---

<sup>155</sup> “*Sa misère ne doit jamais être séparée de sa grandeur: il mérite qu’on le traite selon la vérité, car la lucidité de la conscience, l’exacte appréciation de ce qu’il est, mais aussi de ce vers quoi il tend, l’élèvent infiniment au-dessus de tout créature lorsque, spontanément ou non, il obéit à la raison*”.

<sup>156</sup> “*transparence absolue, qui constitue (...) l’idéal des rapports humains*”.

*conhecimento é indispensável: quanto mais vivemos numa sociedade complexa e desnaturada, mais temos necessidade de personalidades originais*” (BURGELIN, 1973, p. 492, tradução nossa)<sup>157</sup>. Vemos aqui como a questão da diversidade em Rousseau se coaduna com o pensamento que Bignotto traz sobre a questão pública e a harmonia com o pensamento de Hannah Arendt, discutido anteriormente. Somente no campo público é que essas diferenças se apresentam e se mostram componentes de um todo maior da coletividade. O reconhecimento das particularidades de cada indivíduo não tem como fim a divisão ou uma individualização seca, mas, de acordo com Burgelin, objetiva *“que cada um descubra seu próprio caminho e seja feliz com seu quinhão sem se comparar com os outros”* (BURGELIN, 1973, p. 492, tradução nossa)<sup>158</sup>. Assim, é preciso, como Burgelin compreende a proposta do Genebrino, reconhecer-se totalmente a fim de perceber suas propriedades e talentos, bem como suas fraquezas, e assim tirar o maior proveito de si mesmo e, conseqüentemente, participar no coletivo em sua melhor expressão, como uma parte de um grande mosaico político em que cada pequena cor compõe uma imagem do todo. Com isso, tornar-se-ia mais fácil experimentar o mundo e promover ações que exaltem as virtudes e corrigiriam os vícios.

A busca pela natureza essencial de cada indivíduo é necessária porque o desenvolvimento equivocado de uma segunda natureza a partir do desenvolvimento social desarranjado com o *dictamen*, como vimos, fez com que nosso ser real fosse encoberto por um parecer. Não por menos é que, para Burgelin, *“Conhecer e seguir a natureza são, portanto, operações delicadas, pois são os costumes mais profundamente arraigados em nós que perigam ser tomados como se ela fossem”* (BURGELIN, 1973, p. 492, tradução nossa)<sup>159</sup>

Se mesmo Hobbes, a quem Rousseau admirava como pensador, tomou os efeitos como causas e considerou natural o que era em verdade consequência de toda gama de equívocos sociais possíveis, o trabalho individual de conhecimento de si não pode de forma alguma se mostrar simples de se fazer. Rousseau via em Robinson Crusóé um exemplo literário possível de homem em sua plenitude que se poderia adotar, mas é fato que, também, sua condição lhe era favorável, pois em sua ilha não existia outra relação senão a dele com a natureza e a ausência de relações sociais permite eliminar uma boa gama de relações; há de se destacar,

---

<sup>157</sup> *“Cette connaissance est indispensable: plus nous vivons dans une société complexe et dénaturée, plus nous avons besoin de personnalités originales”.*

<sup>158</sup> *“que chacun découvre sa propre voie et soit heureux de son lot sans se comparer aux autres”.*

<sup>159</sup> *“Connaître et suivre la nature sont donc des opérations délicates, car il est des coutumes si profondément ancrées en nous qu’on risque de les prendre pour elle”.*

também, que Crusoé tem mais o papel de ser humano reformado, cuja necessidade decorrente de seu naufrágio acidental exige que se reencontre com sua natureza; são dois, por conseguintes, os exemplos a se retirar de Crusoé: 1) a existência de uma natureza humana realizável; 2) a possibilidade de reencontrar essa natureza a despeito de todos os acréscimos sociais. Mas, se para o protagonista da obra de Daniel Defoe os meios foram ideais para fazê-lo, acidentalmente recolocado em uma ilha deserta, no estado geral das coisas não se dá dessa forma, e se Robinson pode ver-se absoluto, acompanhamos a percepção de Burgelin de que, em sociedade, o indivíduo “*tem um pai, uma mãe, os irmãos; será rico, pobre, príncipe, magistrado, agricultor*” (BURGELIN, 1973, p. 493, tradução nossa)<sup>160</sup>. Essas relações e condições estabelecidas em sociedade opõem uma evidente dificuldade para a compreensão de si como um ser absoluto, cuja firmeza de assento é indispensável para o bom desenvolvimento segundo os preceitos do *dictamen*: se o ser absoluto não se fundamenta, o relativo se enfraquece, e Rousseau pontua, por meio do Preceptor, precisamente essa necessidade, pois afirma acerca do que pretende com Emílio, que:

“Viver é o ofício que quero ensinar-lhe. Ao sair de minhas mãos, concordo que não será nem magistrado, nem soldado, nem padre; será homem, em primeiro lugar; tudo o que um homem deve ser, ele será capaz de ser, se preciso, tão bem quanto qualquer outro; e ainda que a fortuna o faça mudar de lugar, ele sempre estará no seu” (ROUSSEAU, 2014, p. 15).

Todas essas ponderações sobre as condições do indivíduo, as relações reais ou quiméricas, os objetivos, demonstram a importância da Razão para o bom encaminhamento do indivíduo, papel representado, segundo Burgelin, pelo Preceptor do *Emílio*, que tem “*Os olhos fixos na sabedoria*” (BURGELIN, 1973, p. 493, tradução nossa)<sup>161</sup>. Se os sentimentos dão o fundamento da ordem da natureza em nós, suporte de toda possível certeza da realidade e da ordem da natureza, para Burgelin “*Só a razão faz o homem, o que não podem nem a sociedade que impõe máscaras, nem a natureza que ignora requisitos sociais como a virtude*” (BURGELIN, 1973, p. 493, tradução nossa)<sup>162</sup>; é por este instrumento que se é possível ser animal mas estar um pequeno passo além dessa condição, que permite ao ser humano reconhecer-se existente e, a partir do conhecimento racional dessa certeza sentimental,

<sup>160</sup> “*a un père, une mère, des frères; il sera riche, pauvre, prince, magistrat, agriculteur*”.

<sup>161</sup> “*les yeux fixés sur la sagesse*”.

