



POLÍTICA e LINGUAGEM  
em ROUSSEAU



## **UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**

REITOR

Angelo Roberto Antonioli

VICE-REITOR

André Maurício Conceição de Souza

## **EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**

COORDENADORA DO PROGRAMA EDITORIAL

Messiluce da Rocha Hansen

COORDENADOR GRÁFICO

Germana Gonçalves de Araújo

CONSELHO EDITORIAL

Adriana Andrade Carvalho

Antônio Martins de Oliveira Junior

Ariovaldo Antônio Tadeu Lucas

Aurélia Santos Faroni

José Raimundo Galvão

Luisa Helena Albertini Pádula Trombeta

Mackely Ribeiro Borges

Maria Leônia Garcia Costa Carvalho

Messiluce da Rocha Hansen

Sueli Maria da Silva Pereira

Ubirajara Coelho Neto

Valter Cesar Pinheiro

CAPA E EDITORAÇÃO ELETRÔNICA

Diego DiSouza

FOTO DA CAPA

Mesa de trabalho de Rousseau

Parte do acervo do Musée J.-J Rousseau em Montmorency, Fr.

Foto: Michele Amorim Becker



Cidade Universitária "Prof. José Aloísio de Campos"

CEP 49.100-000 | São Cristóvão-SE.

Telefone: 3194-6922/6923. e-mail: [editora.ufs@gmail.com](mailto:editora.ufs@gmail.com)

[www.editora.ufs.br](http://www.editora.ufs.br)

Este livro, ou parte dele, não pode ser reproduzido por qualquer meio sem autorização escrita da Editora.

Este livro segue as normas do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, adotado no Brasil em 2009.

**Evaldo Becker**



**POLÍTICA e LINGUAGEM  
em ROUSSEAU**



**Editora UFS**

**São Cristóvão/SE  
2016**

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

---

B395p Becker, Evaldo  
Política e linguagem em Rousseau / Evaldo Becker, -- São  
Cristóvão, Ed. UFS, 2016.  
288 p.  
ISBN: 978-85-7822-546-9

Originalmente apresentada como Tese (doutorado) –  
Universidade de São Paulo, 2008

1. Rousseau, Jean Jaques, 1712-1778. 2. Ciência política. 3.  
Filosofia. 4. Ontologia. 5. Linguagem I. Título

CDU: 32:1ROUSSEAU

---

**À Michele Amorim Becker,**  
por tudo que não posso expressar aqui.





## AGRADECIMENTOS



O presente livro é fruto da tese de doutoramento realizada junto à Universidade de São Paulo e defendida em junho de 2008, e retomada por ocasião do projeto Rousseau e as relações Internacionais na Modernidade, desenvolvido junto à Universidade Federal de Sergipe, que me recebeu enquanto professor e pesquisador. Este momento me permite agradecer às pessoas e instituições que foram fundamentais para que este livro viesse a lume. Nesse sentido, agradeço profundamente:

Ao professor Dr. Milton Meira do Nascimento, por ter aceito a difícil tarefa de me orientar nessa conturbada jornada de descoberta do pensamento rousseauiano. Sua orientação foi fundamental para que esta pesquisa chegasse a bom termo.

Ao professor Dr. Tanguy L'Aminot da Universidade de Paris IV- Sorbonne, por ter me recebido na França e por ter me acolhido nos Seminários da Equipe Jean-Jacques Rousseau da Sorbonne. A participação nestes seminários e debates com especialistas na obra de Rousseau foi essencial para a melhoria do meu trabalho.

À professora Dra. Maria da Graças de Souza, pelo carinho, pelos inúmeros conselhos, por todo apoio concedido durante meu doutoramento e ainda por ter gentilmente aceito escrever o prefácio deste livro.

Aos professores da Banca de defesa de Tese, professores: Milton Meira do Nascimento, Maria das Graças de Souza, Alberto Ribeiro de Barros, Edmilson Alves de Azevedo, e Cláudio Boeira Garcia.

Aos meus pais, Ernando Becker *in memoriam*, e Ivone Dapper Becker, por terem me proporcionado, dentre inúmeras outras coisas, o acesso aos livros.

Aos meus dois amigos de Ijuí: João Rafael Bianchi e Cláudio Boeira Garcia, pelo apoio intelectual e afetivo, que foram de fundamental importância para que eu pudesse sair de Ijuí e “ganhar o mundo”.

Aos amigos que fiz na França, Claudia Wanderley e Ronei Clécio Mocellin, pelas longas e frutuosas conversas.

Às bibliotecárias e atendentes da *Bibliothèque d'Études Rousseauistes* e do *Musée Jean-Jacques Rousseau* em Montmorency – Fr, pela presteza e solícitude quando de minhas idas à Montmorency. As pesquisas lá realizadas foram fundamentais para a construção deste livro.

Às meninas da secretaria do Departamento de Filosofia da USP e aos membros do Grupo Rousseau da USP, pelas produtivas reflexões realizadas quando de meu retorno ao Brasil.

Ao Prof. Dr. Antônio Carlos dos Santos e demais membros do Grupo de Ética e Filosofia Política da UFS, pelo convívio filosófico e por propiciarem um ambiente de reflexão e produção de saberes.

À Michele, ao Rômulo e ao Eduardo, pelo amor e compreensão pelas longas horas em que fiquei na biblioteca e longe de suas presenças. Sem eles a vida, com certeza, perderia muito do seu encanto.

Ao CNPq e à FAPITEC/SE, pelo apoio financeiro que incluiu a bolsa SWE – que permitiu que eu realizasse os 12 meses de pesquisa em Paris, o doutorado em São Paulo e que retomasse o texto da tese durante o projeto Rousseau e as Relações Internacionais na Modernidade, e o transformasse no livro que ora vemos.

**Evaldo Becker**

*Aracaju, setembro de 2016*





## PREFÁCIO



Pode-se dizer que já contamos com uma tradição significativa de estudos universitários sobre Rousseau no Brasil, sobretudo no que diz respeito à área de filosofia. Na origem desta tradição, estão os trabalhos de Bento Prado Junior e Luis Roberto Salinas Fortes. O livro de Bento Prado Junior, *A retórica de Rousseau e outros ensaios*, publicado postumamente em 2008<sup>1</sup>, que reúne os trabalhos do autor sobre o filósofo genebrino, mostra que interessa a Bento Prado a teoria da linguagem de Rousseau, sua teoria do romance e do teatro, e dá especial relevância ao *Ensaio sobre a origem das línguas*. Como sublinha Luiz Fernando Franklin de Matos, organizador e autor da apresentação do livro, o fio condutor da leitura de Bento Prado é a tese segundo a qual o que unifica a obra de Rousseau como um todo é a retórica. Em outras palavras, para Bento Prado, cada obra ou discurso se orienta segundo as particularidades do público leitor. Mas a interpretação geral de Bento Prado é marcadamente política: a linguagem, para Rousseau, é força política; onde não há persuasão, prevalece a força das armas e do dinheiro

Salinas, por sua vez, se debruça inicialmente sobre os textos considerados propriamente políticos, sobretudo o *Contrato Social* e as *Considerações sobre o governo da Polônia*, de cujas análises sairá o livro *Rousseau, da teoria à prática*, publicada em 1976<sup>2</sup>. Ali

---

1. Prado Junior, Bento, *A retórica de Rousseau e outros ensaios*, São Paulo, Cosacnaif, 2008.

2. - Salinas Fortes, Luiz Roberto, *Rousseau, da teoria à prática*, São Paulo, Ática, 1976.

Salinas parte da seguinte questão: haveria incoerência entre os princípios estabelecidos no *Contrato* e as orientações práticas dadas por Rousseau aos poloneses nas *Considerações*? Ou, em outras palavras, como se pode pensar em Rousseau a passagem do geral ao particular, da teoria à prática?

Penso que é partir dessas duas fontes que se organizaram os estudos sobre Rousseau na universidade brasileira. Aparentemente distintas, as interpretações marcadamente políticas: para ambos, a linguagem é força política; onde não há persuasão, prevalece a força das armas e do dinheiro. O livro de Evaldo Becker, que ora apresentamos, resultado de sua tese de doutorado, se inspira nessas duas fontes, ao examinar a relação entre linguagem e política na obra de Rousseau.

O livro analisa, em primeiro lugar, a relação de Rousseau com a tradição retórica clássica, grega e romana, não apenas para determinar as fontes antigas presentes no pensamento do autor, mas também para discernir de que modo Rousseau se apropria dos textos da antiguidade para refletir sobre a questão do uso público da linguagem. Passa em seguida ao diálogo do filósofo genebrino com seus contemporâneos, especialmente Condillac e Diderot, com quem a obra de Rousseau mantém afinidades, mas também discordâncias no que diz respeito à relação entre linguagem e política.

Tendo feito, por assim dizer, este trabalho preparatório, Evaldo Becker passa à análise do *Discurso sobre a origem da desigualdade*, na intenção de esclarecer como se dá, em Rousseau, a passagem do estado de natureza ao estado de sociedade. A hipótese aqui desenvolvida pode ser expressa da seguinte maneira: se consideramos o que Rousseau chamou de “estado de natureza”, levando em conta que este estado não é histórico, e que, nas palavras de Rousseau, trata-se de um estado que nunca existiu nem existirá, por este artifício teórico o filósofo, além evidentemente de cumprir o objetivo primeiro do texto, que é o de demonstrar a tese segundo a qual a desigualdade entre os homens não tem fun-

damento natural e sua origem deve ser buscada nas transformações experimentadas pelos homens no decorrer de sua história, o autor constitui o que Evaldo Becker denomina uma “ontologia”, não no sentido mais geral e abstrato de uma doutrina do ser enquanto ser, mas, nas suas palavras, no sentido de “uma descrição das características ontológicas do homem”.

Finalmente, completando a trajetória do trabalho, que desde o início definiu a relação entre linguagem e política como seu objeto, o autor examina a questão da linguagem na obra de Rousseau e sua relevância para determinar a gênese e a história das instituições humanas, à luz do *Ensaio sobre a origem das línguas*.

Após ter enfrentado questão polêmica concernente à cronologia da redação do *Ensaio* e do lugar que ele ocupa no conjunto da obra de Rousseau, Evaldo examina as relações complexas, na filosofia de Rousseau, entre as línguas e a política. Complexas porque, num primeiro momento, a diversidade e a multiplicidade das línguas se devem ao que Rousseau chamará de causas físicas, ou causas naturais, quer dizer, causas geográficas e climáticas. Daí a famosa diferença estabelecida por Rousseau entre as “línguas do norte”, mais rudes, mais monótonas, e as línguas do sul, mais harmoniosas, mais vivas ou expressivas.

De outro lado, ocorre que, na concepção da sociedade e da história de Rousseau, os elementos que constituem a vida social não podem ser considerados isoladamente. A língua de um povo está estreitamente ligada aos seus costumes, às suas instituições, e forma, com estes elementos, a sua singularidade própria. As alterações num aspecto da vida de um povo desencadeiam alterações em todos os outros aspectos, num processo em que opera uma causalidade múltipla. A degeneração dos costumes e das instituições leva à degeneração da língua. Numa sociedade que experimenta a transparência nas relações, a liberdade e a participação política, a língua é meio de comunicação e de fortalecimento dos vínculos entre os particulares. Numa sociedade onde reina a força e a violência,

a língua é instrumento de dominação e de engodo. Os particulares não mais se comunicam entre si; de outro lado, não se fala mais ao povo. Basta, como dirá Rousseau ao final do *Ensaio*, colar cartazes nas esquinas e colocar soldados nas ruas. As línguas, no extremo, se tornam inúteis. É neste sentido que a análise de Evaldo Becker proporá a conclusão do seu trabalho: a liberdade e a igualdade só podem ser preservadas ou recuperadas se devolvermos à palavra o seu poder de comunicação, de persuasão e sua capacidade de criar e fortalecer os laços entre os homens.

Esta trajetória do livro, aqui sintetizada, exigiu do autor um exame das relações entre o pensamento político de Rousseau e a tradição da retórica clássica, grega e latina, do diálogo e das diferenças marcantes entre a teoria rousseauista da linguagem e aquela de seus contemporâneos, tais como Diderot e Condillac, além do domínio da obra política de Rousseau, como o *Contrato Social* e o *Discurso sobre a origem da desigualdade*. Por estas razões, e pelo seu escopo mesmo, o livro de Evaldo Becker se apresenta como uma contribuição importante para os estudos de filosofia política em geral, assim como, mais particularmente, para os estudos sobre o século das luzes e o pensamento político de Rousseau.

**Maria das Graças de Souza**

Professora Titular da Universidade de São Paulo (USP)





# *Sumário*

## INTRODUÇÃO

15

## CAPÍTULO 1

Elementos da Herança Clássica em Rousseau

19

## CAPÍTULO 2

Rousseau e seus contemporâneos

71

## CAPÍTULO 3

Ontologia e Política em Rousseau

155

## CAPÍTULO 4

Origem e Função da Linguagem em Rousseau

211

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

257

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

273





## INTRODUÇÃO



Nesta pesquisa pretendemos investigar como Rousseau concebe a origem da linguagem, o papel desta no que diz respeito à constituição ontológica e política do homem, bem como sua relevância na gênese e na corrupção das sociedades historicamente constituídas. Para tanto pretendemos investigar qual o papel do *Essai sur l'origine des langues*, na obra de Rousseau, cotejando-o com os demais textos do autor nos quais este se refere à origem e à função da linguagem. A hipótese aqui levantada é de que os escritos de Rousseau referentes à linguagem e às línguas são de fundamental importância para uma compreensão mais completa e precisa de sua teoria política, e que não há como compreendermos em sua completude a fonte das mazelas vivenciadas pelo homem em sua trajetória civilizacional, nem tampouco as fracas possibilidades de reversão deste quadro, sem compreendermos o papel da linguagem em suas mais variadas inflexões, que perpassam a obra do filósofo genebrino.

Para realizar de forma ampla o objetivo proposto, dividimos o presente livro em quatro capítulos, sendo que, no primeiro, intitulado *Elementos da herança clássica em Rousseau*, importa verificar o papel da antiguidade clássica para a teoria do autor, explorando algumas das influências que foram determinantes para sua construção, tais como Platão, Plutarco, Quintiliano, e outros filósofos da tradição retórico-moral que influenciaram na maneira como Rousseau concebe a função da linguagem no que toca a objetivos políticos.

Já no segundo capítulo, intitulado *Rousseau e seus contemporâneos*, ampliamos o estudo sobre a origem e a função da linguagem, apresentando alguns elementos referentes ao debate acerca da linguagem e da política, ocorrido principalmente a partir da segunda metade do século XVIII entre Rousseau e alguns de seus contemporâneos - sobretudo Condillac e Diderot -, com os quais este teve uma intensa troca de idéias e um convívio bastante próximo.

No que diz respeito às relações entre Rousseau e Condillac, o objetivo primordial é analisar as similitudes e divergências que podem ser percebidas nos escritos concernentes à origem e à função da linguagem. O principal texto de Condillac a ser analisado será o *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, obra que veio a lume em 1746 e que Rousseau, na primeira parte do segundo Discurso, admite ter sido a fonte de suas primeiras ideias acerca da questão da origem das línguas (OC, III, p. 146). Já no que concerne aos escritos de Rousseau e Diderot, nossa primeira intenção é apresentar alguns dos pontos de coincidência, e alguns traços da influência recíproca do debate que se deu nos primeiros anos dessa fecunda amizade que começa em 1742. Num segundo momento, apresentamos os principais pontos de divergência teórica que acabaram por desencadear a ruptura afetiva entre os dois autores.

No terceiro capítulo, intitulado *Ontologia e Política em Rousseau*, investigamos as descrições realizadas por Rousseau a respeito do Estado de Natureza, e que podem ser encontradas principalmente no *Emílio* e no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, e que devem ser entendidas, não como descrições de fatos históricos ou que possuam uma existência real, mas sim como raciocínios hipotéticos ou metafóricos, utilizados pelo autor com vistas a “esclarecer a natureza das coisas”. Servem nesse sentido para melhor precisar ou descrever algumas qualidades ontológicas ou essenciais do que Rousseau chamou de ‘homem natural’ ou ‘metafísico’, e que são



descritas em contraposição às qualidades do homem civil ou ‘homem do homem’, qualidades adquiridas no decorrer de seu desenvolvimento histórico em sociedade.

Além disso, tal artifício serve também para marcar as diferenças existentes entre o homem policiado e o selvagem. Selvagem deve ser entendido aqui como o homem em um estado incipiente de sociabilidade. É importante que se marque a distinção entre os conceitos de ‘homem natural’, ‘homem do homem’, ‘selvagem’, ‘homem original’ etc...pois Rousseau utiliza-se destas e de outras designações, e, na maioria das vezes, não as precisa. Em muitos casos utiliza-se de uma mesma designação para referir-se a objetos diferentes; assim como utiliza-se, por vezes, de designações diferentes para se referir a uma mesma ideia, o que exige por parte do leitor um cuidado redobrado na leitura e apreciação do texto rousseauiano, para que não se perca nas diferentes inflexões e vieses da bela e complexa escrita do autor. Os principais conceitos a serem examinados no presente capítulo serão os de igualdade, liberdade, amor-de-si, amor-próprio, piedade natural, sentimento inato de justo e injusto, perfectibilidade e sociabilidade.