<sup>162</sup> “*La raison seule fait l’homme, ce que ne peuvent ni la société qui pose les masques, ni la nature qui ignore conditions sociales comme vertu*”.

perceber seu lugar na obra da natureza e sua função segundo ela. Não se deve, porém, construir toda a existência segundo a razão apenas; seu papel é evidente na contribuição do preceptor e seu projeto de educação negativa. A razão deve corrigir os desvios, já que o caminho é dado pelos sentimentos que indicam a própria ordem da natureza, e, para Burgelin, cabe a ela a função “*de contribuir às vezes, como o prudente jardineiro para que a árvore dê os melhores frutos*” (BURGELIN, 1973, p. 493, tradução nossa)<sup>163</sup>. Ouvir a voz da natureza em nossa consciência, direcionar as ações segundo esta ordem, corrigir o percurso sempre que necessário. A educação negativa de Rousseau é o projeto pedagógico que acompanha o reconhecimento dos sentimentos como apoio da verdade e a razão como instrumento de correção; a inversão da ordem resulta em erros e vícios.

A partir das observações de Burgelin podemos entender que permitir à natureza exercer sua influência no desenvolvimento é apenas o primeiro passo para um caminho mais longo, pois, se é nela que encontramos os elementos primeiros de nossa existência, “*ela não saberá nos levar muito longe, pois o homem é destinado a ultrapassar esta natureza*” (BURGELIN, 1973, p. 496, tradução nossa)<sup>164</sup>. Rousseau, portanto, nos indicaria, pela compreensão do comentador, que “*é necessário, portanto, observar para além e indicar, se não um fim, pois ignoramos todas as possibilidades latentes em nós, ao menos uma direção*” (BURGELIN, 1973, p. 496, tradução nossa)<sup>165</sup>. A primeira ciência, a da natureza e dos conhecimentos, e que implica na boa disposição de si segundo os ditames da consciência acerca da posição do homem em sua relação com a ordem da natureza sustenta a segunda, que é a da moral.

A primeira educação é de importância para o reconhecimento do que se é enquanto indivíduo, conhecer as condições e faculdades humanas e seus limites, e compreender o lugar a que pertence de acordo com o ordenamento da natureza, enquanto a segunda abre o espectro da existência para o que se está além dessas determinações; a primeira educação permite ordenar impulsos e faculdades de forma absoluta, mas é no meio moral que o ser humano precisa aprender a lidar com o outro e o indivíduo depende apenas de si mesmo para fazê-lo, pois se trata do exercício de domínio de sua liberdade; a segunda educação é, portanto, esta que nos ensina a sermos livres, e, para Burgelin, “*É ela que*

<sup>163</sup> “*de contrariar parfois, comme le prudent jardinier pour que l’arbre porte de meilleurs fruits*”.

<sup>164</sup> “*cela ne saurait nous mener très loin, puisque l’homme est destiné à dépasser cette nature*”.

<sup>165</sup> “*Il faut donc regarder au-delà et indiquer, sinon un but puisque nous ignorons tous les possibles latentes en nous, du moins une direction*”.

*constitue nossa mais autêntica natureza humana, e a mais escondida. É ela que funda a virtude*” (BURGELIN, 1973, p. 496, tradução nossa)<sup>166</sup>. Entendemos, portanto, que a primeira educação ensina, por conseguinte, a sermos virtuosos por disposição com a natureza, a nos adequarmos segundo o *dictamen* para que não nos constituamos física, sentimental e intelectualmente diversos do que a natureza humana estabelece; mas do momento em que tudo passa a fazer parte do mundo moral, é preciso aprender a ser livre. Isso quer dizer que, segundo Burgelin, se até então bastava obedecermos as determinações da natureza, agora “*Trata-se agora de substituir a rigidez da lei da natureza pela rigidez não menos inflexível da lei da razão, substituir uma legislação divina extrínseca por uma legislação intrínseca, mas que não pode ser abstrata, impessoal, engessada na natureza*” (BURGELIN, 1973, p. 496, tradução nossa)<sup>167</sup>. Cada movimento bem ordenado colocou o indivíduo na posição de deixar de ser autárquico, ou livre por instinto, para ser autônomo, livre por uma disposição racional. Ultrapassado o estágio de desenvolvimento da virtude enquanto disposição harmônica com a natureza humana, e o sujeito se faz virtuoso segundo esta boa composição, forte pois suas necessidades se equilibram com as possibilidades de satisfazê-las, mas ainda no âmbito da reação, o segundo momento é o de realização desta liberdade por ação. Para Rousseau, a consideração da liberdade é primordial para que se fale sobre moralidade. Ao tratar sobre a condição humana no segundo *Discurso*, fez da diferença entre os animais em geral e o animal humano a possibilidade de realizar uma ação autônoma. Se todos os animais são capazes de ter ideia, “*e o homem, a esse respeito, só se diferencia da besta pela intensidade*” (ROUSSEAU, 1991, p. 243):

“Não é, pois, tanto o entendimento quanto a qualidade de agente livre possuída pelo homem que constitui, entre os animais, a distinção específica daquele. A natureza manda em todos os animais, e a besta obedece. O homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma, pois a física de certo modo explica o mecanismo dos sentidos e a formação das ideias, mas no poder de querer, ou antes, de escolher e no sentimento desse poder só se encontram atos puramente espirituais que de modo algum serão explicados pelas leis da mecânica” (ROUSSEAU, 1991, p. 243).

---

<sup>166</sup> “*C’est elle qui constitue notre plus authentique nature d’homme, et la plus cachée. C’est elle qui fonde la vertu*”.

<sup>167</sup> “*Il s’agit maintenant de substituer à la rigidité de la loi de nature, la rigidité non moins inflexible de la loi de raison, de substituer à une législation divine extrinsèque une législation intrinsèque, mais qui ne saurait être abstraite, impersonnelle, plaquée sur la nature*”.



O sentimento de que se pode consentir ou resistir a um impulso é que, para Rousseau, demonstra a liberdade das ações humanas, e a consciência de que se pode agir confere à humanidade não apenas essa faculdade, mas é o que define a própria moralidade. Ao mesmo tempo em que “*minha vontade é independente dos meus sentidos*” e, portanto, “*consinto ou resisto, sucumbo ou sou vencedor, e sinto perfeitamente em mim mesmo quando faço o que quis fazer ou quando apenas cedo às minhas paixões*” (ROUSSEAU, 2014, p. 395), o ser humano sai do reino da natureza para o reino da moral, no qual

“O princípio de toda ação está na vontade de um ser livre; não poderíamos 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 realmente supor efeito sem causa, é cair no círculo vicioso. Ou não há um primeiro impulso, ou todo primeiro impulso não tem nenhuma causa anterior, e não há verdadeira vontade sem liberdade” (ROUSSEAU, 2014, p. 396).