No quarto e último capítulo, cujo título é *Origem e função da linguagem em Rousseau*, trata-se mais especificamente do papel do Ensaio sobre a origem das línguas, no interior da obra rousseauiana, observando a peculiaridade desta obra que gerou inúmeras discussões acerca de sua localização teórica e cronológica. Cabe investigar, nesse sentido, como Rousseau concebe a origem e a função da língua, ou talvez devêssemos dizer das línguas; haja vista que Rousseau se contrapõe ao monogenismo linguístico, e se refere tanto à linguagem musical quanto à linguagem teatral, além das possibilidades retóricas das línguas particulares ou do discurso, que podem ser utilizados tanto para o bem quanto para o mal, possibilitando assim uma melhor ou pior sociabilidade. Uma sociabilidade que seja afeita às qualidades ontológicas ou essenciais do homem, tais como a liberdade e a igualdade, por exemplo, ou que as negue

ou dificulte, ampliando desta forma o mal-estar vivenciado pelo homem no seio das sociedades tais como se constituíram no decorrer do processo histórico da sociabilidade humana.

Como se pode notar, não se trata aqui de uma leitura puramente interna da obra de Rousseau, mas de um percurso que pretende aliar a leitura das principais obras do autor, com a leitura de autores com ou contra os quais ele escreveu, visando assim, elaborar uma compreensão mais ampla de sua teoria político-linguística.





# CAPÍTULO I

## Elementos da Herança Clássica em Rousseau



No presente capítulo, examinamos algumas das influências advindas dos filósofos da Antiguidade e principalmente da tradição retórica, que podem ser percebidas na obra de Rousseau, principalmente no que toca aos temas da linguagem e da eloquência discursivas, e de como estes estão vinculados à questão da moral e da política. Mostraremos em que sentido é possível afirmar a existência de uma influência no que diz respeito às questões da linguagem e da política, principalmente entre as obras de Platão, Plutarco, Quintiliano e Rousseau. Nesse sentido, visa-se perceber alguns dos principais traços da recepção dos autores acima citados, na obra do pensador genebrino.

Quanto à escolha dos autores a serem investigados, e a consequente exclusão de tantos outros, ela se deu em função da presença recorrente das referências a Platão e Plutarco na obra de Rousseau. E também, no caso de Quintiliano, por ser este, reconhecidamente, um dos principais elos do estudo da retórica desde a Antiguidade, sendo a principal referência na Idade Média e no Renascimento, que chega até Rousseau e seus companheiros enciclopedistas. Quanto à pouca atenção dispensada a autores fundamentais como Aristóteles e Cícero, temos a dizer que, num trabalho como este, no qual o tempo e o recorte nos obrigam a fazer escolhas, optamos por excluir ou conceder menor atenção àqueles que acreditamos não serem influência tão evidente na obra do autor primordial acerca do qual versará o presente trabalho.

## 1.1 Rousseau e a Antiguidade

É impossível inventariar numa pesquisa como esta toda a dívida de Rousseau para com os autores da Antiguidade, nem é este nosso objetivo. O que pretendemos aqui é somente mostrar a importância destes escritos para a construção do arcabouço teórico desenvolvido pelo autor. Visa-se ressaltar que muito de sua concepção política e do papel atribuído à linguagem ou ao discurso tem na Antiguidade sua fonte de inspiração. Fonte esta que vai auxiliá-lo na condução das batalhas teórico-políticas empreendidas por ele no século XVIII francês. Cabe ressaltar aqui dois trabalhos que nos auxiliaram bastante na percepção de como o tema da Antiguidade desempenha um papel fundamental no estabelecimento da crítica de Rousseau a seus contemporâneos, da negação de um determinado tipo de situação (a corrupção político-moral historicamente verificada) e no engajamento do genebrino em - através de um olhar voltado ao tema da Antiguidade - retomar a ideia de uma transformação possível de ser empreendida no presente. Os trabalhos em questão são: *J.-J. Rousseau et le mythe de l'antiquité* (LEDUC-FAYETTE, 1974) e *Rousseau et l'antiquité* (TOUCHEFEU, 1986).

Denise Leduc-Fayette, no início de sua obra, ao estabelecer o estado da questão no que concerne à Antiguidade em Rousseau, perpassa inúmeras referências, tanto dos poetas quanto dos historiadores e oradores clássicos, que, de uma forma ou de outra, positiva ou negativamente, são citados ou simplesmente mencionados por Rousseau. De Homero a Platão, de Catão a Cícero, além de Tácito, Tito-Lívio, Tucídides, Salústio, Sêneca etc... sem esquecer Plutarco por quem sua admiração é inegável, a obra rousseauniana conta certamente com uma ampla gama de referências aos autores da Antiguidade.

Em uma visão retrospectiva e um tanto amargurada, mas que nos permite perceber como e por que Rousseau recorre aos antigos, podemos ler na Advertência à *Tradução do primeiro livro da*

*História de Tácito*, empreendida por Rousseau por volta de 1754, justamente no período em que ele ainda tinha em vista a elaboração de suas *Instituições Políticas*, a seguinte frase: “quando eu tive a infelicidade de querer falar ao público, senti a necessidade de aprender a escrever, e ousei me experimentar em Tácito”. (OC, V, p. 1227).

Durante este período e nos anos que se sucederam, podemos perceber a dedicação de Rousseau em, ao lado de sua produção escrita propriamente dita - desde o *segundo Discurso* até o *Contrato* e o *Emílio* -, se dedicar à tradução de autores da antiguidade, como Tácito, acima referido, mas também de Sêneca,<sup>1</sup> por exemplo, no intuito de melhorar seu estilo e de buscar argumentos que pudessem auxiliá-lo em sua tarefa de escritor político. Sobre a proximidade dos pontos de vista de Rousseau e Sêneca, Leduc-Fayette menciona que “a inocência dos primeiros homens, o papel corruptor da vida social, as dádivas do retiro solitário, a negação do direito de propriedade”, (LEDUC-FAYETTE, 1974, p.27) entre tantos outros, podem ser mencionados.

É evidente que essa atração pela Antiguidade não é exclusiva de Rousseau, estes autores e as imagens por eles apresentadas povoaram o horizonte teórico e estilístico tanto dos contemporâneos do cidadão de Genebra, quanto dos pensadores que o antecederam. O que é novo na recepção destes autores da antiguidade, segundo Leduc-Fayette, é “a paixão com a qual Rousseau e seus discípulos” a eles se referem. “Enquanto que a imitação dos antigos possuía na primeira metade do século XVIII qualquer coisa de estéril, de estático, de convencional, eis que Rousseau faz da Roma Republicana, ou da Esparta ideal, o berço das mais altas virtudes”.<sup>2</sup>

---

1. Segundo Starobinski, podemos afirmar que, por volta de 1759, período em que Rousseau se instala em Montmorency, ele trabalha na tradução do texto *Apocolokintosis* de Sêneca (ROUSSEAU, OC.V,p. CCC). No que concerne aos comentários acerca da tradução em questão, ver também: HERRMANN (1920-21. p. 214-224).

2. Cf. Denise LEDUC-FAYETTE: “Le Mythe romain existe chez Montesquieu. Mais ce qui est nouveau, c’est la passion avec laquelle Rousseau et

Realmente são estes os ideais de república eleitos por Rousseau para servirem como contraponto aos exemplos históricos que povoam a modernidade, que, em seu entender, configuravam-se como símbolos da decadência das instituições e da corrupção dos costumes. Segundo Rousseau, “Roma e Esparta levaram a glória humana ao mais alto grau que ela poderia alcançar, todas as duas brilharam ao mesmo tempo por suas virtudes e por seu valor” (ROUSSEAU, OC, III, p. 539). Ainda nesta longa passagem do *Paralelo entre as Repúblicas de Esparta e de Roma*, que faz parte da coletânea agrupada sob o título *Fragmentos Políticos*, Rousseau escreve:

Deixo aos admiradores da história moderna procurar, decidir qual destes dois quadros deve lhes convir melhor. Quanto a mim que prefiro considerar apenas os exemplos através dos quais a humanidade se instrui e se honra, eu que não sei ver entre meus contemporâneos senão mestres insensíveis e povos sofrendores, guerras que não interessam a ninguém e que desolam todo o mundo,(...) ministros sempre ocupados em fazer nada, tratados misteriosos sem objeto, alianças longamente negociadas e rompidas no dia seguinte, enfim pessoas cada vez mais miseráveis e o Estado cada vez mais rico, e tanto mais desprezadas quanto mais potente é o príncipe, eu puxo a cortina sobre estes objetos de dor e de desolação, e não podendo aliviar nossos males, evito ao menos de os contemplar. Mas me alegro em voltar meus olhos sobre estas veneráveis imagens da Antiguidade onde vejo os homens elevados por sublimes instituições ao mais alto degrau de grandeza e de virtude que possam atingir a sabedoria humana. (ROUSSEAU, OC, III, p. 538).

---

ses disciples se réfèrent à l’antiquité. Elle dépasse même celle d’un Montaigne(...) car à proprement parler elle ressuscite les héros“ (1974, p. 27).

É inegável a atração de Rousseau por estes dois modelos de Cidades (Esparta e Roma), que o auxiliaram na construção de um contraponto à altura, na difícil tarefa de estabelecer a crítica e a recusa do modelo político e moral em vigor no seu século. Leduc-Fayette chega a afirmar que de forma esquemática poderíamos dizer “que o século das luzes é a favor de Atenas e contra Esparta” e que “Rousseau é a favor de Esparta e contra Atenas” (LEDUC-FAYETTE, 1974, p. 79).

No entanto, a recepção idealizada destes ‘modelos republicanos’ é encarada por Leduc-Fayette como uma espécie de ‘miragem’<sup>3</sup> que não corresponderia a uma investigação histórica rigorosa nos moldes daquela que se dará no decorrer dos séculos XIX e XX. Segundo a autora:

A verdadeira imagem da Lacedemônia é deformada pela lenda, ao ponto de os historiadores quase não a poderem apreender (...) Platão vê nela antes de tudo o símbolo do estado ideal. Rousseau, obviamente, não está preocupado com o problema da verdade histórica de sua representação da Lacedemônia. Ele a vê através de seu querido Plutarco; “este filósofo célebre cuja obra sempre profunda e por vezes sublime, respira em todo lugar o amor pela humanidade”, e através da *República* e das *Leis*” (LEDUC-FAYETTE, 1974, p. 72-73)

---

3. Sobre a questão do ‘mito de Esparta’ podemos ler: “É com Plutarco e sua *Vida de Licurgo* que o mito conhece toda sua plenitude. Ele exercerá doravante a fascinação de uma ‘miragem’ segundo as palavras de François Ollier, até os tempos modernos.” (LEDUC-FAYETTE, 1974, p. 72. NT). Além disso, a autora ressalta que “não somente a Roma das origens que aparece à posteridade como sinônimo de inocência e de rusticidade, mas também existe um mito da Roma republicana, lugar da liberdade, da frugalidade, da incorruptibilidade; isso em parte devido aos auspícios de Tito-Lívio (...). é Tito-Lívio quem inspirara essencialmente a visão estereotipada que os séculos XVII e XVIII farão da grandeza romana.” (LEDUC-FAYETTE, 1974, p. 104. NT).

Quanto a apreender a ‘verdadeira imagem’ de Esparta, realmente não nos parece ter sido esta a intenção de Rousseau, nem tampouco o seu interesse pelos antigos se restringia a uma investigação de erudição. Pelo contrário, o que Rousseau busca nessas imagens apresentadas pelos antigos é justamente um exemplo possível de virtude e de grandeza de alma, que pudesse, talvez, inspirar seus contemporâneos a empreenderem ações semelhantes, ações condizentes com a verdadeira noção de cidadania e de virtude<sup>4</sup>. Parece-nos ser esta a intenção de Rousseau nesta passagem do livro II do *Emílio* onde lemos:

Os antigos historiadores estão repletos de idéias das quais poderíamos fazer uso mesmo que os fatos que as apresentam fossem falsos. Mas não sabemos tirar nenhum partido verdadeiro da história; a crítica de erudição absorve tudo, como se importasse muito que um fato fosse verdadeiro, uma vez que pudéssemos tirar dele um ensinamento útil. Os homens sensatos devem encarar a história como um tecido de fábulas cuja moral é apropriadíssima ao coração humano (OC, IV, p. 415).

Nesse ponto estamos de acordo com Touchefeu, quando este afirma que “é preciso deixar Rousseau em seu tempo e não confundir a visão de mundo de um grande pensador do século XVIII com aquelas que se darão em um novo contexto histórico no século XIX ou XX”. (TOUCHEFEU, 1986, pp. 7-8). Mesmo esta imagem do ‘mito da antiguidade’ deve ser atenuada, haja vista que, por mais que as imagens de Esparta ou da Roma Republicana não correspondam a uma leitura historiográfica, tal como ocorrerá na posteridade, não se pode esquecer a importante função conferida por Rousseau a

---

4. Cf. Leduc –Fayette : « Rousseau a bien compris que le centre de gravité de la vie antique est la concitoyenneté même, et non pas la réunion d’un certain nombre d’individus dans un lieu géographique donné. » (LEDUC-FAYETTE,1974, p. 142).



este estudo. Um estudo que leva muito mais em conta a possibilidade de encontrar modelos morais de virtude e cidadania para o auxiliarem em sua crítica às sociedades modernas do que em se preocupar com detalhes técnicos ou de pura erudição. Nesse sentido Touchefeu adverte para o fato de que não “devemos nos apressar em dizer que a antiguidade, para Rousseau, diria respeito ao mito da idade do ouro ou da utopia”,<sup>5</sup> segundo o autor, “é preciso sublinhar antes de qualquer outro comentário uma característica maior”, a de que “a cidade antiga se situa na história”<sup>6</sup>

A Antiguidade tem por assim dizer o estatuto primeiro de trazer Rousseau para a história. Uma vez isto posto, podemos com certeza constatar que esta Antiguidade é carregada de uma aura emocional muito forte, e que ela ganha um valor mítico. Mas isso só servirá para concluir que existe no pensamento profundo de Rousseau uma tensão fecunda entre a ressonância mítica da antiguidade e sua inscrição histórica. A utopia possui doravante um lugar. E este lugar é a história (TOUCHEFEU, 1986, p. 7. NT).

Touchefeu, citando algumas passagens nas quais Rousseau elogia os antigos e critica os modernos, conclui que a referência à antiguidade em Rousseau serve para “abrir uma possibilidade de porvir que poderia parecer bloqueada”. Tal conclusão é extraída a partir de inúmeras passagens, tanto dos *Fragmentos Políticos*

---

5. Em um comentário acerca do uso da antiguidade que nos parece ter sido endereçado justamente à leitura que LEDUC-FAYETTE estabelece em seu livro *Rousseau et le Mythe de l'Antiquité*, escreve Touchefeu: « Il est d'abord un point essentiel qu'il faut établir avec solidité: L'antiquité ramène Rousseau au présent. Elle lui donne la référence dont il a besoin pour assumer la difficile confrontation avec l'histoire moderne. Et sa fonction n'est pas de l'emmener dans un ailleurs qui se confondrait avec le 'pays des chimères', ou –de façon plus dynamique – avec le mythe. (Et c'est pourtant une lecture que l'on fait souvent...) » (1986, p. 42).

6. TOUCHEFEU : 1986, p. 7.

quanto das *Considerações sobre o governo da Polônia* e da *História da Lacedemônia*, à qual me ateno a repetir aqui: “significa honrar e instruir a humanidade realizar o inventário destes preciosos monumentos que nos ensinam o que os homens podem ser ao nos mostrar o que eles foram. (...) Ensinemos se for possível a nossos contemporâneos que houve um tempo em que existiram homens e deploremos a infelicidade e a vergonha de nosso século, por nos vermos forçados a procurá-los tão longe de nós” (OC, III, p. 544).

Touchefeu ressalta a ideia de que a referência de Rousseau à Antiguidade “significa ao mesmo tempo uma recusa e um engajamento. A recusa daquilo em que a sociedade se transformou. E o engajamento na história presente” (TOUCHEFEU, 1986, p. 44). É justamente a inquietação com a situação vivenciada que leva Rousseau a se armar de argumentos que pudessem auxiliá-lo no estabelecimento de modelos de contraposição ao cenário político existente em seu século, na tentativa de revertê-lo. É uma noção de história ampliada que motiva Rousseau. Ele busca inspiração no passado, nega e critica a situação presente, no intuito de que, no futuro, a noção de homem e de suas potencialidades seja menos limitada do que aquela de seus contemporâneos. É justamente o estudo do homem em si mesmo, de suas potencialidades intrínsecas que interessa a Rousseau. E é para o gênero humano enquanto tal que ele endereça seu discurso. A escolha de seu ‘público alvo’ é explicitada de forma clara na introdução do *Discurso sobre a Desigualdade*, onde ele afirma:

Como meu assunto interessa ao homem em geral, tratarei de empregar uma linguagem que convenha a todas as nações, ou melhor, esquecendo os tempos e os lugares, para unicamente pensar nos homens a quem falo, imaginar-me-ei no Liceu de Atenas, repetindo as lições de meus mestres, tendo por juizes os Platões e os Xenócrates, e por ouvinte todo o gênero humano (OC, III, p. 133).