A relação entre a razão e a vontade não fogem da apreciação de Rousseau, que apresenta sua interdependência. Ser racional e ser dotado de vontade são concomitantes, porque:

Quando me perguntam qual é a causa que determina minha vontade, pergunto por minha vez qual é a causa que determina meu juízo, pois é claro que essas duas causas são apenas uma e, quando se compreende bem que o homem é ativo em seus juízos, que seu entendimento é apenas o poder de comparar e julgar, vê-se que sua altivez não passa de um poder semelhante ou derivado daquele; ele escolhe o bom que julgou o verdadeiro; se julga falsamente, escolhe mal. Qual é, então, a causa que determina sua vontade? É o seu juízo. E qual é a causa que determina seu juízo? É a faculdade inteligente, é sua potência de julgar; a sua determinante está nele mesmo. (ROUSSEAU, 2014, p. 395)

Rousseau identifica a causa que determina a vontade na mesma causa que determina o juízo; para ele, como o juízo é ativo, ou seja, o homem quando julga ele age, a vontade, que é a capacidade de agir, é inerente à capacidade de julgar; a qualidade da vontade é congruente com a qualidade do juízo; um juízo verdadeiro leva o homem a escolher o bem e sua vontade é, assim, boa; um juízo falso leva a uma má escolha e, também, a uma má vontade; Assim, vontade e juízo têm sua fonte na faculdade inteligente, na faculdade racional, do homem; Se razão e vontade estão intimamente ligados, a capacidade do homem de bem

agir é inerente à capacidade de bem julgar; o que o homem precisa pra determinar sua ação, determinar sua vontade, é uma faculdade que se encontra dentro do próprio indivíduo.

Encontramos na voz da consciência, no ambiente privilegiado da existência onde reside o *dictamen*, o *instinto divino* de que é dotado o ser humano, o fundamento dessa determinação da vontade de que depende o homem para ser livre. É assim que, para Burgelin, enquanto a lei da natureza era determinada ao homem, a lei da liberdade “*ao contrário, emana da consciência cada vez mais perfeita que nós tomamos daquilo que somos e devemos a nós mesmos*” (BURGELIN, 1973, p. 496, tradução nossa)<sup>168</sup>. O comentador ainda resume o passo a passo da educação do Emílio como um processo indissociável da aquisição da liberdade:

“A remoção da constrição física para o recém-nascido o permite a liberdade própria para sua idade, aquela dos movimentos; as viagens e rebaixamentos do jovem homem são meios de libertação. Libertação das paixões como os ensinamentos do Vigário. Todas as etapas da educação são libertações em relação a um meio, externo ou interno (...)” (BURGELIN, 1973, p. 496, tradução nossa)<sup>169</sup>.

A unidade entre consciência e razão permite ao ser humano compor as ideias que o *dictamen* nos fornece como sentimentos. É neste sentido que entendemos Rousseau quando este afirma:

“dos primeiros movimentos do coração erguem-se as primeiras vozes da consciência, e como nascem dos sentimentos de amor e de ódio as primeiras noções do bem e do mal; (...) *justiça* e *bondade* não são apenas palavras abstratas, meros seres morais formados pelo entendimento, mas verdadeiras afecções da alma iluminada pela razão, que não são mais que um progresso ordenado de nossas afecções primitivas; que, pela mera razão, independentemente da consciência, não podemos estabelecer nenhuma lei natural; e que todo direito da natureza não passa de uma quimera se não é fundamentado numa necessidade natural ao coração humano” (ROUSSEAU, 2014, p. 323-324).

---

<sup>168</sup> “*émane au contraire de la conscience plus en plus parfaite que nous prenons de ce que nous sommes et nous devons à nous-mêmes*”.

<sup>169</sup> “*La suppression de la contrainte physique pour le nouveau-né lui permet la seule liberté propre à son âge, celle des mouvements; les voyages et le déclassement du jeune homme sont des moyens de liberation. Libération des passions que l’enseignement du Vicaire. Toutes les étapes de l’éducation sont des libérations par rapport à un milieu, externe ou interne*”.

Esta educação, porém, é um fim aberto; nunca se é livre, mas se está em contínuo processo de como o ser, e Burgelin observa que “*A liberdade não pode ser conferida, ela é conquistada a duras penas*” (BURGELIN, 1973, p. 497, tradução nossa)<sup>170</sup>, ainda mais quando compreendemos que, para Rousseau, “*a minha liberdade consiste justamente no fato de eu só poder querer o que é conveniente para mim, ou que considero como tal, sem que nada de alheio a mim me determine*” (ROUSSEAU, 2014, p. 395-396). Tomada a vida historicamente constituída como o Cidadão de Genebra nos mostra, suas renovações de causas e a condição social como vista no *Emílio*, compreende-se como a liberdade que se ententa é, ao mesmo tempo, fim e pressuposto da existência harmônica, virtuosa.

Toda a formação que o indivíduo precisa se traduz, para Burgelin, na educação de Emílio, cuja vida “*é orientada segundo este aprendizado fundamental: o bom uso de seus poderes e de sua vontade*” (BURGELIN, 1973, p. 497, tradução nossa)<sup>171</sup>. Para bem usar suas capacidades é preciso saber o que se é, um ser humano encerrado em uma condição física específica, da mesma forma que o bom exercício da vontade, atributo específico do ser dotado de juízo ativo, de Razão, depende da boa compreensão de sua condição intelectual de ser livre. Só é dotado de vontade aquele que pode escolher, e, como vimos, está menos na capacidade de formar ideias do que na capacidade de não ser determinado pelos instintos que se diferenciam o ser humano do animal. É dessa visão completa da existência humana que depende, portanto, a direção do que o ser humano precisa para alcançar seu mais alto grau de desenvolvimento. Por isso Burgelin destaca que “*Antes mesmo da consciência, a liberdade está no centro: enquanto Emílio é pouco mais que um conjunto de funções biológicas, ele terá o máximo de liberdade compatível com o seu estado*” (BURGELIN, 1973, p. 497, tradução nossa)<sup>172</sup>.

A liberdade que o indivíduo deve alcançar não se dá pela compreensão de que se pode fazer o que se quiser, pois há de se respeitar os limites que impõe a própria natureza ao exercício de nossas faculdades. Embora a imaginação permita ao homem engendrar mundos quiméricos com leis próprias onde se expande o reino da possibilidade, existe, para Burgelin, uma realidade do qual ele não pode fugir: “*o desejo ilimitado se depara com obstáculo do mundo, onde se gravarão proporcionalmente as conquistas de nossa liberdade*”

<sup>170</sup> “*La liberté ne saurait se conférer, elle se conquiert péniblement*”.

<sup>171</sup> “*est orientée vers cet apprentissage fondamental : le bon usage de ses pouvoirs et de sa volonté*”.

<sup>172</sup> “*Avant même la conscience, la liberté est au centre: alors qu’Émile n’est guère qu’un ensemble de fonctions biologiques, il aura le maximum de liberté compatible avec son état*”.

(BURGELIN, 1973, p. 498, tradução nossa)<sup>173</sup>. E ainda segundo o comentador, é do reino da natureza que a faculdade humana que lhe permite desobedecê-la também imponha um limite à rebeldia humana. “*A natureza toma, assim, seu valor dialético: instrumento de nossa liberdade, ela é metamorfoseada por ela em restrição*” (BURGELIN, 1973, p. 499, tradução nossa)<sup>174</sup>; com vistas nesta regulamentação da natureza é possível compreender como o exercício da liberdade depende de um reconhecimento do que é conforme com a natureza e aquilo que decorre dos delírios da imaginação infundada, pois “*a verdadeira liberdade se apoia sobre uma razão capaz de discernir o possível e o impossível, o real e o imaginário, o ser e a opinião*” (BURGELIN, 1973, p. 499, tradução nossa)<sup>175</sup>. Se por um lado o aspecto físico da existência humana restringe suas ações e delimita o campo de ação humano, e determina, por conseguinte, um ambiente no qual existe uma necessidade da qual o exercício da liberdade pode escapar pouco, no âmbito coletivo, moral, onde impera a contingência, posto que é, para Burgelin, a natureza criada pelo homem segundo as próprias determinações da liberdade “*O que é verdadeiramente contra a natureza é a dependências dos homens e da opinião*” (BURGELIN, 1973, p. 499, tradução nossa)<sup>176</sup>.

Como que paradoxalmente, é livre o ser humano que se sujeita às limitações da natureza, pois dessa forma se livra das quimeras da imaginação que lhe constrói um mundo ilimitado. Para Burgelin, “*As correntes da opinião vêm todas da imaginação, o homem se rebaixa, portanto, ao se submeter às suas ilusões*” (BURGELIN, 1973, p. 499, tradução nossa)<sup>177</sup>, condição em que o sujeito iludido desregula toda a ordem da natureza e se coloca em condição sufocante, pois estas sufocantes cadeias que o oprimem “*não são senão outro nome para as paixões, que nos põe distante da felicidade ao nos ancorar nas divisões, no isolamento estéril*” (BURGELIN, 1973, p. 499, tradução nossa)<sup>178</sup>. O aumento das paixões

---

<sup>173</sup> “*Le désir illimité se heurte à l’obstacle du monde, où s’inscriront au fur et à mesure les conquêtes de notre liberté*”.

<sup>174</sup> “*La nature prend alors sa valeur dialectique: instrument de notre libération, elle est métamorphosée par elle en contrainte*”.

<sup>175</sup> “*La véritable liberté s’appuie sur une raison capable de discerner le possible et l’impossible, le réel et l’imaginaire, l’être et l’opinion*”.

<sup>176</sup> “*Ce qui est vraiment contre nature, c’est la dépendance des hommes et de l’opinion*”.

<sup>177</sup> “*Les chaînes de l’opinion sont toutes d’imagination, l’homme s’abaisse donc en se soumettant à leurs illusions*”.

<sup>178</sup> “*ne sont qu’une autre nom des passions, qui nous écartent du bonheur en nous ancrant dans la division, dans l’isolement stérile*”.

sem a força de supri-las, como vimos, dobra o homem e o submete. É o rompimento da rede ilusória dos costumes que permite ao homem ver o mundo como ele realmente é e “*O verdadeiro sábio será feliz na medida em que, compreendendo que aquilo que existe se confunde com aquilo que deve ser, ele não anseia nada além do real*” (BURGELIN, 1973, p. 499, tradução nossa)<sup>179</sup>. Ser e devir se tornam um no momento em que o mundo quimérico se dissipa, o que permite ao gênero humano alcançar definitivamente a felicidade. Ao indivíduo, portanto, não lhe cabe nenhuma outra obrigação do que ser, mas não conforme a imagem oferecida pela opinião, e sim o verdadeiro ser humano que “*nasce livre, digo livre de laços sociais, sem paixões: ele só conhece sua natureza e a obedece ingenuamente*” (BURGELIN, 1973, p. 500, tradução nossa)<sup>180</sup>. Burgelin não escapa de afirmar este ser livre: “*Tal é Emílio*” (BURGELIN, 1973, p. 500, tradução nossa)<sup>181</sup>.

Em um primeiro momento, é imperativo que o sujeito se submeta a uma certa necessidade que dissipa o reino quimérico no qual as paixões dominam e subvertem os sentimentos do indivíduo; aceitar as limitações impostas pela natureza permitem uma expressão verdadeira da liberdade pois elimina a influência das opiniões na vida do ser humano. O reconhecimento das limitações, porém, não é por si só liberdade; “*Ainda é preciso querer*”, como afirma Burgelin, “*e se a liberdade implica na submissão à lei exterior da necessidade, ela não é ela mesma sem lei*” (BURGELIN, 1973, p. 500, tradução nossa)<sup>182</sup>. Seguindo a análise do comentador, feita a primeira concordância pelo sujeito, ainda é preciso observar outra tão importante quanto a primeira, pois se esta fez com que o homem visse como o é eliminado todo acréscimo quimérico, a segunda lhe permite expressar a sua vontade de acordo com essa ordem; esta “*outra necessidade, desta vez interior, expressa a transcendência do homem, sua participação ativa na ordem, aquela dos valores que nos chamam à unidade a à felicidade*” (BURGELIN, 1973, p. 500, tradução nossa)<sup>183</sup>. Longe de expressar fraqueza, atender à pressão exercida pela consciência em nosso íntimo é apenas o

<sup>179</sup> “*Le vrai sage serait heureux dans la mesure où, comprenant que ce qui existe se confond avec ce qui doit être, il ne souhaite rien au-delà du réel*”.