Fica evidente o seu engajamento, ao lado daqueles que considerou seus mestres da antiguidade, mas o que se percebe ainda mais claramente é que seu interesse, longe de ser um exame de detalhes ou uma preocupação em estabelecer querelas eruditas, configura-se como uma tentativa de apropriação desta tradição de maneira a incorporá-la em seu agir de homem do século XVIII, e com batalhas a serem travadas no presente. Em *L'origine de la mélodie* ele afirma que “não aprecia as pesquisas sobre a antiguidade senão aquelas das quais os modernos podem tirar algum fruto” (OC, V, p. 329). Seu desejo de independência e de formulação de seu próprio arcabouço teórico não nega a dívida para com os autores do passado, mas não se contenta em repeti-los.<sup>7</sup> Como o próprio Jean-Jacques afirma em sua advertência à tradução do primeiro Livro de Tácito “todo Homem em condições de seguir Tácito é logo tentado a andar só” (OC, V, p. 1227).

## 1.2 O uso público da linguagem em Rousseau e Platão

Demonstramos aqui a existência de algumas similitudes e influências que podem ser percebidas entre as obras de Jean-Jacques Rousseau e Platão. Evidenciaremos principalmente as proximidades existentes acerca da eloquência ou do poder do discurso tendo como fim ações políticas. Para tanto, utilizaremos principalmente as

---

7. Nesse sentido escreve GOLDSCHMIDT: « Et sans doute y a-t-il chez Rousseau une ‘inspiration des Anciens’. Mais l’important, ici, n’est pas tant qu’il paraisse répéter l’enseignement de Xénophon, Platon, Plutarque, Sénèque, Tacite, pour en prendre la suite. C’est plutôt le fait que l’Antiquité, que beaucoup de ses contemporains, même et surtout des ‘philosophes’, connaissent bien mieux que lui, ai pu lui fournir le lieu d’où mettre une distance entre lui-même et son siècle, et le mettre en question. Ou encore : le fait que Rousseau ait été un des très rares lecteurs capables de sentir l’altérité et l’étrangeté des anciens. » (1980, pp.119-120).

obras *Ensaio sobre a origem das Línguas* e o *Segundo Discurso* de Rousseau, e *Fedro* e o *Córgias* de Platão.

Bento Prado Jr, em *Lecture de Rousseau*, salienta que “a recusa da modernidade e o elogio da antiguidade poderia ser bem mais que um tema entre outros no pensamento de Rousseau” (PRADO Jr, p. 1972, p. 48). Nesse escrito no qual Bento Prado sugere que a retórica pode ser considerada como tema central e que confere unidade à obra de Rousseau, ele se pergunta “se no movimento regressivo, na descoberta progressiva de princípios cada vez mais universais, nós não poderíamos reconhecer um eco distante do método de Sócrates ou de Platão, bem mais do que uma repetição dos processos correntes da razão moderna?” (PRADO Jr, p. 1972, p. 48). Segundo ele, “muito já se falou, e com justeza, do platonismo de Rousseau: os ‘Diálogos’ nos falam do outro mundo, os ‘Devaneios’ definem a filosofia e a sabedoria como preparação para a morte, o ‘Contrato Social’ define as condições da Cité justa etc...Mas, sobretudo, a ideia de ordem aparece como modelo no sentido platônico: ela é ao mesmo tempo o Belo, o Verdadeiro e o Bem que é preciso tentar imitar ou reconstituir no seio deste mundo de trevas e de desordem.” (PRADO Jr, p. 1972, p. 49). As congruências percebidas entre as obras de Platão e Rousseau perpassam desde seus planos educacionais, e estéticos (crítica aos atores e ao teatro), até as questões referentes à ética, política<sup>8</sup> e linguagem, principalmente no que concerne ao papel da retórica ou do discurso no ambiente político e ético de seu tempo. Rousseau é um dos poucos filósofos iluministas que reconhecem a importância do pensamento de Platão e sua dívida para com este. Roberto Romano, em seu artigo: *A Transparência Democrática: Esperança e Ilusões*, comentando acerca de Rousseau e Diderot, afirma que “os dois pensadores

---

8. Cf. ROMANO: “Pensadores como Rousseau e Diderot, no século XVIII, apreciaram a relevância do texto platônico em todos os projetos de reforma do Estado, especialmente pela busca de unir a pesquisa dos sábios e os homens retos, com a educação popular, regulando o coletivo nos limites da lei” (2001, p. 55).

constituem uma anomalia no século XVIII, pois, ambos definem-se como leitores entusiastas dos textos platônicos”. Segundo ele: “Platão era geralmente ridicularizado naquele século, menos pelo enciclopedista e pelo autor do *Emílio*” (ROMANO, 2001, p. 53).

No verbete *Diderot* do *Dictionnaire de Rousseau* que é de autoria do próprio organizador Raymond Trousson, o autor, ao mencionar o fato de Diderot ter indicado algumas correções de estilo na composição do *primeiro Discurso* de Rousseau, complementa: “Mas eles devem ter discutido também as ideias do ‘Discurso’, pois Rousseau inseriu aí uma longa passagem da ‘Apologia de Sócrates’ de Platão na tradução que seu amigo redigia precisamente durante a sua encarceração”. (TROUSSON, 2006, pp. 217-218). O certo é que traços do pensamento platônico são evidentes no pensamento do genebrino. Isso, independentemente do fato de que Rousseau se aproxima, mas também se diferencia em muitos aspectos do filósofo grego.

Gouhier, no capítulo IV das *Méditations Métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, cujo título é *Les Tentations Platoniciennes de J.-J. Rousseau*, examina de início a questão do antiplatonismo do genebrino, e mostra algumas diferenças fundamentais entre os dois autores, tais como, por exemplo, a negação por parte de Rousseau das ideias inatas, tema bastante caro a Platão. Segundo Gouhier: “Rousseau recusa as idéias inatas simplesmente porque é um homem de seu tempo; dessa maneira, encontra-se fora da tradição à qual Platão deu seu nome e que, no século precedente fora revivida nas filosofias de Descartes e Malebranche”. No entanto, na sequência do argumento, Gouhier afirma que “este antiplatonismo circunstancial (...), não possui nada de agressivo, ele não é o efeito nem da ignorância nem de uma antipatia: Rousseau leu e amou Platão.”<sup>9</sup>

---

9. Segundo Gouhier: “Rousseau refuse les idées innées simplement parce qu’il est un homme de son temps; de ce fait, il se trouve en dehors de la tradition à laquelle Platon donne son nom et qui, au siècle précédent, revivait dans les philosophies de Descartes et de Malebranche. Mais cet anti-platonisme circonstanciel, si l’on peut dire, n’a rien d’agressif; il n’est l’effet ni de l’ignorance ni d’une antipathie: Rousseau a lu et aimé Platon” (1984, p.140).

Para além da questão das ideias inatas, poderíamos citar ainda outra distinção fundamental, que é a defesa apaixonada da democracia em Rousseau, a qual poderia ser contraposta por um certo elitismo intelectual em Platão. Bento Prado, no texto acima citado, após enfatizar as proximidades de pensamento percebidas entre os dois autores, não deixa também de salientar as diferenças, dentre elas a de que, para Rousseau, diferentemente do que se dava para Platão, a ideia de modelo ou de arquétipo não é apreendida de forma pura e não abandona jamais o mundo do misto. Se ele se preocupa com o dever ser e tenta estabelecer um modelo ideal de contrato que institua de forma justa a união política, ele não deixa de atentar para as situações históricas individuais, que nunca podem ser confundidas com este modelo idealizado. No entanto, apesar das diferenças, que não são poucas, Rousseau possui, por outro lado, várias similitudes, ou dizendo de outra forma, Rousseau é bastante influenciado pelas leituras de Platão.

Gouhier demonstra tais influências e aproximações em várias obras de Rousseau e em relação aos mais variados temas; do *segundo Discurso* até o *Contrato* e da *Nova Heloisa* até o *Ensaio sobre a origem das línguas*. Segundo Gouhier, Rousseau teria inclusive compreendido tentativas de ler Platão no original. Ele afirma ainda, que mesmo que tais tentativas não tenham frutificado, Rousseau se servira das traduções de Dacier e também de traduções latinas.<sup>10</sup>

Apesar das demonstrações inequívocas acerca da influência que os textos de Platão produziram na obra de Rousseau, Gouhier especifica que tal influência não foi central mas periférica; sem,

---

10. Cf. Gouhier: “Rousseau ne s’est pas contenté d’une information de seconde main: il a voulu lire et il a lu des Dialogues. Comment? Le 27 janvier 1749, par conséquent huit mois avant l’illumination de Vincennes, il écrit à Mme de Warrens : ‘Je bouquine, j’apprends le grec...’ Il n’est pas sûr, toute fois, qu’il ait pu lire Platon dans le texte. Mais il se servit de traductions françaises, celles de Dacier, par exemple, et surtout de traductions latines: dans la ‘Lettre à d’Alembert’, il cite un assez grand passage de ‘La République’ en latin. Ses écrits prouvent l’importance de ces lectures” (1984, p.141).

contudo, deixar de salientar a diferença entre periférica e superficial. Segundo ele, a influência pode ser profunda sem ser central, principalmente no caso de Rousseau, que teria se utilizado de Platão, mas no intento de produzir sua própria filosofia.

Em vários de seus *Diálogos*, Platão dirige sua crítica à prática discursiva ou retórica de seu tempo, procurando expor sua total falta de consistência e de coerência com aquilo a que ele próprio se propunha fazer. No *Protágoras*, Platão questiona a proposição do sofista, segundo a qual o jovem que se dedicasse a freqüentar suas aulas “desde o primeiro dia de conversação retornaria para casa melhor do que era, o mesmo acontecendo no dia seguinte e nos subseqüentes, acentuando-se cada dia mais o seu progresso” (PLATÃO, 2002, p. 62). Ao perguntar em relação a que ficaria melhor, a resposta dada pelo sofista é de que seria na “arte da política e de formar bons cidadãos”. Já no *Górgias*, Sócrates, ao interpelar o sofista de nome homólogo ao diálogo sobre o conteúdo acerca do qual se referiam os discursos sofísticos, recebe a resposta de que estes se destinariam a “deixar livres os homens em suas próprias pessoas, como também torná-los aptos para dominar os outros em suas respectivas cidades”; consistiria ainda, segundo o sofista, em “por meio da palavra poderem convencer os juízes no tribunal, os senadores no conselho e os cidadãos nas assembleias ou em toda e qualquer reunião política” (PLATÃO, 2002a, p. 135). Ou seja, a retórica seria a “mestra da persuasão”.

No entanto, ao interrogar sobre a que tipo de persuasão a retórica se referia, se àquela que é fonte de *crença* ou sobre a que é fonte de *conhecimento*, Górgias responde que seria evidentemente a que dá origem à crença, ao que Platão, nas palavras de Sócrates, conclui que, diferentemente do que se propõem os sofistas ou os oradores treinados por estes “o orador não instrui os tribunais e as demais assembleias a respeito do justo e do injusto, mas apenas lhes desperta a crença nisso” (PLATÃO, 2002a, p. 139).

O que Platão critica é justamente a eficácia da retórica com vistas a uma melhoria das condições políticas. Platão, nas palavras de Sócrates, afirma ser ela, não uma “arte”, mas sim uma “rotina”, destinada a “produzir satisfação”. Segundo ele, “a retórica é o simulacro de uma parte da política” (PLATÃO, 2002a, p. 151), porque ela trabalha baseada em crença e não em um conhecimento verdadeiro.

Na sequência do debate com Górgias, Sócrates questiona o sofista sobre sua capacidade de formar um orador, ao que o mesmo responde que quem se dispuser a seguir suas lições estará apto a, em matéria de saúde, por exemplo, ser mais convincente do que o próprio médico. Porém, isso somente se dará “diante das multidões”. Ao que Sócrates retruca: “Diante de ignorantes? Pois é de presumir que diante de entendidos não sejas mais persuasivo do que o médico”. E em seguida conclui, pela aquiescência de Górgias, que, “nesse caso, o ignorante tem maior poder de persuasão junto de ignorantes do que o sábio” (PLATÃO, 2002a, p. 144).

É justamente em função disto que Platão se nega a considerar este tipo de retórica como sendo arte. Pois, segundo ele, essa só visa à aprovação e, nesse caso, configura-se como bajulação e não como busca pelo bem do povo, carecendo de razão; e “não se pode dar o nome de arte ao que carece de razão” (PLATÃO, 2002a, p. 153). Platão critica ainda a forma como os oradores e políticos tratam os cidadãos quando falam ao povo sem a intenção de torná-los mais virtuosos. Segundo ele, “há duas maneiras de falar ao povo, uma delas é adulação e oratória da pior espécie, a outra é algo belo, porque se preocupa com deixar boa quanto possível a alma dos cidadãos, esforçando-se para dizer o que é melhor, quer agrade quer não agrade ao auditório” (PLATÃO, 2002a, p. 212).

Fica evidente, nesse sentido, que a crítica de Platão não se dirige à retórica em si, mas ao mau uso da mesma, ou até à aceitação de um tipo equivocado, bastante diverso da “verdadei-



ra Retórica”.<sup>11</sup> Rousseau também fará uma contundente crítica à bajulação e à submissão ao jugo da opinião em detrimento do sentimento e da consciência. É o que se verifica quando analisamos sua postura frente à questão da escrita e da possibilidade de escrever por dinheiro, para agradar um público determinado submetendo sua pena a seus preconceitos. Nas *Confissões* Rousseau deixa clara sua opinião acerca deste tipo de conduta:

Eu sabia que todo o meu talento só emanava de um certo calor d'alma sobre as matérias de que queria tratar, e só o amor do grande, do belo, da verdade, poderia animar meu gênio. E que me importariam os trechos dos livros que eu teria que extrair e os próprios livros? Minha indiferença pelo assunto me gelaria a pena e me embruteceria o espírito. Imaginavam que eu poderia escrever por ofício, como todos os outros literatos, quando eu só poderia escrever por paixão (OC, I, p. 513).

Nesta recusa em submeter-se ao jugo da opinião, motivada pelo amor ao belo e à verdade, fica evidente a filiação ao ideal socrático. Seus discursos provêm do sentimento de verdade e do amor ao belo, e não podem ter no desejo de recompensa pecuniária um fim, caso em que ele não seria mais do que um 'sofista pago' ou uma 'pena servil', que é como ele designa os teóricos que escrevem por interesse e por submissão aos poderosos.

Em verdade, Rousseau não critica somente a submissão ao jugo da opinião, mesmo porque, em seu tempo, o povo dispunha de pouco peso na tomada de qualquer tipo de decisão política. Ele critica sobretudo a submissão ao jugo dos poderosos, que fazia com que muitos dos literatos se dobrassem aos seus interesses. Tal postura

---

11. Cf. Plebe. “No Fedro, o Sócrates platônico procura polemizar contra uma retórica (a retórica sofística) que não é na realidade a verdadeira, mas apenas uma retórica aparente, porque a verdadeira retórica é somente a dialética.” (1978, p.27).

de repúdio a este tipo de submissão é evidenciada por ocasião da recusa em receber a pensão do Rei, que lhe seria ofertada em função da apresentação de sua ópera. Nesse momento, ainda ‘embriagado de virtude’ e tentando adequar sua postura a seus discursos, ele escreve:

É verdade que eu perdia a pensão que de algum modo me haviam oferecido; mas também me isentava do jugo que ela me imporia. Adeus, liberdade, verdade, coragem. Como ousar depois falar em independência e desinteresse? Teria que me lamentar ao falar, ou calar-me, se recebesse essa pensão (OC, I, p. 380).

É com relação ao caráter ético imbuído nos discursos e nas práticas oratórias que se pode verificar, em nosso entender, uma proximidade de posicionamentos entre Rousseau e Platão.

Vejamos agora como Platão concebe a “verdadeira retórica” ou aquilo que ele considera como sendo efetivamente a “arte da palavra”. Apesar de, no *Córgias*, a ênfase ser negativa, visando prioritariamente a um determinado tipo de discurso, qual seja, aquele que pregava apenas a verossimilhança com a verdade, já se encontram nele elementos que indicam a existência de um outro tipo de discurso, um discurso comprometido não simplesmente com a bajulação do povo, mas com um desejo sincero de torná-lo melhor. Platão, nas palavras de Sócrates, afirma que o “orador honesto deverá dirigir seus discursos à alma dos homens, sempre que lhes falar e em todos os seus atos” (PLATÃO, 2002a, p. 214). Ainda, segundo ele, “para ser orador de verdade é preciso, ser justo e ter o conhecimento da justiça” (PLATÃO, 2002a, p. 219).