<sup>180</sup> “*naît bien libre, je veux dire dégagé de liens sociaux, sans passions: il ne connaît alors que sa nature et lui obéit naïvement*”.

<sup>181</sup> “*Tel est Émile*”.

<sup>182</sup> “*Encore faut-il vouloir*” / “*et si la liberté implique la soumission à la loi étrangère de la nécessité, elle n’est pas elle-même sans loi*”.

<sup>183</sup> “*autre nécessité, intime cette foi, exprime la transcendance de l’homme, sa participation active à l’ordre, celle des valeurs qui nous appellent à l’unité et au bonheur*”.

reconhecimento de que “*ela não expressa menos do que a ordem divina, e o faz em um grau superior*” (BURGELIN, 1973, p. 500, tradução nossa)<sup>184</sup>. O indivíduo que observa essa indispensável concordância com a voz da consciência se faz como a imagem do preceptor, cuja influência, para Burgelin, se dá menos por autoridade do que por demonstrar que “*Ele não é senão um homem e toda sua atitude deve indicar que ele se reconhece assim também, submisso ao dictamen e à razão*” (BURGELIN, 1973, p. 500, tradução nossa)<sup>185</sup>.

Aquiescer com a submissão do *dictamen* e da razão é uma expressão da vontade do sujeito, que o reunifica e o ordena. Para Rousseau, e acompanhando os comentários de Burgelin, quando a formação do indivíduo se dá de acordo com o princípio de forma ordeira, esta concordância demanda pouco esforço, e “*Felizes os povos em meio aos quais se pode ser bom sem dificuldade e justo sem virtude!*” (ROUSSEAU, 2014, p. 259); Rousseau não esquece as dificuldades da existência e sabe que “*Os princípios conforme os quais o homem virtuoso aprende a desprezar sua vida e a imolá-la por seu dever estão muito longe dessa simplicidade primitiva*” (ROUSSEAU, 2014, p. 259). O impulso de vida do amor-próprio é inexorável e as relações espúrias da sociedade são presentes demais para que se alcance a harmonia da natureza sem conflito.

A vontade, esse resultado dos juízos e que provoca uma ação, depende, segundo observamos em Rousseau, de uma força, porque é comum que se tenha “*sempre o poder de querer, não a força de executar. Quando me entrego às tentações, ajo conforme o impulso dos objetos externos. Quando me censuro por tal fraqueza, só ouço a minha vontade*” (ROUSSEAU, 2014, p. 395); assim, a faculdade da vontade se efetiva ou não conforme a força de execução dessa vontade é superior à força dos impulsos das paixões vis, e é por isso que a unidade da existência, a congruência entre consciência e razão que leva o sujeito a aderir à ordem da natureza exige uma força.

Rousseau vale-se da voz que empresta ao Preceptor, que ensina seu pupilo sobre as dificuldades que enfrentará no momento em que suas paixões mais arrebatadoras germinaram, para expor sua compreensão sobre o conceito ao afirmar, assim, que “*não existe felicidade sem coragem, nem virtude sem luta. A palavra virtude vem de força; a força é a base de toda virtude*”. (ROUSSEAU, 2014, p. 656). Foi nesse mesmo sentido que respondeu aos questionamentos do Senhor de Franquières na carta de 15 de janeiro de 1769. Esta virtude

<sup>184</sup> “*il n'exprime pas moins l'ordre divin, il l'exprime même à un degré supérieur*”.

<sup>185</sup> “*Il n'est qu'un homme et toute son attitude doit indiquer qu'il se sait lui aussi, soumis au dictamen et à la raison*”.

é inerente à própria condição humana, este ser que quer algo mas lhe falta a força para exercer sua vontade, que é “*escravo por meus vícios e livre por meus remorsos*” (ROUSSEAU, 2014, p. 395), porque “*A virtude só pertence a um ser fraco por natureza e forte pela vontade; é apenas nisso que consiste o mérito do homem justo, e, embora digamos que Deus é bom, não dizemos que seja virtuoso, porque ele não precisa esforçar-se para agir bem*” (ROUSSEAU, 2014, p. 656).

Vemos, assim, como se coadunam a percepção de que a virtude se efetiva na filosofia de Rousseau de duas maneiras, muito embora ele estabeleça com precisão o conceito enquanto *força*; porque o Genebrino entende que o sujeito é virtuoso, mas que ele também torna-se virtuoso, em uma constante relação entre ser e vir-a-ser. Vemos esse entendimento na seguinte fala do Preceptor ao seu pupilo:

Educando-te em toda a simplicidade da natureza, em vez de te impor duros deveres preservei-te dos vícios que tornam duros tais deveres; tornei-te a mentira menos odiosa do que inútil; ensinei-te menos a dar a cada qual o que lhe pertence do que a te preocupares apenas com o que é teu; fiz-te mais bom do que virtuoso. Mas quem é apenas bom só permanece tal enquanto tem prazer em sê-lo; a bondade quebra-se e perece ao choque com as paixões humanas; o homem que é só bom só o é para si mesmo. (ROUSSEAU, 2014, p. 656)

Esta fala, em conjunto com a afirmação contida no capítulo III do *Emílio* de que a personagem infante do livro tinha da virtude o que dizia respeito a si, mostra como a transparência de Julie, a harmonia de Emílio e a Virtude enquanto disposição são congruentes, pois o sujeito harmônico, em que a boa natureza humana transparece nos atos, é forte, é virtuoso. Ao mesmo tempo, entendemos que, apoiados nas afirmações do Genebrino, as novidades da existência, como no momento em que o Preceptor expõe a importância da virtude para lutar contra novas paixões, exigem esta outra forma de expressão da virtude, porque existir é um ato contínuo de luta contra as quimeras das paixões, contra o mal juízo sobre as vicissitudes da vida, até que a virtude se torne, definitivamente, hábito e faça do sujeito uma pessoa livre, pois:

“Que é, então, o homem virtuoso? É aquele que é capaz de vencer suas afeições, pois então ele segue a razão, a consciência; faz seu dever, mantém-se na ordem e nada pode afastar dela. Até agora só eras livre em aparência; tinhas somente a liberdade precária de um escravo a quem nada foi ordenado. Sê, agora, livre de fato; aprende a te tornares teu próprio senhor; governa teu coração, Emílio, e serás virtuoso” (ROUSSEAU, 2014, p. 656).

As tribulações da existência são, portanto, ocorrências que possibilitam, a um coração que ainda não foi devidamente governado, converter o amor-próprio desregrado em toda gama de vícios, e, segundo Rousseau, *“a natureza livra-nos dos males que nos impõe ou então nos ensina a suportá-los, mas ela nada nos diz quanto aos que vêm de nós; ela nos abandona a nós mesmos; deixa-nos, vítimas de nossas paixões”* (ROUSSEAU, 2014, p. 656-657). O benefício de domar as paixões orgulhosas é, apesar das dificuldades inerentes a fazê-lo, evidente, porque *“O supremo gozo está no contentamento consigo mesmo; é para merecer esse contentamento que fomos colocados na terra e dotados de liberdade, que somos tentados pelas paixões e contidos pela consciência”* (ROUSSEAU, 2014, p. 397). A resignação, essa adesão consciente à ordem da natureza, com suas benesses e seus reveses, permite o exercício da humanidade em sua máxima expressão, enquanto *“Murmurar contra o fato de Deus não o impedir de fazer o mal é murmurar por tê-lo feito de uma natureza excelente, por ter posto em suas ações a moralidade que as enobrece, por ter-lhe dado direito à virtude”* (ROUSSEAU, 2014, p. 397). Para Rousseau, alcançar a virtude, vencer a si mesmo, além de um dever é alcançar o fim que objetiva todo ser que existe, é ter direito à felicidade, é ser livre, e *“Não me deu ele [Deus] a consciência para amar o bem, a razão para conhecê-lo, a liberdade para escolhê-lo?”* (ROUSSEAU, 2014, p. 417).

Vencer as paixões orgulhosas não significa, porém, obliterar as paixões. Vimos antes como a ação depende de um impulso, e por meio do trinômio consciência, razão e liberdade podemos, assim, agir segundo a ordem da natureza, segundo os impulsos benfazejos. O *dictamen* da consciência nos dá a regra de ação que permite o exercício das paixões naturais agora condizentes com a condição social. Na origem, o amor-de-si nos leva a nossa conservação, e a piedade impede que prejudiquemos desnecessariamente os outros nesse impulso. Essa paixão, portanto, no homem *“dirigido pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude”* (ROUSSEAU, 1991, p. 307). A direção pela razão fica clara quando observamos o preceito que Rousseau apresenta no *Emílio*:

“Estendamos o amor-próprio aos outros seres; transformá-lo-emos em virtude, e não existe coração de homem em que essa virtude não tenha raiz. Quanto menos o objeto de nossas atenções depender imediatamente de nós mesmos, menos a ilusão do interesse particular deverá ser temida; quanto mais generalizarmos esse interesse, mais ele se tornará equitativo, e o amor ao gênero humano em nós será o amor à justiça” (ROUSSEAU, 2014, p. 352).



Com isso, entendemos que Rousseau explica a possibilidade não apenas da boa ordenação por meio da educação negativa de novos sujeitos, mas também a de reforma íntima do homem já formado; sua chave é a busca pela sabedoria, que para Rousseau se resume em: “1. sentir as verdadeiras relações do homem, tanto na espécie quanto no indivíduo; 2. ordenar todas as afecções da alma conforme essas relações.” (ROUSSEAU, 2014, p. 299). Apesar da luta inerente a esta busca, o resultado decorrente de vencer a si mesmo, de pôr-se em conflito consigo para alcançar uma felicidade de certa forma inimaginável, vale o esforço, pois “Nada é mais digno de amor do que a virtude” (ROUSSEAU, 2014, p. 413). As honras que satisfazem o orgulho são passageiras, enquanto a satisfação íntima de ser justo e virtuoso traz um contentamento verdadeiro, que é “gozar da felicidade duradoura do repouso de uma boa consciência” (ROUSSEAU, 2014, p. 450); o caminho é atribulado, e o resultado é incerto, porque o reconhecimento de que se alcançou a virtude não se dá senão quando a exercemos verdadeiramente, e “é preciso gozar dela para a considerar tal. Quando a queremos beijar, como o Proteu da fábula, ela primeiro assume mil formas pavorosas e só se mostra enfim aos que não desistiram” (ROUSSEAU, 2014, p. 413). Somos, porém, inclinados à virtude por uma disposição natural, e o Vigário saboiano nos lembra o motivo:

(...) acreditas que haja na terra inteira um único homem bastante depravado para não ter entregue seu coração à tentação de fazer o bem? Essa tentação é tão natural e tão doce que é impossível resistir-lhe sempre, e a lembrança do prazer que produziu uma vez basta para que a lembremos continuamente. (ROUSSEAU, 2014, p. 413)

Assim, se em estado de natureza somos virtuosos por disposição instintiva, condição que a sociedade desordenadamente constituída nos fez perder, a razão, em consulta ao instinto divino do *dictamen* da natureza nos indica a possibilidade de novamente sermos virtuosos, mas agora por vontade. Cumpre-se o desejo de Rousseau que ecoa do último parágrafo de seu primeiro *Discurso*, no qual este expressa firmemente sua apreciação pela filosofia moral e especialmente pela virtude.

Oh! virtude, ciência sublime das almas simples, serão necessários, então, tanta pena e tanto aparato para conhecer-te? Teus princípios não estão gravados em todos os corações? E não bastará, para aprender tuas leis, voltar-se sobre si mesmo e ouvir a voz da consciência no silêncio das paixões? Aí está a verdadeira filosofia; (ROUSSEAU, 1983, p. 352).

## 7 CONCLUSÃO

Ao começarmos a pesquisa para o presente trabalho, uma pergunta simples e ingênua a pautava: o que é a virtude em Rousseau? Simples e ingênua, de fato, porque a resposta quanto ao significado do conceito é bastante direta e apresentada por Rousseau: a virtude é uma força. A ingenuidade da pergunta era prevista; foi a epifania da importância da virtude na vida humana e como esta se perdeu quase à obliteração foi o que levou o filósofo a chorar copiosamente sob uma árvore no caminho à Vincennes.