Para Platão, se um orador não conhece o assunto sobre o qual fala, mas apenas a forma indicada de falar dele, sua atitude será sempre uma atitude bajuladora e prejudicial. Ele considera prejudicial a atitude do retor que só se preocupa com a forma dos discursos, isso devido à sua incompetência. Ideia que seria demonstrada

“pelo fato de que ele se ocupa em pouco tempo de muitos e sérios assuntos.”(PLEBE, 1978, p. 26). Para que se desenvolva a “verdadeira arte da palavra”, além do conhecimento do assunto sobre o qual se fala, é necessário saber também como falar para cada pessoa, bem como o melhor momento para tal, ou até mesmo quando se deve calar. Tal conhecimento é o que se denominaria *psycagogia*<sup>12</sup>. E seria justamente o desenvolvimento deste conhecimento que propiciaria à verdadeira retórica alcançar seus objetivos, isto é, conduzir a alma do povo para fins benéficos ao todo. Esta sagacidade na percepção do discurso apropriado ao público específico ao qual se destina é buscada também, e de forma consciente, por Rousseau. Nosso autor tem plena consciência dessa teoria dos auditórios<sup>13</sup>, e

---

12. Cf. KERFERD: “A superioridade de um logos sobre outro não é acidental, depende da presença de características específicas. O estudo delas é o estudo da arte da retórica, e seu bom desenvolvimento é a fonte do poder sobre as almas, que se intitula *Psycagogia*, ou a conquista das almas dos homens, no Fedro de Platão” (2003, p. 141). Sobre a importância deste conhecimento escreve Platão: “Enquanto não se conhecer a verdade da constituição de cada coisa de que se fala ou escreve e não se puder definir cada uma por si mesma, e, depois de definida, dividi-la em espécies até atingir o indivisível; enquanto não se conhecer a natureza da alma e puder determinar que espécie de discurso convém a cada natureza, adornando-os de acordo com esse critério, para oferecer a uma alma complexa discursos também complexos e de variadas harmonias, e para almas simples discursos igualmente simples, não se ficará em condições de manejar a arte da oratória com a perfeição exigida pela natureza desse gênero de composição, não só para ensinar como para convencer.” (PLATÃO, 1975, p. 96).

13. Cf. Bento Prado : “Rousseau nous avertit donc explicitement que son discours s’adresse à des auditoires particuliers, que son sens et sa vérité ne peuvent pas être saisis sans la conscience de la ‘situation rhétorique’ dans laquelle il a été produit. Mais plus qu’une référence à l’idée d’auditoire particulier, on peut trouver dans ses textes une véritable théorie des auditoires, de leur histoire, une typologie générale des auditoires. Cette théorie est indissociable de sa théorie des langues et de sa théorie de l’Histoire. Nous pouvons trouver une indication de cette imbrication dans le dernier chapitre de ‘l’Essai sur l’origine des langues’ qui examine le rapport des langues aux gouvernements.” (PRADO Jr :1972 , p. 55).

de que a verdade tem muito mais a ver com a noção de utilidade e de Justiça, devendo ser apresentada e adaptada às situações históricas percebidas em sua contingência, do que a um modelo racional, formal e imutável, válido em todos os tempos e lugares. Nas palavras de Bento Prado: “é numa certa concepção da verdade que se funda a consistência própria do discurso retórico, naquilo que poderíamos chamar de uma ética da verdade ou uma política do entendimento. Esta ética da verdade se articula no âmbito de três noções diferentes: verdade universal, verdade particular e justiça” (PRADO Jr., 1972, p. 55). Como exemplo desta ideia, Bento cita uma passagem contida em carta endereçada a d’Alembert onde Rousseau escreve:

Quanto àqueles que encontram ou fingem encontrar oposição entre minha *Carta sobre os Espetáculos* e a *Nova Heloísa*, eu estou bem seguro de que eles não se impõem a vós. Vós sabeis que a verdade, mesmo sendo una, muda de forma segundo o tempo e os lugares, e que podemos dizer em Paris aquilo que em dias mais felizes não deveríamos ter dito em Genebra (ROUSSEAU, apud PRADO Jr.1972, p. 53).

Bento Prado salienta que “não é, propriamente dizendo, a verdade que muda, mas a oportunidade de sua manifestação” (PRADO Jr., 1972, p. 54). A verdade em si mesma de nada vale; ela deve estar sempre condicionada à noção de justiça e esta, por sua vez, deve levar em conta as humanidades locais, as situações particulares e os auditórios específicos onde será enunciada.<sup>14</sup>

---

14. Cf. Bento Prado : “dès que nous passons de cette lumière universelle aux contenus, aux vérités particulières elles seront, par rapport aux humanités locales, des biens, des maux ou simplement des choses indifférentes. Et le critère qui nous permet de distinguer entre les différentes sortes de vérités est la justice : la limitation du champ de la vérité, le choix des ‘bonnes’ vérités est fondé dans l’amour de la justice qui précède et fonde l’amour de la vérité, il est fondé dans un rapport à l’autre dans l’horizon d’une humanité particulière” (PRADO Jr, 1972, p. 54).

Rousseau, ao tratar da formação moral dos jovens, afirma também a necessidade de um tipo adequado de discurso a todo aquele que desejar intervir de forma competente e benéfica para a sociedade. Em consonância com a questão da psycagogia platônica, escreve Rousseau no *Emílio*: “Se eu quisesse ensinar retórica a um jovem cujas paixões já estivessem desenvolvidas, mostrar-lhe-ia continuamente objetos próprios a encorajar suas paixões e examinaria junto com ele que linguagem deveria ter para com os outros para que favorecessem seus desejos” (OC, IV, p. 546).

Platão critica a superficialidade da arte retórica em voga no seu tempo, as implicações éticas decorrentes de tal superficialidade; e ainda a falta de zelo dos sofistas em perceber para quem ministram seus cursos, propiciando, para pessoas sem a menor preocupação em tornar o povo virtuoso, elementos que permitirão às mesmas ludibriá-lo. Segundo Kerferd: “o que está errado é que os sofistas vendem sabedoria a todos os que se apresentam, sem discriminação – ao cobrar honorários eles se destituíram do direito de escolher seus alunos. Isso, é dito, envolve prelecionar diante de todo tipo de gente” (2003, p. 47). Incluindo principalmente aqueles que não estão dispostos a empreender o longo caminho que supõe a aquisição da verdadeira arte de falar. Werner Jaeger afirma que “para a massa das pessoas ‘cultas’ era a retórica o caminho mais largo e mais cômodo” (1995, p. 1273)<sup>15</sup>.

Entretanto, para todo aquele que quiser se tornar um orador de verdade, são necessárias algumas condições essenciais. Dentre elas, uma aptidão natural para bem falar, que deverá ser completada por um longo processo de exercícios e dedicação à tarefa do filosofar. Sócrates, falando a Fedro sobre as exigências necessárias

---

15. No entanto, continua ele: “quem se interessar pela verdadeira cultura do espírito não se contentará com os escassos frutos temporãos cultivados como defastio no horto retórico, mas terá a necessária paciência para deixar amadurecer os frutos da autêntica cultura filosófica do espírito.” (JAEGER, 1995, p. 1273).

para adquirir a “arte de bem falar” diz: “Se nasceste com o dom da palavra, chegarás a ser um orador ilustre à custa de estudo e exercício; porém, se te faltar qualquer dessas condições, no mesmo passo tua formação se ressentirá” (PLATÃO, 1975, p.86). Além disso, os discursos devem ser dirigidos com o objetivo de conduzir as almas no caminho da virtude, pois o “homem de senso”, segundo Sócrates, não deverá “esforçar-se para agradecer seus companheiros de escravidão.”

É precisamente esta a acusação que Rousseau faz aos literatos. Segundo ele, estes, em sua maioria escrevem para « estenderem guirlandas de flores sobre os grilhões de ferro » com os quais os povos foram subjugados, afogando-lhes « o sentimento dessa liberdade original para a qual pareciam ter nascido, fazem com que amem a escravidão e formam assim o que se chama povos policiados” (OC, III, p. 7). No capítulo XX do *Ensaio*, Rousseau apresenta o estado no qual chegaram os povos modernos, onde o discurso e a persuasão já não são mais necessários:

Nos tempos antigos, quando a persuasão constituía uma força pública, impunha-se a eloquência. De que serviria hoje, quando a força pública substituiu a persuasão! Não se tem necessidade nem de arte nem de figura para dizer – assim o quero-. Qual é o discurso, pois, que ainda resta a fazer ao povo reunido?[...]. As sociedades tomaram sua última forma: nela nada se tem a dizer ao povo, a não ser – dai dinheiro-, diz-se por meio de cartazes nas esquinas ou de soldados nas casas. Para tanto não se precisa reunir ninguém; pelo contrário, convém manter os súditos esparsos – tal a primeira máxima da política moderna (OC, IV, p. 428).

Como podemos perceber, é grande aqui a distância em relação à política grega. Rousseau descreve uma sociedade na qual os discursos já não são mais dirigidos ao povo, onde este não tem o poder de decisão. Platão afirma no *Górgias* que, por mais que o

povo fosse tratado como criança e “só pensarem em lhes ser agradável, sem se preocuparem, no mínimo, se desse jeito eles viriam a ficar melhores ou piores” (PLATÃO, 2002 a, p. 211), os oradores e políticos ainda precisavam de seu apoio. Coisa desnecessária na Modernidade, segundo Rousseau.

Entendemos que, em Platão, a crítica à retórica sofisticada deve ser entendida como uma crítica ao conservadorismo do modelo político vigente, no sentido de que os tratados de retórica em voga na época, segundo ele, visavam apenas à obtenção do sucesso através da persuasão do povo, no sentido de manter o *status quo*, haja vista que o orador nunca deveria falar algo que desagradasse o povo. Nesse sentido, a retórica servia como instrumento de adulação e como prática política eficaz no cenário existente. Diferente disso, Platão, nas palavras de Sócrates, pretendia que o orador honesto falasse à guisa de transformação, em função da verdade, sem simplesmente bajular o povo, pois tal atitude não possibilitaria uma melhora efetiva das condições políticas vigentes.

Para ser “orador honesto” e político de verdade é preciso conhecer a justiça e é preciso falar ao povo sem adulação, mas com o objetivo de torná-lo melhor. Em função de tais características, Sócrates, ao final do *Górgias*, afirma ser “um dos poucos atenienses, para não dizer o único, que se dedica à verdadeira arte política”, e que ninguém mais senão ele presentemente a pratica. Isto transparece no fato de ele “nunca entabular conversação com qualquer pessoa com o intuito de adquirir-lhe as boas graças e só ter em mira o que é mais útil, e não o mais agradável” (PLATÃO, 2002a, p. 237). Sócrates, no *Górgias*, ainda afirma não ter medo das consequências de dizer a verdade ao povo, mesmo contrariando-o e alerta: “Quando a morrer por falta de retórica bajuladora, estou certo de que me verias suportar facilmente a morte” (PLATÃO, 2002a, p. 239). E, de fato, é o que acaba ocorrendo ao mestre de Platão e, por extensão, também de Rousseau. Segundo Gouhier: “No Sócrates platônico Rousseau reconhece um de seus heróis de Plutarco que foram os companheiros de sua infância” (GOUHIER, 1984, p. 140).

Outros tempos, outros lugares, outros costumes. Rousseau não chega ao ponto de ser morto, mas, em função de sua atitude pouco afável com relação aos costumes de sua época, que ele considerava pouco atentos à verdade, acaba por se isolar do convívio dos ‘salões’, provocando querelas com seus companheiros da *Enciclopédia*. Rousseau acredita que o escritor, assim como o orador para Platão, deveria escrever para dizer verdades úteis, mesmo que sofra o opróbrio de seus contemporâneos, com a esperança de ser útil, se não no presente, ao menos no futuro. Em suas *Confissões*, lembrando tais questões e justificando seu isolamento pelo fato de não ter conseguido conviver com a bajulação estabelecida em sua época, ele escreve:

E eu, por um acúmulo de males de toda espécie, deveria algum dia servir de exemplo a alguém que, inspirado unicamente pelo amor ao bem público e à justiça, ouse, fortalecido só pela sua inocência, dizer abertamente a verdade aos homens, sem se amparar em grupelhos, sem constituir partidos para se proteger (OC, I, p. 223).

Para Rousseau, assim como para Platão, um discurso verdadeiro também deve ser feito sem se ater ao jugo da opinião ou à mera aparência; deve ser motivado por um sentimento verdadeiro em conformidade com a consciência. Já no *segundo Discurso*, Rousseau incentivava os cidadãos a animarem “o zelo dos chefes dignos mostrando-lhes sem temor e sem adulação a grandeza de sua missão e o rigor de seu dever” (OC, III, p. 207).

Ambos os autores escrevem em função de um dever ser, pois negam que a realidade presente de seu tempo estivesse de acordo com seu ideal ético-político. Rousseau, ao considerar o homem e a sociedade de seu tempo corrompidos, afirma que “é preciso saber o que deve ser para bem julgar o que é” (OC, III, p. 836-837). É justamente em relação ao caráter ético discursivo que as posições de Platão e Rousseau se assemelham. Para Platão, o discurso não



deve ser baseado simplesmente na verossimilhança, assim como não pode ser um discurso bajulador; deve sim ser fundamentado pelo conhecimento acerca do que se fala e pronunciado na intenção de tornar melhores e mais virtuosos aqueles para os quais é dirigido. Em Rousseau, o discurso não deve apenas ser coerente logicamente, mas deve ser motivado por um sentimento verdadeiro. Além disso, o mesmo deve coincidir com a ação; ou seja, não pode ser contradito na prática. Segundo Barros: “Tanto em Platão quanto em Rousseau, o político é inseparável do ético” (BARROS, 1995, p. 139). Esta frase, bem entendida, deve ser estendida ao discurso político, que deve ser eivado de um sentimento verdadeiro e pronunciado tendo como pano de fundo o desejo ético de propiciar uma melhoria nas condições político-morais vigentes em sociedade.

### 1.3 A Retórica depois de Platão

Platão é tradicionalmente considerado um crítico ou o principal crítico da retórica. No entanto, como pudemos perceber, o que ele critica é um determinado tipo de retórica, a retórica puramente formal e desprovida de conteúdos. Platão constitui-se como um marco na questão da cultura retórica ocidental e após sua morte alguns de seus discípulos encarregaram-se de atualizar e levar adiante o legado do mestre. Tais são os exemplos de Isócrates e do mais famoso dos discípulos de Platão, o estagirita Aristóteles. Com relação a Isócrates afirma Plebe:

Discípulo tanto de Górgias quanto de Sócrates, Isócrates procurou cumprir igualmente a exigência gorgiana de uma arte da persuasão e a exigência socrática da busca filosófica. Para Isócrates, de fato, a retórica pode chamar-se simplesmente ‘filosofia’, porque ele entende por retórica a síntese da arte da persuasão e da arte do viver social: na sua retórica está incluída a própria moralidade (PLEBE, 1978, p. 35).

Essa aproximação entre retórica e filosofia, forma e conteúdo, onde ambas atuam tendo em vista as melhorias do bem comum, ou o interesse pela prática política e educacional da sociedade, ultrapassa os limites da Grécia antiga e tende a influenciar toda a tradição político-educacional da cultura ocidental até o Renascimento. Bento Prado, ao tratar desta modificação que se dá no que diz respeito ao papel da retórica tendo em vista fins políticos, escreve que para Isócrates “o discurso político não tem necessidade de um fundamento absoluto na epistême para ser verdadeiro, justo e útil: é a retórica, então, que adquire sua autonomia (...)Para Platão, a retórica sem a ciência da dialética não era senão tagarelice (bavardage); para Isócrates, é a especulação que, afastada dos problemas urgentes da Cité, torna-se puro jogo de palavras” (PRADO Jr. 1972. P. 51). Bento Prado vê nesta acusação isocrática do excessivo rigor dos filósofos para resolver questões especulativas o mesmo tipo de preocupação que levará Rousseau a “criticar ‘essas crianças que chamamos filósofos’ que insistem em discussões de problemas insolúveis e deixam de lado a moral e a política”. Segundo ele, “a crítica da filosofia tem a mesma inspiração para Rousseau e para Isócrates”. Ainda segundo Bento Prado:

(...) à Platão, tanto Isócrates quanto Rousseau opõem a finitude do Saber humano e a impossibilidade de decidir com certeza entre hipóteses rivais, de descobrir entre os sistemas do mundo, qual é o verdadeiro.(...) é , com efeito uma espécie de fé ou de boa fé que ocupa o lugar deixado vago pela ciência doravante impossível: e com esta boa fé é a retórica que adquire a dignidade de discurso verdadeiro, mesmo se ela não aspira a uma verdade absoluta (PRADO Jr. 1972, p. 51-52).

Entretanto, é preciso esclarecer que, apesar de podermos perceber uma certa similitude de posições entre Rousseau e Isócrates, não se trata, como bem lembra Bento Prado, de uma ‘influência’, haja vista que as poucas referências a Isócrates na obra

de Rousseau são extrínsecas. De nossa parte, aventamos a hipótese de que, no que tange à preocupação de Rousseau em criticar as posturas eruditas e inférteis e pregar uma participação mais ativa por parte do orador ou do cidadão, nas questões da moral e da política, sua dívida seria mais diretamente ligada às posturas de Quintiliano, autor cuja presença nos escritos rousseauianos nos parece mais evidente e determinante (apesar de contar igualmente com poucas citações).

O certo é que Rousseau deixa clara sua postura acerca da necessidade de participação nas questões da Cité, e, nesse sentido, sua preocupação com a força dos discursos e com seu poder de persuasão é evidente. E, nesse viés, é a Aristóteles que podemos filiá-lo, haja vista toda a atenção dispensada ao *pathos*, ao sentimento presente no discurso.

Aristóteles configura-se como peça fundamental no que diz respeito à atualização da retórica. É o responsável pela sua inserção no currículo da Academia Platônica após a morte do mestre e por sua conseqüente disseminação na cultura ocidental. Aristóteles alça a retórica ao estatuto de uma autêntica *téchne*, que deve ser desenvolvida de forma metódica e rigorosa<sup>16</sup>. Apesar de a mesma se distinguir da lógica pelo fato de que, enquanto esta trabalha com silogismos irrefutáveis, a retórica trabalha baseada no que ele chama de ‘entinemas’. Estes seriam silogismos que, embora prováveis e convincentes, podem ser refutados, já que nas questões políticas e morais é difícil ou impossível adquirir uma certeza irrefutável tal qual a da lógica. Nesse sentido, o orador deve conciliar uma argumentação plausível com um caráter ético-moral irrepreensível, e aliar a isso toda a força do ‘*pathos*’ ou das paixões em sentido amplo, que levam em consideração uma gama de sentimentos e

---

16. Segundo Plebe: “a maior parte dos homens serve-se de argumentações retóricas sem método algum, enquanto que para Aristóteles, ao contrário, a verdadeira retórica deve ser, antes de tudo, uma técnica rigorosa do argumentar. Aristóteles propõe-se, pois, fundar uma autêntica técnica da retórica” (1978, p. 38).

emoções de caráter estritamente irracional. Todos estes elementos podem e devem funcionar como armas para os fins da virtude propiciando dessa forma uma melhor sociabilidade.

Ao tratar da eloquência e do sentimento verificados nos primeiros tempos onde a língua ainda não havia adquirido clareza e abundância e onde se dizia tudo com muito mais força do que entre os modernos, Rousseau escreve que “o calor, o acento, o gesto, tudo animava os discursos que era preciso antes fazer sentir do que escutar. É assim que a eloquência precede o raciocínio e que os homens foram oradores e poetas muito tempo antes de se tornarem filósofos” (OC, V, p. 333). E ainda nesta outra referência que expressa de maneira inequívoca a atenção dispensada ao *Pathos* presente no discurso, o autor escreve que “o acento patético anima tudo, porque não dizendo senão coisas importantes e necessárias, não se dizia nada senão com interesse e calor” (OC, V, p. 334).

Esta união entre raciocínio e paixão, que é competentemente estabelecida por Aristóteles, bem como a utilização de metáforas adequadas (PLEBE, 1978, p. 50) - que é outro elemento indicado pelo estagirita com vistas a tornar mais eficiente o discurso, melhorando o entendimento e a apreensão da mensagem -, fará eco na teoria de Rousseau. No livro IV do *Emílio*, nosso autor afirma que “a razão sozinha não é ativa; às vezes ela refreia, raras vezes excita e nunca faz algo de grande” (OC, IV, p. 645). Ele é, dentre os iluministas, o autor que mais defende esta união entre sentimento e razão, ele desconfia e critica o deslumbramento de seus contemporâneos em relação a ela.

Não temos certeza da extensão da influência direta de Aristóteles na obra de Rousseau, e tal pesquisa, que mereceria um esforço bastante grande, não poderá, no entanto, ser feita no presente trabalho. Todavia, podemos afirmar que os ecos da teoria retórica estabelecida por Aristóteles perpassam toda a Idade Média, principalmente através de autores como Cícero e Quintiliano e chegam aos renascentistas e aos iluministas, dentre eles Rousseau.

## 1.4 Rousseau leitor de Plutarco

Outra grande influência<sup>17</sup> sofrida por Rousseau, diz respeito às obras de Plutarco. Este é uma das primeiras leituras de sua infância e uma das últimas de sua vida<sup>18</sup>. Nas *Confissões*, ao descrever o período de sua infância que vai de 1719 a 1723, Rousseau relata que seu pai e ele, após esgotarem a biblioteca de sua mãe, recorreram aos livros que haviam herdado de seu avô. Ele nos lista alguns dos principais títulos desta biblioteca, dentre os quais “A *História da igreja e do Império*, por Le Sueur, os *Discursos sobre a História Universal*, de Bossuet, os *Homens Ilustres*, de Plutarco,(...) as *Metamorfoses* de Ovídio e alguns tomos de Molière” (OC, I, p. 9). Tais livros teriam sido transportados para o gabinete de seu pai onde ele

---

17. Sobre o termo ‘influência’ utilizado por nós para apontar o fato de que Rousseau leu Plutarco e que esta leitura foi de fundamental importância para ele, cabe ressaltar como bem mostrou MOREL, que não devemos considerar tal utilização da obra de Plutarco como sendo uma influência passiva de Rousseau, ao estilo do que fazem hoje tantos especialistas e comentaristas acerca dos mais diversos autores. Rousseau leu, tanto Plutarco como outros autores, de uma forma que poderíamos chamar ‘antropofágica’ sempre digerindo os mesmos de forma a integrá-los em sua escrita de uma maneira peculiar e de forma a compatibilizá-los com suas próprias ideias e intenções. Cf. Morel: “Rousseau coloca toda sua engenhosidade para interpretar seu autor, e adequá-lo a seu próprio pensar” (1926, p. 97).

18. OLTRAMARE, em seu artigo de 1972, analisa várias passagens nas quais Rousseau refere-se a Plutarco ao longo de sua obra. Eis algumas: « ‘A six ans, écrit-il à Malesherbes (12 janv. 1762 [XVI, p. 239]), Plutarque me tomba sous la main ; à huit ans je le savais par coeur’. Jusqu’à la fin de sa vie il ne cesse de revenir sur ce détail : ‘Les hommes illustres de Plutarque furent sa première lecture dans une âge où rarement les enfants savent lire. Les traces de ces hommes antiques firent en lui des impressions qui jamais n’ont pu s’effacer’(Rousseau, juge de Jean-Jacques, II. [XVII, p. 201] » (OLTRAMARE, 1972, p.188). Segundo o autor : « Rousseau reconnaît donc cette filiation intellectuelle d’une manière fort explicite ; e’étude comparée des systèmes moraux de Plutarque et de Jean-Jacques prouve qu’il ne l’a pas exagérée. La critique n’a pas tenu compte suffisamment de ce que cette influence eut de décisif » (OLTRAMARE, 1972, p.189).

os desfrutara diariamente enquanto seu pai trabalhava. Sobre essa fase de sua infância, ele escreve: “Adquiri um gosto raro e talvez único, nessa idade. Sobretudo Plutarco tornou-se minha leitura favorita”(OC, I, p. 9).

As influências destas primeiras leituras teriam sido fundamentais para a formação do caráter do pensador genebrino, e não é de surpreender que no *Emílio*, ao tratar da formação moral de seu jovem aluno, Rousseau sugira Plutarco como uma das principais leituras a serem realizadas. O autor afirma que “dessas interessantes leituras” e das conversas que elas produziram entre ele e seu pai, “formou-se este espírito livre e republicano, este caráter indomável e ativo que não suporta jugo nem servidão” (OC, I, p. 13).<sup>19</sup>

Em seu artigo de 1926, Morel analisa algumas das principais ocorrências nas quais Rousseau exprime seu entusiasmo por Plutarco. Entusiasmo este que surge, como pudemos perceber, em sua mais tenra infância, e que não o abandona jamais, evidenciando-se ainda ao final de sua existência.

A partir da análise do manuscrito 7842 da Biblioteca de Neuchâtel, um caderno de notas no qual Rousseau registrava passagens das obras que lia e que considerava próprias a serem conservadas para o auxiliarem na construção de sua própria obra, Morel afirma que “as pesquisas de fontes perdem muito de seu caráter hipotético e conjectural”. Tal manuscrito é, em seu entender, “o documento mais seguro para quem se dedica a seguir a evolução das idéias de Rousseau” (MOREL, 1926, p. 82). O documento em questão, segundo o autor, demonstra claramente que, para além de *Vidas Para-*

---

19. Morel resume vários dos preceitos provindos de Plutarco à ideia de liberdade, escreve ele: “Viver livre e independente: um feroz desejo de liberdade está no fundo do coração de Rousseau; ele não suporta nem jugo nem servidão: aí esta sua felicidade. Este sentimento atravessa toda sua obra a partir do Discurso sobre a Desigualdade” (1926, p. 96).

*lelas* que marcaram a infância do genebrino, as *Obras Morais* <sup>20</sup>de Plutarco também contribuíram fortemente para a construção da personalidade de Rousseau e percebemo-las de forma evidente em sua escrita. Oltramare confirma esta ampliação dos horizontes de leitura das obras de Plutarco, que vão das *Vidas* às *Obras Morais*, chegando mesmo a precisar a data do início destas.

Por volta de que idade Rousseau empreende a leitura das obras morais? Deve ter sido provavelmente aos 27 anos, por ocasião da febre de trabalho que desenvolveu durante os dois invernos passados nas Charmettes. (...) Serão doravante as *Obras Morais* das quais ele fará o maior número de citações textuais. Ele continua a encontrar nas biografias o mesmo charme de outrora; mas são os tratados filosóficos que ele utiliza com mais prazer até a sua velhice (OLTRAMARE, 1972, p. 188. NT).

Segundo Romano: “Seja qual for a opinião sobre Plutarco, o fato é que ele foi lido e ajudou a formar as percepções éticas, políticas, estéticas e filosóficas da França cultivada, até a época em que Diderot liderou as luzes, enquanto seu irmão e adversário Rousseau se consolava da solidão lendo o tratado ‘Como tirar proveito de nossos inimigos’” (ROMANO, 1926, p. 156). É verdade que Rousseau escreve seus *Devaneios* tendo Plutarco como companhia e influência, para acompanhá-lo em seu exílio. É em momentos como este que Plutarco faz jus à designação de ‘mestre consolador’<sup>21</sup> que Rousseau

---

20. Morel, comentando acerca do manuscrito 7842 da Biblioteca de Neuchatel escreve : “On y trouve plus de cinquante passages des oeuvres morales de Plutarque – et ce qui est plus utile encore, on peut voire avec une très grande approximation la période où Rousseau constitua ce florilège. Il date du moment où Rousseau composait le Discours de l’Inégalité, c’est-à-dire d’entre octobre 1753 et juin 1754” (MOREL, 1926, p. 82).

21. Touchefeu cita a passagem de uma carta de Rousseau à Mme d’Epinay na qual nosso autor escreve: “Voici mon maître consolateur Plutarque. Gardez-le sans scrupule aussi longtemps que vous le lirez, mais ne le

lhe atribuía. Mas para além de inspirar esses passeios nostálgicos e contemplativos, Plutarco também se fez presente na obra de Rousseau em momentos nos quais o genebrino pretendia imbuir em seus contemporâneos sentimentos mais aguerridos e menos efeminados, e uma linguagem de ação e não simplesmente de divertimento. Nesse sentido, parafraseando uma passagem de Rousseau, escreve Romano: “O leitor de Plutarco considera grave defeito, na fala e na escrita, utilizar ‘um estilo demasiado florido e demasiado suave se, além disso, ele nada significa e não pode produzir nenhum efeito além do som das palavras’” (1996, p. 153).

Tal influência mostra-se claramente quando Rousseau no primeiro capítulo do *Emílio* critica a forma efeminada e sem energia como ensinavam os jovens a falar no século XVIII, que era destinada somente às tagarelices dos salões e que não possuía nenhuma utilidade para o bem comum. Segundo ele, “um homem que só aprendeu a falar nos aposentos não será ouvido à frente de um batalhão e não se imporá ao povo numa revolta. Primeiro, ensinaí às crianças a falar aos homens, pois elas saberão falar às mulheres quando preciso” (OC, IV, 296).

Além disso, outro sinal indelével da presença plutarquiana nos textos rousseauianos é seu elogio ao laconismo lacedemônio, inspirado na leitura de *Vidas dos homens ilustres*, de Plutarco, que aparece já no primeiro capítulo do *Essai sur l'origine des langues*, por ocasião do que poderíamos chamar de elogio da ‘eloquência turca’ em contraposição à francesa. Segundo Rousseau, “enquanto um francês se agita e martiriza o corpo dizendo muitas palavras, um turco tira por um momento o cachimbo da boca, diz a meia voz duas palavras e esmaga-o com uma sentença” (OC, V, p. 376). Esse mesmo elogio do laconismo e desta eloquência muda pode ser encontrado também no *Emílio* onde o autor escreve :

---

gardez pas pour n'en rien faire, et sur tout ne le pretez à personne, car je ne veux m'en passer que pour vous” (Lettre de Rousseau à Mme d'Épinay, 26 mai 54, CC, II, Lettre 225; apud TOUCHÉFEU, 1986, p. 20).



O que os antigos fizeram com a eloquência é prodigioso; mas essa eloquência não consistia apenas em belos discursos bem ordenados, e nunca ela teve mais efeito do que quando o orador menos falava. O que se dizia com maior energia não se exprimia por palavras, mas sim por sinais; não se dizia, mostrava-se.[...]. Trasíbulo e Tarquínio cortando cabeças de papoulas, Alexandre aplicando seu selo na boca de seu favorito, Diógenes andando diante de Zenão não falavam melhor do que se tivessem feito longos discursos? Que rodeio de palavras teria expressado tão bem as mesmas idéias? (OC, IV, p. 647).

Insistamos ainda sobre a questão da linguagem, do seu uso bajulatório e dos efeitos deste uso, de como sua utilização pode interferir em nossa sociabilidade, para melhor ou para pior. Segundo Morel, Rousseau vai encontrar em Plutarco, “o germe desta verdade que pouco a pouco se descobre, e se precisa: os homens não são maus, mas corrompidos. Outros homens perversos os desviaram, depravaram. Existem, diz Plutarco, terríveis bajuladores que não se limitam a prejuízos superficiais, e que por meio de mentiras sagazes promovem uma corrupção irremediável” (MOREL, 1926, p. 99-100. NT) Tal corrupção se estabelece através de uma perversão da linguagem que ocorre ao darem “aos vícios o nome de virtudes”, deflagrando assim tanto uma deturpação linguística quanto moral.

Estas marcas da influência plutarquiana na obra de Rousseau demonstram bem a extensão do seu interesse pelos textos de Plutarco. Tal influência se mostra também no que concerne ao tema da história.

Rousseau, no capítulo IV do *Emílio*, ao tratar da formação moral, escreve que, ao começar a sentir o seu “ser moral”, o jovem ou adolescente “deverá estudar-se por suas relações com os homens”. Este, segundo o autor, seria “o trabalho de sua vida inteira”. No intuito de melhor conhecê-los e orientar suas ações no mundo

é que o autor ressalta a importância de se conhecer a história do mundo e dos homens. Segundo ele:

Para conhecer os homens, é preciso vê-los agir. No mundo, ouvimo-los falar; eles mostram seus discursos e escondem suas ações; na história, porém, elas são reveladas e julgamo-los pelos fatos. Suas próprias palavras ajudam-nos a apreciá-los, pois, comparando o que fazem com o que dizem, vemos ao mesmo tempo o que são e o que querem parecer; quanto mais se disfarçam, melhor os conhecemos (OC. IV. p. 526).

Como podemos perceber, para o autor, é na história que se revelam as ações ou o conhecimento acerca das mesmas, no sentido de que, por mais que os homens disfarcem suas verdadeiras intenções, ou que se pronunciem de tal ou tal maneira, suas verdadeiras intenções ou seu caráter são revelados com o passar do tempo. A história coloca a descoberto os traços de caráter que se procurou disfarçar através de belos discursos ou dissimulações.

Outro tema presente na escrita plutarquiana que será caro a Rousseau é a crítica da linguagem bajulatória e a defesa de um discurso autêntico e veraz. É o que veremos no próximo item.

### 1.4.1 Verdade e Bajulação

A preocupação com a questão da verdade é bastante evidente em Rousseau. Tal conceito vincula-se aos de virtude, linguagem, sentimento e política. Ao abrirmos o primeiro livro das *Confissões*, nos defrontamos com a frase: “Dou começo a uma empresa de que não há exemplos, e cuja execução não terá imitadores. Quero mostrar aos meus semelhantes um homem em toda a verdade da natureza; e serei eu esse homem” (OC, I. p. 5). Tal preocupação de Rousseau,

qual seja, a de tratar do problema da verdade, já vinha de longa data, de quando ainda se autoatribuía a designação *cidadão de Genebra* e se dizia comprometido com a tarefa de “dedicar sua vida à verdade”; e não o abandona, mesmo quando, ao final de sua existência, afastado da vida em sociedade, dizendo-se “sozinho na terra”, e tendo apenas a si mesmo como “irmão, próximo, amigo e companhia” dedica seus últimos momentos para, em seus *Devaneios do caminhante solitário*, inspirado pelas leituras de Plutarco, principalmente do texto *Como tirar proveito de seus inimigos*, pensar ainda o problema da verdade, de sua utilidade em sociedade e mesmo fora dela, para atender às exigências da consciência e da ética.