Entendemos que a pesquisa de Newton Bignotto, que tratamos no primeiro capítulo, ajuda a esmiuçar a problemática e demonstrar como o conceito se inclui no ambiente filosófico das obras de Rousseau. A percepção do comentador brasileiro sobre como o problema da virtude se dá de forma difusa e permeia diversos temas demonstra, ao nosso ver, como tratada do conceito é complexo e fundamental. De certa forma, o problema da virtude se encontra indissociavelmente conectado ao todo do trabalho de Rousseau, e quanto mais observamos a obra à distância, captando-a em sua completude, vemos como a virtude tem como função aglutinar os elementos, como esta força que sustenta a existência do homem.

Neste mesmo tom, os comentários de Burgelin nos ajudam na percepção de uma unidade do pensamento de Rousseau centrada no sentimento de existência do ser humano e na compreensão de que essa existência tem no *dictamen* da consciência um elemento que auxilia a pautar a experiência dessa existência que é um fato da natureza. É inegável que existimos porque sentimos esse fato, e exercemos esta existência porque temos as condições de fazê-lo. Os condicionantes são, segundo Rousseau, as duas paixões e duas faculdades de que é dotado o ser humano (amor-de-si/amor próprio, piedade natural, liberdade e perfectibilidade), e é pelo concerto destes elementos primordiais e pelas modificações decorrentes das relações sociais que a existência se efetiva.

Entre o homem natural descrito no segundo *Discurso*, indivíduo absoluto, e o homem do Contrato Social, Rousseau nos demonstrou que existe um estágio intermediário em que se realiza a mediação, por meio da razoabilidade de que é dotado o sujeito e com o suporte do *dictamen*, um processo que permite ordenar os juízos entre ser um indivíduo e ser, também, um membro de um corpo coletivo. É a mediação do indivíduo em formação que se dá na forma do Emílio, o pupilo hipotético da obra epônima. Ao seguir a obra de Rousseau, com o auxílio dos comentadores, concluímos que esta mediação se dá em dois níveis.

O primeiro deles é a compreensão das condições naturais da existência; por meio de uma boa disposição de corpo e *psyché*, o indivíduo se apercebe enquanto ser humano e de que forma sua composição bem ordeira com as disposições originárias fornecem as condições para a melhor realização de si enquanto indivíduo, em três estágios: 1) impulsos naturais, expostos no primeiro livro que trata da primeira infância; 2) forças naturais, de acordo com o segundo livro que trata da segunda infância; 3) emergência da razão e a experiência ordeira do mundo, como exposto no terceiro livro que trata da infância tardia/pré-adolescência. Estes três livros compõem os três aspectos da existência individual e, como expõe Rousseau, tratam do indivíduo em seu aspecto absoluto. Entendemos como, por meio dessas exposições, o filósofo descreve a importância da virtude individual, como um ser bem ordenado e desenvolvido se torna harmônico com a sua condição humana e, portanto, virtuoso, pois essa harmonia entre sujeito e natureza torna-o forte para existir e, ao mesmo tempo, como em sua existência fala alto a voz da natureza, por meio dela o sujeito transparece a vida humana conforme as determinações naturais. Assim se harmonizam a visão da virtude como transparência, como contida na obra *Julia ou A nova Heloísa* e aquela da virtude como força, conforme observado no *Emílio ou Da educação*: o sujeito virtuosos é forte e o é porque a natureza fala em si.

O segundo nível da mediação contida na obra base desta pesquisa é a que considera o indivíduo não mais um ser isolado, absoluto, mas agora o indivíduo é membro de um corpo coletivo, e é, portanto, um ser moral. O nível anterior, composto pelos três estágios demonstrados, serve de fundamento para a realização moral do indivíduo, pois vai influenciar a visão que o sujeito terá de si e de sua posição no mundo. Esta mediação entre individual e coletivo dependerá dos juízos que o sujeito fará sobre si mesmo em sua relação com a natureza e, por conseguinte, com os outros seres componentes do mundo. A partir do momento em que no indivíduo despontam os impulsos que exigem considerar o outro, dependemos da consciência para nos proporcionar os sentimentos morais e da racionalidade para tornar estes sentimentos em ideias que fundamentarão nossa ação. Os juízos que decorrerem dessa investigação determinarão nossa vontade, pois razão e vontade são inerentemente conectados. Ao mesmo tempo, não basta termos consciência, sentimentos e vontade; outras condicionantes opõem resistência à ação no sentido mais harmônico com a natureza. Para que o processo se efetive, o ser humano precisa de uma força que sobreponha-se aos diversos empecilhos à ação moral excelente. A virtude, assim, passa da força por disposição para força de ação.

Estes dois aspectos da virtude em Rousseau se intercambiam, pois o sujeito virtuoso por disposição tem as condições de ser virtuoso em ação, bem como aquele que, a despeito da sua indisposição natural, pode fazer-se substituindo os impulsos do egoísmo por outros no qual os sentimentos estejam mais conformes com a natureza, mediante a força da virtude de vencer a si mesmo.

De certa forma, portanto, nossa existência artificial, essa que criamos por meio das nossas faculdades, deve emular aquela natural, identificada por Rousseau como componente de nossa essência. Se ao homem natural era permitido sustentar-se sem prejudicar aos outros, por meio do movimento entre o amor-de-si e a piedade natural, o ser humano que se cria livre deve seguir esta mesma ordem, mas com os sentimentos relativos. Decorre, portanto, que o amor-próprio impulsiona no sentido do exercício da vida, equilibrado pela percepção do *dictamen* de que para tanto não é necessário a destruição, abuso ou subjugação do outro, pois o outro tem as mesmas condições de existência que o sujeito que se vê existente, e a boa distribuição das condições de existência, a extinção do direito de existir a todos os seres, constitui a justiça e a virtude. A voz da consciência dita esses preceitos; justiça para garantir a todos os seres o direito à própria vida e realização desta, virtude pois esta boa distribuição une os indivíduos. O processo demonstrado em *Emílio* é o do reconhecimento em si de condições naturais que definem a sua existência e com as quais o sujeito deve aderir para se moldar o mais ordeiro à natureza e, por conseguinte, o mais forte, virtuoso; também, este sujeito que existe reconhece no outro exatamente as mesmas condições que permitem ao pupilo se reconhecer um ser livre, o que garante as condições para que, como seres livres, pactuem viver harmonicamente por meio da criação de um corpo social, comum.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

ALTHUSSER, Louis. **Sur le “Contrat Social”**; in Cahier pour l’Analyse, CpA 8.1; Paris; Octobre 1967. Disponível em <http://cahiers.kingston.ac.uk/vol08/>. Acesso em: 19 set. 2019.