A questão da verdade está diretamente relacionada ao discurso, bem como a atitude política exercida em sociedade. Segundo o genebrino, em sociedade, “não se ousa mais parecer tal como se é e, sob tal coação perpétua, os homens que formam o rebanho chamado sociedade, nas mesmas circunstâncias, farão todas as mesmas coisas desde que motivos mais poderosos não os desviem. Nunca se saberá, pois, com quem se trata(...)” (OC, III, p. 192). Rousseau critica veementemente esta submissão à opinião, essa falta de autenticidade. Após a premiação do *primeiro Discurso*, segundo seu próprio relato nas *Confissões*, ele é tomado de um “surto de virtude” (OC, I, p. 416). Surto esse que é atribuído diretamente à influência de Plutarco. É o que o autor afirma na seguinte passagem:

Essa notícia (de que levantara o prêmio em Dijon) despertou todas as idéias que o haviam provocado, animou-as com uma nova força e acabou de fermentar no meu coração o primeiro levedo de heroísmo - virtude que meu pai, minha pátria e Plutarco tinham posto nele, durante minha infância (OC, I, p. 356).

Então, a fim de que suas atitudes coincidissem com suas ideias, para que não fossem meras palavras ou máximas impraticáveis, e para poder dizer livremente a verdade, Rousseau recusa uma pensão do rei, que lhe fora ofertada após a execução de sua

ópera na corte de Luís XV. Sobre esse episódio peculiar ele escreve: “é verdade que eu perdia a pensão que de algum modo me haviam oferecido, mas também me isentava do jugo que ela me imporia. Adeus liberdade, verdade, coragem. Como ousar falar em independência e desinteresse? Teria que me lamentar ao falar, ou calar-me, se recebesse essa pensão” (OC, I, p. 380).

Morel, escrevendo acerca da reforma pessoal de Rousseau - amplamente narrada no livro VII das *Confissões* - afirma que esta é reflexo mais uma vez da influência das leituras plutarquianas. Rousseau “torna-se cínico, insolente, um verdadeiro Diógenes,” então doravante ele ganhará sua vida por meio de um trabalho manual de artesão, “e copiará música a tanto por página. Ele pratica a virtude, faz o bem, foge do vício. E assim atinge a felicidade, uma felicidade feita “à sua medida”. Segundo o autor, esta influência provinda de Plutarco é bastante peculiar, e demonstra mais uma vez uma maneira *sui generis* do que poderíamos chamar de, ‘antropofagia intelectual’; haja vista que “o mesmo Plutarco, que dá à moral dos clássicos tanto de equilíbrio e de justa medida, vai favorecer em Rousseau esta ética tão singular” (MOREL, 1926, p. 93).

Seu desagrado em relação à sociedade da época, bem como sua recusa em se sujeitar aos modismos dos costumes, aliados a um temperamento por vezes hostil e misantropo, levam-no a isolar-se do convívio dos *salões* e recolher-se para se dedicar a “fazer uma obra única, de uma veracidade sem exemplo, afim de que, pelo menos uma vez, se pudesse ver um homem tal como ele é interiormente” (OC, I, p. 516).<sup>22</sup>

---

22. Sobre a questão da recusa em receber a pensão do Rei e de seu desejo de liberdade e autonomia escreve Morel: “É preciso viver independente. O homem que recusa ir ver o rei, após o sucesso do *Adivinho*, apesar das admoestações de seus amigos, é o mesmo que leu em Plutarco estes versos do poeta Sófocles: Na residência de um tirano quem entra se transforma em servo/Mesmo que livre fosse quando ai chegou. Em vão o bom Plutarco ( se inspirando em Zenão) propunha uma correção bastante judiciosa: Quem entra na residência de um tirano não se torna Servo/ se era livre

Sua crítica à sociedade das máscaras, onde imperava a friabilidade e o palavreiro sem sentido, onde importava tão somente a erudição e se dispensava a necessidade de agir bem, aliada a seu desejo de autenticidade levam Rousseau a propor o que podemos chamar de ‘moral do bilboquet’, que consistia basicamente na ausência da fala inútil. Vejamos:

E se voltar a freqüentar a sociedade trarei sempre um bilboquet no bolso, para brincar com ele o dia todo a fim de me dispensar de falar quando não tiver o que dizer. Se todos fizessem o mesmo, os homens se tornariam menos maus, seu convívio se tornaria mais seguro e, creio, mais agradável. Enfim, riam se quiserem os gaiatos, mas eu sustento que a única moral ao alcance do século atual é a moral do bilboquet (OC, I, p. 202-203).

Tal preceito mostra bem a concordância com as máximas plutarquianas, com seu elogio do silêncio e sua crítica ao palavreiro. Esta atitude sugerida por Rousseau nos parece bastante semelhante à de Zenão, que é retratada no capítulo das *Moralia* no qual Plutarco trata da *Bavardage* (Garrulice). Na passagem mencionada, Plutarco descreve um festim em homenagem a alguns estrangeiros no qual se encontra também o filósofo Zenão. A certa altura os estrangeiros questionam a atitude calada de Zenão e perguntam o que eles deveriam dizer a seu rei a respeito do grande filósofo? Ao que o mesmo responde: “diga-lhe apenas isto: Nós vimos em Atenas um velho que tinha a força de se calar durante um festim” (PLUTARCO, 1870, p. 592-593). Plutarco comenta sobre tal atitude que “o silêncio possui qualquer coisa de profundo,

---

quando lá entrou. Rousseau não tem o que fazer do segundo conselho; ele adota o primeiro. E para ser independente, é preciso obedecer à razão: ‘somente aqueles que obedecem à razão devem ser reputados francos e livres’. Magnífica regra! E Rousseau leu sem dúvida as linhas que seguem: ‘Pois estes tendo aprendido a querer aquilo que é necessário vivem como querem.’” (MOREL, 1926, p. 93-94).

de misterioso e de sóbrio, bem diferente do falatório estéril” (PLUTARCO, 1870, p. 593. NT). No entender de Plutarco, “a palavra do gárrulo é infértil, ‘pois como se diz que a semente dos que se unem muito freqüentemente com as mulheres não tem força de engendrar, também a conversa desses falastrões é estéril’” (PLUTARCO, *apud* ROMANO, p. 1996, p. 158).

Voltando às *Confissões*, essa obra na qual Rousseau visava desnudar-se e dar-se a conhecer completamente em toda a transparência e autenticidade possível, parece não ter atingido com todo o alcance o objetivo almejado. Também em função da acolhida que teve a mesma, Rousseau resolve empreender novos esforços, a fim de que, se não a sua geração, ao menos alguma geração vindoura pudesse ter uma visão mais completa e veraz de sua personalidade e de suas intenções. Tal é precisamente a intenção que o leva a escrever seus *Diálogos*. Finalmente, um último esforço empreendido por Rousseau à guisa de elucidação e reflexão acerca da questão da “verdade” é realizado em seus *De-vaneios*, principalmente na 4<sup>o</sup> caminhada.

Após todas as querelas com os companheiros da *Enciclopédia*, após as perseguições sofridas em função da publicação do *Contrato Social*, e do *Emílio*, após ter-se afastado do convívio dos “Salões”, e depois de ter abandonado a intenção de esclarecer seus contemporâneos, Rousseau escreve na 1<sup>o</sup> caminhada:

Eis-me, portanto, sozinho na terra, tendo apenas a mim mesmo como irmão, próximo, amigo, companhia. O mais sociável e o mais afetuoso dos humanos dela foi proscrito por um acordo unânime.[...] Teria amado os homens a despeito deles próprios. [...]Ei-los, portanto, estranhos, desconhecidos, inexistentes enfim para mim, visto que o quiseram (OC, I, p. 995).

Teria sido o respeito à divisa escolhida de “dedicar sua vida à verdade”, e de pôr em prática os preceitos morais por ele defen-

didados, que motivaram seu exílio do convívio social<sup>23</sup>. No entanto, sua atitude agora é outra, já não se trata de reformar políticas, propor modificações nas instituições ou escrever libelos de repúdio contra atitudes que, segundo ele, poderiam corromper os costumes e a vida política de certos povos como, por exemplo, a *Carta à D'Alembert*. Sua preocupação agora situa-se em outro âmbito, tem em vista uma reforma ou um exame pessoal e particular. Rousseau preocupa-se com o problema da “verdade” como questão ética relacionada à consciência e a “seu instinto moral”.<sup>24</sup> É nesse sentido que ele escreve na 1ª *Caminhada*, datada de 1776: “Não devo nem quero mais ocupar-me senão comigo mesmo. É nesse estado que retomo a continuação do exame sincero que outrora chamei minhas confissões. Consagro meus últimos dias a estudar-me a mim mesmo e a preparar de antemão as contas que não tardarei a dar de mim mesmo” (OC, I, p. 999).

Nosso autor passa a inventariar suas atitudes ao longo da vida, refletindo acerca da divisa que escolhera, “dedicar sua vida à verdade”, e percebe que, apesar de sua intenção, muitos fatos não condiziam com seu propósito. Ele percebe que, por várias vezes, deixou de dizer a verdade ou que seus projetos não haviam sido realizados conforme sua intenção inicial, dando margem a mal entendidos. Na 4ª *Caminhada*, que é motivada pelas reflexões acerca de Plutarco e principalmente do tratado *Como tirar proveito de seus inimigos*, devido a um escrito do Abade Rosier, que havia sugerido que Rousseau não fazia jus a seus discursos, o genebrino escreve:

---

23. “Rousseau escrevera em 1758, em sua correspondência: ‘vitam impendere vero’ (dedicar minha vida à verdade), eis a divisa que escolhi e da qual me sinto digno. Tal divisa lhe foi inspirada por Juvenal (Sátiras, IV, 9.)” Nota extraída dos *Devaneios do caminhante solitário*. Tradução de Fulvia Maria Luiza Moretto. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 3ª ed., 1995, p.55.

24. Rousseau escreve nos *Devaneios*: “*Dans toutes les questions de morale difficiles comme celle-ci, je me suis toujours bien trouvé de les résoudre par le dictamen de ma conscience plutôt que par les lumières de ma raison. Jamais l’instinct moral ne m’a trompé...*”, (OC, I, p.1028).

Quando escolhi minha divisa, sentia-me feito para merecê-la e não duvidava de que dela não fosse digno, quando, diante das palavras do padre Rosier, comecei a examinar-me mais seriamente. Então, investigando-me com maior cuidado, fiquei muito surpreso com o número de coisas inventadas, que me lembrava de ter dito como verdadeiras, enquanto, intimamente orgulhoso de meu amor pela verdade, sacrificava-lhe minha segurança, meus interesses, minha pessoa, com uma imparcialidade de que não conheço nenhum outro exemplo entre os humanos. O que mais me surpreendeu foi o fato de que, lembrando-me dessas coisas enganadoras, não sentia nenhum verdadeiro arrependimento. Eu, cujo horror pela falsidade nada tem no meu coração algo que se lhe assemelhe(...) (OC, I, p. 1025).

Rousseau percebe, como ele mesmo afirma na página anterior à passagem citada, que o “conhece-te a ti mesmo” socrático não é uma tarefa tão fácil de ser aplicada como julgara nas *Confissões*. Mas mesmo percebendo que, por várias vezes, havia faltado com a verdade, ele não se demonstra arrependido, e isso se dá em função do que será exposto na sequência da *caminhada*. Rousseau menciona a lembrança de um livro onde lera que “mentir é esconder uma verdade que deve ser manifestada” e nesse sentido a conclusão extraída por ele é que “calar uma verdade que não se é obrigado a dizer não é mentir”. Ele faz, então, algumas distinções entre “verdades” que seríamos obrigados a expor e as que não diriam respeito ao bem público e que, conseqüentemente, poderíamos nos isentar de apresentá-las.

Segundo ele, as “verdades que não possuem nenhuma espécie de utilidade na instrução nem na prática” não poderiam ser um bem devido aos demais, haja vista que não são sequer um bem. Uma “verdade” que não possui nenhuma utilidade em relação aos demais não mereceria ser levada a sério.



Rousseau, ao final da vida, afastado das querelas, mas também do convívio social, dedica seus pensamentos e suas preocupações para ainda tematizar a questão da verdade e a tentar alcançá-la. Ao final do *quarto devaneio*, escrito entre a primavera e o verão de 1777, bastante próximo de sua morte, e após ter reconhecido que, por várias vezes, faltou com a verdade, ou com o respeito a si próprio - como quando às expensas de si pretendia agradecer aos demais -, Rousseau, mais uma vez, seguindo os ensinamentos adquiridos através da útil leitura de Plutarco, escreve: “a máxima de Sólon é aplicável a todas as épocas e nunca é tarde demais para aprender, mesmo com seus inimigos, a ser sensato, sincero, modesto e a menos presumir de si mesmo” (OC, I, p. 1039).

Ao final do artigo acima mencionado, Morel se pergunta: “afinal o que Rousseau deve realmente a Plutarco?” e em resposta a esta pergunta ele responde:

Me parece que ele se entregou sem reservas a esta evocação das democracias antigas, livres e virtuosas, e férteis em cidadãos. Quanto ao resto, lições de conduta pessoal no momento de sua reforma, e do desenvolvimento das teses do primeiro Discurso, ele impõe em diferentes graduações suas próprias formas a seu autor.(...) é preciso notar que esta influência de Plutarco se exerce nele nas zonas mais profundas de seu pensamento(...) se alguma vez o termo ‘fonte’ foi empregado com exatidão e em toda a sua riqueza, foi aqui’ (MOREL, 1926, p. 102-103).

## 1.5 A Retórica Latina

Após a derrocada da *pólis* grega e, conseqüentemente, de sua cultura retórica, esta é fundamentalmente tratada pelos retóricos latinos, cuja obra mais antiga e da qual não sabemos a autoria

é a *Rhetorica ad Herennium*, que veio a lume por volta do século I a.C..<sup>25</sup> A *Rhetórica ad Herennium* possui um caráter profundamente formalista bastante diferente da visão de Cícero, por exemplo, que promove a união entre retórica e filosofia<sup>26</sup>.

A retórica latina parece encontrar seu ápice na figura de Cícero. Autor profundamente influenciado por Aristóteles e pela cultura retórica grega, é um dos ou o maior responsável, juntamente com Quintiliano, pela sua difusão e por sua chegada aos autores humanistas do Renascimento, mais até que o próprio Aristóteles, dado o fato de que sua obra ficou durante séculos alheia à cultura ocidental. E, mesmo após ter sido recuperada, não propiciou grandes mudanças nem tampouco um forte interesse justamente em função de ter sido competentemente resumida e assimilada na obra dos romanos.<sup>27</sup>

---

25. Quanto ao conteúdo desta obra, afirma Plebe: “Depende principalmente de Aristóteles e de Hermágoras, mas, diferentemente das duas fontes, o autor está pouco interessado na problemática filosófica, já que seu objetivo fundamental é o de haver instituído, com base nas fontes gregas, a terminologia latina” (PLEBE, 1978, p. 65).

26. Segundo Plebe: “A retórica que Cícero proclama complementar à filosofia não pode mais ser uma ciência puramente formal, como correria o risco de tornar-se uma técnica semelhante à da *Rhetórica ad Herennium*. Cícero percebeu o problema e, assim como insistiu longamente nas relações complementares entre filosofia e retórica, do mesmo modo procedeu ao tratar das relações igualmente complementares entre forma e conteúdo na retórica. Ademais, entre os dois elementos, Cícero parece dar prioridade ao conteúdo, atendo-se ao velho preceito de Catão: Rem tene, verba sequentur” (PLEBE, 1978, p.68).

27. Sobre tais fatos escreve Skinner: “É bem possível que uma das razões do relativo desinteresse pela Retórica de Aristóteles tenha sido que muitas de suas afirmações soavam como lugares-comuns aos humanistas do século XVI, instruídos nas teorias romanas da eloquência. Cícero e Quintiliano tinham sido profundos estudiosos do texto de Aristóteles, e ambos se contentavam em reiterar seus argumentos em muitos pontos importantes” (1999, p. 57).

Com relação à velha disputa entre retórica e filosofia, Cícero, se posiciona a favor da união entre ambas e não acerca do caráter excludente entre saber e eloquência. A filosofia não deve ignorar a importância da retórica, pois “a sabedoria em si é silenciosa e incapaz de falar” (CÍCERO, *De inventione*, apud SKINNER, 1999, p. 119) ao passo que a retórica não deve desprezar o conhecimento filosófico sob pena de tornar-se formalista e vazia.

Eloquência e sabedoria deveriam ser uma e a mesma coisa. No *De Partitione Oratoria* ele afirma que “a eloquência não é outra coisa senão a sabedoria falando com profusão” (CÍCERO, *De partitione oratória*, apud SKINNER, 1999, p. 119). A oratória deve ser tida como qualidade fundamental no cidadão. O poder da eloquência deve estar a serviço de uma boa sociabilidade. Nesse sentido, a questão da oratória está indissolivelmente ligada à questão da sociabilidade, tanto no seu desenvolvimento quanto na própria questão da origem das sociedades. Skinner mostra que “Cícero parte do pressuposto de que os homens são a matéria das cidades e precisam congregar-se numa união de tipo honroso e mutuamente benéfico, para lograrem realizar suas potencialidades mais elevadas” (SKINNER, 1999, p. 18). Para que estas potencialidades viessem a se desenvolver, e para que as sociedades pudessem vir a existir de fato, foi necessário que “num dado momento, algum líder poderoso” reconhecesse tal fato e tomasse “a si a tarefa de moldar o material humano existente numa forma unificada exatamente desse tipo.” Acerca desses ‘pais fundadores’ ou dos legisladores que se dispuseram a fundar essas primeiras comunidades, Cícero enfatiza que “eles devem ter sido homens racionais e, portanto, sábios. Mas insiste em que, ao mesmo tempo, devem ter sido mestres da eloquência” (SKINNER, 1999, p. 18).

Como veremos no próximo capítulo, Rousseau também, ao tratar do surgimento das sociedades, afirma que foi necessário o uso da eloquência para que os homens deixassem seu modo de vida errante e selvagem e se dispusessem a instituir o contrato social que dá origem às sociedades e a uma vida guiada segundo os auspícios da lei.

Outra questão importante tanto para Cícero quanto para os romanos em geral é que o fato de os rumos da cidade estarem nas mãos do povo não constitui de forma alguma um aspecto negativo. Pelo contrário, é saudável que numa república os cidadãos tenham o poder de decisão acerca dos destinos da mesma. É nesse sentido que se torna imprescindível a capacidade de arguir ou de possuir uma competência oratória, justamente para que os deveres da cidadania sejam exercidos com competência e para que a sabedoria possa imperar na política. Segundo Plebe, após Cícero “a retórica latina entra em crise”. Tal fato está diretamente ligado à falência do espírito republicano.

A queda da república sufocou aquela liberdade indispensável ao florescer de uma legítima oratória e, assim, como a queda das tiranias sicilianas assinalou o primeiro despontar da retórica grega, assim também a queda da república romana assinalou o primeiro ocaso da retórica latina (PLEBE, 1978, p. 71).

É importante salientar essa ligação ou essa profunda identidade entre o ideal republicano romano e o papel da retórica na república, afinal, a possibilidade de expressar os pensamentos e as opiniões a respeito da política supõe a liberdade de fala e também, por outro lado, a capacidade do próprio povo de decidir em última instância a respeito dos destinos da cidade. Ainda, segundo Plebe: “O último produto notável da retórica latina, foi a ‘*Institutio Oratoria*’ de Quintiliano” (1978, p. 72).

## 1.6 A *Institutio Oratória* de Quintiliano

Depois de Cícero, é Quintiliano quem deve ser considerado como o grande nome da retórica romana. Sua obra *Institutio Oratoire* é que faz a ponte entre a retórica grega e latina com os pensadores humanistas do Renascimento e da modernidade. Quintiliano é

o grande estudioso e sistematizador do primeiro século da era cristã. É o responsável pela sistematização da arte retórica e por sua disseminação durante o longo e – poderíamos dizer, mesmo correndo o risco de um certo preconceito - infértil período da Idade Média. Ele não foi, com certeza, um orador ativo tal como Cícero, mas, apesar disso, ou mesmo em função disso, por ser um pesquisador, um teórico e por ter realizado “um empreendimento planejado, de gabinete”, é que “a *Institutio Oratoria* é insuperável em amplitude e sistematicidade” (BARILLI, 1979, p. 51). E sua relevância tenha talvez até ultrapassado a daquele que o havia influenciado<sup>28</sup>. Isso ocorre, segundo Barili, devido ao fato de a “*Institutio* dizer tudo melhor e de forma mais abundante do que qualquer outro tratado passado ou futuro” (BARILLI, 1979, p. 51).

Para além da influência de Cícero, podemos filia-lo à tradição que vinha desde Platão e que se instala ao lado dos conteudistas, e contra a pura forma, na arte de falar. Quintiliano é “daqueles que defendem que o orador deve possuir uma quantidade de noções científicas dispostas em leque em todos os ramos do saber” (BARILLI, 1979, p. 52). Além disso, no capítulo XV do livro II da *Institutio Oratoire*, Quintiliano, remontando a Platão, afirma que este foi mal lido por muitos de seus predecessores, que se teriam detido apenas em alguns fragmentos do *Górgias*, sem compreender tudo o que o autor estaria pretendendo demonstrar. Quintiliano afirma ainda ser “evidente que Platão não via a retórica como um mal” e que, “segundo ele, a verdadeira retórica não podia ser praticada senão por um homem justo e virtuoso.” Ele mostra que, no Fedro, Platão teria demonstrado que “não se pode ser consumado nesta arte (retórica) sem possuir ao mesmo tempo o conhecimento da justiça” (QUINTILIANO, 1934, L. II, cap. XV, T. I, p. 253). Tal opinião Quintiliano admite também ser a sua.

---

**28.** Skinner afirma: “Assim como os escritos de Cícero, os humanistas recomendavam invariavelmente a *Institutio Oratoria*, de Quintiliano, livro que geralmente citavam com reverência ainda maior” (1999, p.56).

No que concerne ao tema da relação entre retórica e filosofia, vejamos a passagem citada por Plebe, na qual Quintiliano, na apresentação da *Institutio Oratoire*, assumindo posição análoga a de Cícero, escreve:

Eu não poderia permitir que o princípio da retidão e da honestidade dos costumes, como alguns sustentaram, seja relegado aos filósofos, pois que o homem verdadeiramente civil e apto a administrar os negócios públicos e privados, que possa governar com conselhos as cidades, consolidá-las com as leis, purificá-las com os tribunais, não pode ser, por certo, outro senão o orador' (QUINTILIANO, *apud* PLEBE, 1978, p. 73).

O que de fato transparece na postura de Quintiliano é o seu grande apreço e defesa do ideal da participação democrática e ativa por parte do orador nos assuntos de interesse da *república*. Para ele a virtude do cidadão está justamente em participar ativa e competentemente das decisões políticas. Nosso teórico latino critica a postura dos que pretendem se afastar das questões públicas para se dedicarem exclusivamente aos estudos. Skinner cita uma passagem de Quintiliano que expressa bem essa ideia:

Quintiliano se refere, em tom de[...]desdouro, àqueles que se retiram da vida pública em nome da aquisição de saber. 'É o homem verdadeiramente cívico', rebate ele, 'que é , ao mesmo tempo, verdadeiramente sábio – o homem que não se dedica a controvérsias inúteis, mas devota-se, em vez disso, à administração da comunidade, justamente a atividade de que se retiraram ao máximo possível aqueles que gostam de ser chamados de filósofos' (SKINNER, 1999, p. 103).

No capítulo XVI do Livro II da *Institutio Oratória* o autor aborda o tema da utilidade da retórica e, respondendo à acusação daqueles que afirmavam que esta produzia a sedição e o vício

prejudicando a vida em comunidade, comenta ironicamente: “Rejeitemos a comida, ela seguidamente ocasiona doenças. Não entremos jamais em uma casa: ela desaba as vezes sobre aqueles que a habitam” (QUINTILIANO, 1934, T. I, p. 259). Para ele, como podemos perceber, a retórica está longe de ser um mal em si. Na sequência do mesmo capítulo ele complementa: “ainda que as armas da eloquência possam ser empregadas para o mal como para o bem, não é justo ver como um mal aquilo do que podemos fazer um bom uso” (QUINTILIANO, 1934, T. I, p. 259).

Quintiliano sugere que os prejuízos são ocasionais, mas isso não é um problema intrínseco da retórica. Se aliássemos essa ideia à de que, geralmente, aqueles que se dizem pensadores ou filósofos abandonam as questões da prática política, poderíamos chegar à conclusão de que aqueles que reclamam que a retórica prejudica a comunidade “e que usam de uma excelente oratória para criticar a oratória” são os mesmos que a utilizam em debates estéreis e não se preocupam com a coisa pública, deixando-a à mercê dos enganadores. A culpa, então, seria de ambos, dos mentirosos e enganadores por sua desonestidade, de um lado e, de outro lado, também dos ‘sábios’ que poderiam intervir competentemente, e que pecam por sua desatenção, falta de interesse e de comprometimento para com as questões da política e do exercício da cidadania. Com efeito, no entender de Quintiliano os ideais da cidadania estão diretamente ligados aos deveres do orador. Leiamos a passagem que se encontra no final da *Institutio Oratória* que é citada e comentada por Skinner:

Quero que a pessoa a quem educo seja sábia no sentido verdadeiramente romano e, desse modo, capaz de se revelar um verdadeiro *vir civilis* no trabalho e na experiência de governo, e não em meras controvérsias de natureza puramente particular.” Em termos específicos, acrescenta Quintiliano, o *vir civilis* deve ser ‘um defensor freqüente nos tribunais, um orador destacado nas assembléias’. Deve certificar-se de que os veredictos proferidos nos tribunais

sejam justos e de que as decisões tomadas pelas assembléias populares beneficiem a comunidade como um todo (SKINNER, 1999, p. 105).

Quintiliano vincula diretamente os deveres do cidadão aos do orador, aliando ainda a postura deste à conduta ética. Repetidas vezes, ao longo de toda a obra, o autor afirma que o orador deve ser um homem de bem e mesmo que é impossível ser orador de verdade sem ser homem de bem<sup>29</sup>.

No capítulo XX do Livro II, ao se perguntar se a retórica é uma virtude, ele escreve: “A arte da qual eu me aplico a traçar as regras, e em cujo meu espírito se representa o tipo ideal, esta arte, que convém ao homem de bem, a verdadeira retórica, é uma virtude” (QUINTILIANO, 1934, T. I, p. 285).

Quintiliano no capítulo X da *Institutio oratória*, ao tratar acerca das várias artes necessárias ao futuro orador e após mencionar a relevância da música, ressalta a importância em atentar para o tom de voz e para a inflexão a serem utilizados no discurso. Segundo ele: “da mesma forma (que no canto), no discurso também, a voz pausada, clara, inflexionada contribui a comover as paixões de um auditório,[...] servindo para excitar seja a cólera, seja a piedade do juiz” (QUINTILIANO, 1934, T. I, p. 139. NT). Rousseau, no Livro I do *Emílio*, ao tratar da formação de seu jovem aluno, demonstra preocupação similar ao afirmar:

Sendo a primeira lei do discurso a de se fazer ouvir, o maior erro que se possa cometer é falar sem ser ouvido. Vangloriar-se de não ter inflexão é vangloriar-se de tirar a graça e a energia da frase. A inflexão é a alma do discurso, dá-lhe sentimento e verdade.

---

<sup>29</sup>. No capítulo XV da *Institutio Oratoire* ele escreve: “Para nós, que temos o empreendimento de formar um orador perfeito, [...] queremos antes de tudo que ele seja um homem de bem” (QUINTILIANO, 1934. T.I, p.253. NT).



A Inflexão mente menos do que a palavra; talvez por isso seja tão temida pelas pessoas bem educadas (OC, IV, p. 296).

Ambos autores ressaltam a importância da inflexão e do tom de voz a serem utilizados, ambos criticam a forma efeminada e cortês (QUINTILIANO, 1934, T. I, p. 173), das linguagens empregadas em suas épocas. Rousseau, conforme já vimos, afirma no *Emílio* ser necessário ensinar “às crianças a falar aos homens, pois saberão falar às mulheres quando for preciso” (OC, IV, p. 296). Tal preocupação se encontra de forma extremamente semelhante na obra de Quintiliano. No capítulo XI do livro I da *Institutio Oratoire* ele escreve: “Eu não quero, com efeito, que a criança, por mim preparada para a eloquência abandone a entonação viril por uma voz fina de uma mulher ou trêmula de um velho” (QUINTILIANO, 1934, T. I, p. 149).

Já no livro II, ao tratar das finalidades da retórica, Quintiliano ressaltará os efeitos positivos da persuasão, efeitos estes que devem servir para emular os cidadãos a agirem de forma virtuosa. Sobre este tipo de circunstâncias, escreve o autor: “Quando a coragem dos soldados está abatida pelo temor, não acontece seguidamente que um discurso expulse o medo, e persuada a esses homens que vão enfrentar tantos perigos que a glória é preferível à vida?” (QUINTILIANO, 1934, T. I, p. 259). Ainda no livro I do *Emílio* Rousseau ressaltará também que “um homem que só aprendeu a falar nos aposentos não será ouvido à frente de um batalhão e não se imporá numa revolta” (OC, IV, p. 296). Essa indispensabilidade de se possuir uma voz viril aliada a uma atitude virtuosa que não contradiga o discurso é marca tanto de Quintiliano quanto de Rousseau.

No *Ensaio sobre a origem das línguas*, quando o genebrino trata das línguas favoráveis à liberdade, ele menciona o caso dos antigos e retoma os mesmos exemplos que se encontram na *Institutio Oratoire*, utilizando-se de termos como ‘*arengar as tropas*’ e estimular ações virtuosas. Vejamos: “Entre os antigos, podia-se

ser ouvido com facilidade na praça pública; falava-se durante um dia inteiro sem grande incômodo. Os generais *arengavam suas tropas*, eram ouvidos e de modo algum se esgotavam” (OC, IV, p. 428. Grifo nosso).

No livro XII ao final da *Institutio Oratória*, Quintiliano ressalta a importância de outro elemento necessário para que o discurso que pretenda estimular ações virtuosas surta efeito. Tal elemento vem confirmar a necessidade que o orador tem de ser homem de bem para falar bem; trata-se do próprio exemplo, que em certas circunstâncias é imprescindível. Na seguinte passagem transparece, de forma nítida, tal necessidade:

E, na guerra, o mesmo grande orador que nós formamos, se ele precisar *arengar os soldados* diante da batalha, não será senão nos preceitos da sabedoria que ele colocará sua eloquência? Com efeito, para esses homens que vão para o combate, como destruir todos os temores que os tomam por vezes, aqueles da fadiga, das dores, enfim da própria morte, se em seu lugar ele não lhes apresentar em vivas imagens o dever, a coragem e a virtude? Esses sentimentos, ele não os inspirará melhor aos outros, se nós os tivermos inspirado nele mesmo? (QUINTILIANO, 1934, T. IV, p. 281).

De imediato percebemos que a situação imaginada e até termos como “arengar os soldados”, utilizados por Quintiliano, são os mesmos que aparecerão também em Rousseau.

Além disso, também a necessidade de servir de exemplo para as atitudes que o orador pretende desencadear nos demais fica bastante evidente. Pois, como estimular cidadãos a tomarem atitudes que provavelmente levarão à sua própria morte em função da glória e da virtude, se ele mesmo - o orador, o general, o cidadão que estiver propondo a ação - estiver tremendo ou se desincumbindo de tais ações? Tais exemplos que ressaltam a importância de atitudes

que sejam condizentes com as palavras fazem eco na obra de Rousseau. Exemplo disso pode ser visto no *Emílio* onde o genebrino adverte: “Lembraí-vos de que, antes de ousar empreender a formação de um homem, é preciso ter-se feito homem, é preciso ter em si o exemplo que se deve propor” (OC, IV, p. 325).

Guardadas as diferenças, o projeto de Rousseau no *Emílio*, que se propõe formar através de um projeto ideal um homem ou cidadão de bem, que possa agir de forma competente e útil para a sociedade, é bastante semelhante ao de Quintiliano, que se propõe formar um orador ideal que seja inevitavelmente homem de bem e cuja principal finalidade é agir de forma útil e competente nas questões da república. Para ambos é necessário que este (o orador, o cidadão, o homem de bem) possa dar um exemplo de conduta condizente com seus preceitos morais e que possa incentivar e motivar seus concidadãos a agirem de forma virtuosa com um discurso apropriado, sem frivolidades, efeminamentos e bajulações.

Quanto às citações textuais de Quintiliano, são poucas as ocorrências na obra de Rousseau. Diferentemente de Platão ou Plutarco, cujas citações são abundantes na obra do genebrino, Quintiliano é mencionado poucas vezes. Em sua *Mémoire présentée à Monsieur de Mably sur l’Education de M.son Fils*, na qual Rousseau apresenta o plano de estudos a ser aplicado ao jovem Sainte Marie, mostrando a importância conferida à leitura de Quintiliano, podemos ler: “Em lugar de um curso formal de Retórica, quando o Sr. de St. M. estiver em condições de explicar algumas passagens de Cícero e Virgílio, eu lhe colocarei entre as mãos a versão resumida de Quintiliano do Sr. Rollin, que ele deve saber de cor” (OC, IV, p. 29).

Além desta citação, que mostra o apreço de Rousseau por Quintiliano sobretudo na formação dos jovens, podemos ler também, no capítulo II do *Ensaio sobre a origem das línguas* – no qual Rousseau examina a questão da origem da música –, uma nota de pé de página na qual o autor, após comentar que nas primeiras

sociedades as histórias eram escritas em verso, que se cantavam as leis e que os mesmos professores que ensinavam gramática também ensinavam música, recorre ao testemunho de Quintiliano (OC, IV, p. 411)

Contudo, a falta de referências textuais explícitas não significa que Rousseau conceda pouca relevância a Quintiliano. Pelo contrário, acreditamos que no *Emílio*, por exemplo, o ideal de orador/ cidadão, almejado por Quintiliano, tem um papel fundamental na formação do pupilo de Rousseau.

Quintiliano foi o responsável por sistematizar e disseminar os temas da oratória que vinham dos gregos e de apresentá-los aos autores do Renascimento e do Iluminismo. Segundo Plebe; “Depois de Quintiliano, a retórica latina não produziu mais obras de verdadeira genialidade” (1978, p. 73).