BIGNOTTO, Newton. **As aventuras da virtude: as ideias republicanas na França do século XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BORGES JR., Ciro Lourenço. **Verdade e virtude: os fundamentos da moral no Discurso sobre as ciências e as artes de J-J Rousseau**. [Dissertação] .São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia. Universidade de São Paulo, 2015.

BULFINCH, Thomas. **O livro de ouro da mitologia**. Tradução de David Jardim Júnior 27.ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

BURGELIN, Pierre. **La philosophie de l’existence de J.-J. Rousseau**; Second édition, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1973.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia do iluminismo**. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: UNICAMP, 1992.

CASSIRER, Ernst. **A questão Jean-Jacques Rousseau**. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: UNESP, 1999.

BANDERA, Mauro Dela. A perfectibilidade segundo Rousseau. **CADERNOS DE ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA (USP)**, v. 1, p. 132-142, 2019.

DESCARTES, René. **Meditações**. Tradução de Enrico Corvisieri; Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultura, 1999.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. **Rousseau: o bom selvagem**. 2 ed. São Paulo: Humanitas: Discurso Editorial, 2007.

GROETHUYSEN, Bernard. **J.J. Rousseau**. Paris: Éditions Gallimard, 1949.

HOMERO. **Odisséia**. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

HUME, David. **Investigação acerca do entendimento humano**. Tradução de Anoar Aiex; Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultura, 2004.

KANT, Immanuel. **Escritos pré-críticos**. Tradução de Jair Barboza...[et al.]; São Paulo: UNESP, 2005.

KARATANI, Kojin. **Transcritique on Kant and Marx**. Tradução de Sabu Kohso; Crambridge: The MIT Press, 2003.

KAWAUCHE, Thomaz. "**Consciência e justiça em Rousseau**: dos tratados de casuística ao tribunal interior". Dois Pontos (UFPR/UFSCar), v. 16, n. 1, 2019.

KAWAUCHE, Thomaz. "**Consciência e sentimento no Emílio de Rousseau**". Discurso (USP), v. 50, n. 1, 2020.

KAWAUCHE, Thomaz Massadi. **Religião e política em Rousseau**: o conceito de religião civil. 1. ed. São Paulo: Humanitas / Fapesp, 2013.

LEBRUN, Gérard. **A filosofia e sua história**. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Maria Lúcia M. O. Cacciola, Marta Kawano (org.). São Paulo: Cosac Naify, 2006.

MARUYAMA, Natalia. **A contradição entre o homem e o cidadão**: consciência e política segundo J.-J. Rousseau. São Paulo: Humanitas, 2001.

MONTEAGUDO, Ricardo. "Autonomia em Rousseau e Kant". In: MARTINS, Clelia; MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (Org.). **Kant e o Kantismo: heranças interpretativas**. São Paulo: Brasiliense, 2009, p. 120 -130.

MONTEAGUDO, Ricardo. **Entre o direito e a história**: a concepção do legislador em Rousseau. São Paulo: Unesp, 2006.

MONTEAGUDO, Ricardo. Rousseau existencialista. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 27, n.1, p. 51-59, 2004.

MONTEAGUDO, Ricardo. "Um caso de espionagem na obra de Rousseau: o conde d'Antraigues". *Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP)*, n. 16, p. 136-149, 2010.

PRADO JR., Bento. **A retórica de Rousseau e outros ensaios**. Org: Franklin de Mattos. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

REALE, Giovanni. **Estoicismo, ceticismo e ecletismo**. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2015.

REALE, Giovanni. **História da filosofia grega e romana**. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2013.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre as ciências e as artes**. Tradução de Lourdes Santos Machado. (Coleção Os Pensadores) 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**; Tradução de Lourdes Santos Machado. (Coleção Os Pensadores) 5 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a economia política**: Tradução de Maria Constança Peres Pissarra. Petrópolis: Vozes, 2017.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio; ou, Da educação**. Tradução de Roberto Leal Ferreira; 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Émile ou De l'Éducation**; introduction par André Charrak. Paris: Éditions Flammarion, 2009.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a Christophe de Beaumont e outro escritos sobre a religião e a moral**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques... [et. al.]. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **As Confissões**. Tradução de Wilson Lousada; 4 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Œuvres complètes**. Éd. Raymond Trousson; Frédéric S. Eigeldinger. 24 Tomes. Version électronique: Éditions Slatkine; Honoré Champion; Bookapp, 2012. Disponível em: <https://rousseau.slatkine.com>. Acesso em: 12 mar 2018.

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo**; seguido de Sete ensaios sobre Rousseau; Tradução de Maria Lúcia Machado; São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SAADI DE SHIRAZ. Gulistan; **O jardim das rosas**. Tradução de Rosangela Tibúrcio, Beatriz Vieira e Sergio Rizek, a partir da tradução do persa de Omar Ali-Shah. - São Paulo: Attar, 2000.

SCHINZ, Albert. **Jean-Jacques Rousseau: a forerunner of Pragmatism**; *The Monist*, v. 19, n.4, October 1909, p. 481-513; Oxford University Press. Disponível em : [https://www.jstor.org/stable/27900212?seq=2#metadata\\_info\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/27900212?seq=2#metadata_info_tab_contents). Acesso em : 29 mai. 2019.

TROUSSON, Raymond; EIGELDINGER, Frédéric S. **Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau** Paris: Honoré Champion Éditeur, 1996.

VARGAS, Yves. **Introduction à l'Emile de Jean-Jacques Rousseau**. Paris: Presse Universitaires de France, 1995.

WOKLER, Robert. **Rousseau**; Tradução de Denise Bottmann. Porto Alegre: L&PM, 2012.

ŽIŽEK, S. **A visão em paralaxe**. Tradução de Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2008.