Mesmo que as citações ou referências explícitas a Quintiliano sejam raras em Rousseau, podemos perceber que existem muitos pontos comuns e pontes possíveis de serem estabelecidas entre os autores, principalmente com relação ao conteúdo retórico-político expresso no *Emílio*. Além disso, tanto Rousseau quanto Diderot, e antes deles Hobbes, conheciam e estavam a par da importância do autor da *Institutio Oratória*. Este, assim como Plutarco, Sêneca, Salústio, Cícero, Tácito, Tito-Lívio e tantos outros, fazia parte dos autores da Antiguidade que ajudaram em diferentes intensidades e sob modelos diversos de recepção, a construir o cenário retórico-político da modernidade.<sup>30</sup>

---

30. Ao mencionar as diferentes formas através das quais a referência à antiguidade impulsionou e influenciou os pensadores do XVIII, Touchefeu cita uma passagem de Malesherbes que evidencia essa filiação e esta analogia entre a tarefa dos antigos oradores e a dos ‘homens de letras’ da época das luzes. Vejamos a passagem em questão: “em um século, onde cada cidadão pode falar à nação inteira, por via da imprensa, aqueles que possuem o talento de instruir os homens ou o dom de lhes comover, os homens de letras, em uma palavra, são no meio do povo disperso o que eram os oradores de Roma e de Atenas no meio do povo reunido” (MALESHERBES, *apud* TOUCHEFEU, 1986, p. 59).

O que pretendemos demonstrar neste recuo à antiguidade é que Rousseau conhece e atualiza os escritos antigos ligados ao discurso, à moral e à política. Essa preocupação de Rousseau em se voltar para a antiguidade no intento de fortalecer sua própria teoria, com vistas a enfrentar as batalhas de seu tempo, pode ser considerada uma constante em sua obra, haja vista que, desde muito antes de tornar-se o escritor renomado que colaborou para a efervescência política do século XVIII, Rousseau atentava para os vínculos que podem ser percebidos ao longo da história, entre a eloquência discursiva e seus desdobramentos morais e políticos. Essa hipótese se confirma se analisamos o fragmento *Sobre a Eloquência*, (OC, II, p. 1241) que foi escrito provavelmente no ano de 1735, segundo afirmam os especialistas em cronologia rousseauista. Trata-se de um escrito bastante curto e cuja falta de tratamento é visível. Entretanto, ele merece atenção, sobretudo, daqueles que se interessam pelos escritos de Rousseau concernentes à Linguagem e à Política.

Chama a atenção, o fato de que este fragmento, escrito pelo menos 15 anos antes de Rousseau adentrar efetivamente o mundo das letras; e mais ainda, da época em que o autor elaborará o que poderíamos chamar de sua teoria da linguagem, já evidencie e adiante alguns dos temas centrais acerca da intrincada relação existente entre o uso público da linguagem, (ou da retórica) e suas vinculações com os rumos da política e da moral. Vejamos: “quando a disciplina de um Estado se agita e degenera em delícias, é um motivo para crer que a eloquência logo adquirirá este gosto mole e efeminado” pois “o espírito não pode ser pintado diferentemente do coração” (OC, II, p. 1241).

O texto apresenta de forma breve, mas incisiva, as vinculações percebidas entre os tipos de discurso próprios de determinadas épocas e os padrões morais aceitos pela sociedade do período. O autor se pergunta por que “em certas épocas a eloquência mergulha na corrupção, e como acontece de os espíritos mergulharem no mau gosto... por que, por exemplo, as figuras ousadas e exageradas agradam às vezes – e que em outros tempos nós amamos os

discursos bruscos e ambíguos que deixam mais a entender do que realmente dizem...porque viram-se tempos onde não se sentia nenhuma vergonha em cometer injustiças” (OC, II, p. 1241).

Dentre os temas presentes, (ainda que de forma embrionária) em *Sobre a Eloquência*, destacamos: a reprovação de um estilo de linguagem ‘florido e efeminado’ que será examinado de forma mais detalhada na *Nova Heloísa*, por ocasião da crítica aos costumes e ao estilo de linguagem utilizado nos salões da Paris do século XVIII. Além disso, a necessária vinculação entre a palavra e a ação ou entre o dizer e o fazer, - exigência para todo aquele que queira ser considerado ‘homem de bem’- que será apresentada no *Emílio*, já se faz presente nesse primeiro esboço realizado pelo autor, ainda na aurora de sua vida literária, e de certa maneira, comprova que os temas ligados ao uso público da linguagem e suas vinculações com o fazer social estão no cerne de seu pensamento.





## CAPÍTULO 2

### Rousseau e seus contemporâneos



Nosso objetivo, no presente capítulo, é apresentar alguns elementos referentes ao debate acerca da linguagem e da política, ocorrido principalmente a partir do 4º e 5º decênios do século XVIII entre Rousseau e alguns de seus contemporâneos, - sobretudo Condillac e Diderot - com os quais este (Rousseau) teve uma intensa troca de ideias e um convívio bastante próximo. De forma indireta, iremos nos referir a outras posições - distintas das dos autores acima citados - que participavam dos debates e do plano intelectual do período. Nossa intenção, sobretudo, é de demonstrar alguns dos elementos que coincidem na escrita de Rousseau, Diderot e Condillac; mas também de apresentar pontos de divergência e de ruptura que podem aí ser percebidos. Tais elementos servirão como subsídios indispensáveis para que possamos perceber com mais clareza o relevante e, poderíamos dizer, indispensável, papel dos estudos referentes à linguagem, no que concerne a uma compreensão mais ampla da teoria política Rousseauiana, este sim objetivo central do presente livro.

No que diz respeito às relações entre Rousseau e Condillac, o objetivo primordial é analisar as similitudes e divergências que podem ser percebidas nos escritos concernentes à origem e à função da linguagem. Ressalta-se aqui que o principal texto de Condillac a ser analisado é o *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, obra que veio a lume em 1746 e que Rousseau, na primeira parte do *segundo Discurso*, admite ter sido a fonte de suas primeiras ideias acerca da origem das línguas<sup>31</sup>.

---

31. OC, III, p. 146.

Já no que concerne aos escritos de Rousseau e Diderot, nossa primeira intenção é apresentar alguns dos pontos de coincidência, e alguns traços da influência recíproca do debate que se deu nos primeiros anos dessa fecunda amizade que começa em 1742. Num segundo momento, nos dedicaremos a apresentar os principais pontos de divergência teórica que acabaram por desencadear a ruptura afetiva entre os dois autores.

## 2.1 O papel da linguagem em Rousseau e Condillac

A relação de Rousseau com Condillac foi, desde o início, bastante amistosa - apesar das divergências teóricas que podem ser percebidas entre os dois, divergências que se dão sobretudo no que diz respeito à origem e função da linguagem - e até o final nunca teve nada de traumático, diferentemente do que se deu com Diderot. Tal fato pode ser explicado, talvez, em função do temperamento do abade, bastante circunspeto e pouco afeito a contendas. Rousseau descreve no capítulo sete das *Confissões* algumas passagens desta relação de amizade e de convívio filosófico numa época em que tanto ele quanto Condillac gozavam ainda de um tranqüilo anonimato. Vejamos nas próprias palavras do autor, a descrição retrospectiva do período em questão:

Ligara-me também com o abade de Condillac, que, como eu, nada era então na literatura, mas que estava marcado para se tornar o que é hoje. Fui eu o primeiro, talvez, que lhe conheci as capacidades e as estimei no que valiam. Ele também parecia que gostava da minha companhia, e quando, trancado no meu quarto da rua Jean Saint-Denis, eu trabalhava no meu ato de Hesíodo, ele às vezes vinha jantar comigo, só nós dois em piquenique. Trabalhava ele então num '*Ensaio Sobre a Origem dos Conhecimentos do Homem*' que é a sua primeira obra" (ROUSSEAU, OC, I, p. 347).



Após a descrição que retrata os momentos iniciais desta relação, Rousseau menciona ainda o fato de ter sido ele o responsável indireto pela publicação do *Essai* de Condillac, dado o fato de ter apresentado o abade à Diderot na intenção de encontrar um editor para o livro, após este ter sido terminado. E é justamente em função do *Essai* de Condillac que têm início as discussões acerca da origem e função da linguagem entre os três ‘enciclopedistas’, se é que podemos designá-los desta maneira. O *Essai*, conforme mostraremos, é a fonte das primeiras ideias de Rousseau sobre o assunto, e também servirá de subsídio às reflexões de Diderot, no que tange aos temas das inversões, do estilo, da aquisição e do progresso do conhecimento entre outros.

Se observarmos o verbete *Linguagem*, presente no *Dictionnaire de Rousseau*, veremos que “as concepções lingüísticas” do cidadão de Genebra são tratadas essencialmente<sup>32</sup> nestas três obras: *O segundo Discurso*, *o Ensaio sobre a origem das línguas* e no *Emílio*<sup>33</sup>. Em todas elas podemos perceber traços marcantes da presença das ideias Condillaquianas.

---

32. Essencialmente, mas não exclusivamente; conforme mostramos no primeiro capítulo, o interesse de Rousseau pelas questões relacionadas ao uso público ou político da linguagem, bem como sua relação com os costumes dos povos evidencia-se desde muito antes de virem à luz seus escritos mais importantes. Exemplo disso pode ser visto no fragmento *sobre a eloqüência* que data provavelmente de 1735. Além disso, cabe ressaltar a importância da crítica realizada por Rousseau na *Nova Heloísa*, no que concerne ao tipo de linguagem empregada nos salões e nos teatros; linguagem esta ‘própria para os sussurros dos sofás’ e pouco digna de uma verdadeira vida política exercida em termos republicanos. Para além desses exemplos mais evidentes poderíamos citar outras ocorrências pontuais, mas que não invalidam a tese exposta no *Dictionnaire de Rousseau*, apenas servem para nuançá-la.

33. *Dictionnaire de Rosseau*. Publié sous la direction de Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinger. Honoré Champion Editeur, Paris : 2006, p. 618.

Mesmo afirmando ter sido *O Essai* de Condillac a primeira fonte de suas ideias acerca da origem e dos progressos da linguagem, Rousseau não deixa de marcar as profundas divergências percebidas entre suas concepções. Rousseau insiste sobre as dificuldades inerentes às pesquisas em questão e esmiúça em detalhe os momentos iniciais desta Instituição humana fundamental que é a linguagem, responsável em última instância, pelos progressos, pelas mazelas e, talvez, pelas fracas possibilidades de redução do mal-estar vivenciado pelo homem em sociedade.

Ainda na primeira parte do *segundo Discurso*, após ter tratado das descrições do homem natural, sob o ponto de vista de sua constituição física, Rousseau analisa o homem, sob o ponto de vista de sua constituição ‘metafísica ou moral’.<sup>34</sup> Para tanto ele passa a investigar as condições em que se deram os primeiros progressos do espírito humano e as faculdades necessárias para que se desencadeasse tal processo. Após admitir – em conformidade com Condillac e em contrariedade com Buffon<sup>35</sup> – que mesmo os animais possuem um certo grau de entendimento e que a diferença com relação ao entendimento humano é apenas de proporção, Rousseau dedica-se a reconstituir a história hipotética da linguagem e da sociedade a partir das faculdades características do homem, tais

---

34. OC, III, p. 141.

35. Sobre a polêmica acerca da temática relacionada à existência ou não de graus de entendimento por parte dos animais é importante ler o ‘Traité des animaux’ de Condillac onde este confronta as posturas de Buffon e esclarece as suas próprias. Já no que diz respeito à concordância com Condillac contra Buffon escreve GOLDSCHMIDT: “*En acceptant (contre Buffon) la continuité entre l’entendement animal et l’entendement humain, Rousseau désarme la critique de Condillac. En accordant à celui-ci que, quant à la formation des idées, l’homme ne diffère[...] de la bête que du plus au moins, en rappelant que ,quelques philosophes ont même avancé qu’il y a plus de différence de tel homme à tel homme que de tel homme à tel bête; Rousseau se met en règle avec la science contemporaine (celle de son ami, précisément, et, plus généralement, de l’Encyclopédie)*” GOLDSCHMIDT: 1983, p. 282-283.

como a liberdade, a piedade (pitié) e a perfectibilidade. Faculdades estas que possibilitam à espécie humana a superação do próprio instinto que até então a governava e através do estabelecimento da comunicação, permitem sua saída deste estado de animalidade e de estupidez,<sup>36</sup> no qual pouco se diferencia das demais bestas; possibilitando, assim, a entrada em uma nova fase de sua história<sup>37</sup>.

Rousseau insiste nas dificuldades e nos entraves que marcam essa passagem e aponta a ausência de comunicação como sendo a principal responsável pela estagnação da espécie humana.

Que se imagine quantas ideias devemos ao uso da palavra; o quanto a gramática exerce e facilita as operações do espírito, que se pense nos trabalhos inconcebíveis e no tempo infinito que deve haver custado a primeira invenção das línguas; que se acrescentem essas reflexões às precedentes e se calculará quantos séculos foram necessários para desenvolver sucessivamente no espírito humano as operações de que era capaz (OC, III, p. 146).

---

36. Cf. Rousseau : “ *Quand nous voudrions supposer un homme Sauvage aussi habile dans l’art de penser que nous le font nos Philosophes ; quand nous en ferions, à leur exemple, un Philosophe lui-même[...] En un mot, quand nous lui supposerions dans l’Esprit autant d’intelligence, et de lumières qu’il doit avoir, et qu’on lui trouve en effet de penseur et de stupidité, quelle utilité retireroit l’Espece de toute cette Méthaphisique, qui ne pourroit se communiquer et qui periroit avec l’individu qu’il’auroit inventée ?* ” OC, II, p. 145.

37. Segundo Ricken : “ *C’est aussi le langage articulé des signes institutionnels qui confère à l’humanité un dimension historique, inconnue aux animaux, dont l’apprentissage s’arrête et recommence à chaque génération nouvelle. Les hommes par contre, grâce à leur langage, accumulent et transmettent de génération en génération un savoir qui seul permet l’évolution de la société humaine* ” RICKEN : 1982, p. 88.

Ao insistir na morosidade desse processo, Rousseau marca a distinção entre seu posicionamento e o de Condillac<sup>38</sup>, que no *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* elabora uma explicação hipotética acerca do surgimento e dos progressos da linguagem de forma bem mais abreviada e rápida do que Rousseau a imagina. O que se evidencia aqui é a intenção de Rousseau em ressaltar o caráter de independência do homem antes que este estabelecesse qualquer tipo de vínculo com seus semelhantes, marcando assim a distância existente entre o puro estado de natureza e o estado de sociedade. A contraposição, mas também a filiação às ideias condillaquianas a esse respeito é evidenciada pelo próprio autor do *segundo Discurso*. Vejamos a passagem que descreve o que acabamos de afirmar e que justifica a investigação e o estabelecimento do contraponto entre o *Essai* de Condillac e os estudos de Rousseau acerca da linguagem.

Seja-me permitido considerar, por um instante, a confusa origem das línguas. Poderia contentar-me em citar ou repetir aqui as pesquisas que o Senhor Abade de Condillac realizou sobre esse assunto, as quais confirmam inteiramente minhas impressões e talvez me tenham fornecido a primeira idéia. Mas, pela maneira como esse filósofo resolve as dificuldades que cria para si mesmo sobre a origem dos sinais instituídos, mostrando que supõe o mesmo que eu questiono, ou seja, um tipo de sociedade já estabelecida entre os inventores da linguagem, creio,

---

38. Cf. Starobinski: « *Tandis que pour Condillac l'histoire du langage se développe en quelques générations, Rousseau allègue les peines inconcevables de l'invention des langues : il rend ainsi plausible l'étalement de la préhistoire (l'état primitif de l'homme non modifié par le travail et la culture) à travers un temps indéfini. Il s'écoule 'des milliers de siècles' où l'homme ne connaît ni besoins, ni passions, où il ne possède et ne cherche à transmettre aucune technique.* » STAROBINSKI, Jean. Rousseau et l'origine des langues : Sept essais sur Rousseau. In : *Jean Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle*. Gallimard, 1971, p. 361.

voltando às suas reflexões, dever acrescentar-lhes as minhas, para expor à luz as mesmas dificuldades que convêm ao meu tema (OC, III, p. 146).<sup>39</sup>

Apesar do respeito pelo autor do *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*, Rousseau deixa clara sua posição e ressalta que o problema aí encontrado é justamente o fato de Condillac supor em seu *Ensaio* uma espécie sociedade já estabelecida entre os inventores da primeira língua. A crítica de Rousseau a Condillac sobre as condições do surgimento da linguagem nos parece semelhante àquela realizada por ele, com relação a Hobbes no que concerne às características atribuídas ao homem Natural, ou seja; Rousseau pretende que lhes falta radicalidade. Ele critica justamente a existência do que Condillac supõe como axioma fundador de sua teoria, ou seja; a proto-comunidade estabelecida entre duas crianças pós-diluvianas ou a sociedade familiar desde sempre reunida.<sup>40</sup>

---

39. Sobre a relação entre os ensaios de Rousseau e Condillac, escreve Jacques Derrida, “*Referiéndose a Condillac, a quien reconoce deberle mucho, Rousseau expresa claramente su desacuerdo en cuanto al enfoque adoptado por el Ensaio sobre el origen de los conocimientos humanos. En efecto, Condillac parece situar-se ante la sociedad constituida –y creada por Dios – en el momento en que plantea la cuestión del lenguaje, de su génesis y de su sistema, de las relaciones entre signos naturales y signos instituidos, etcétera. En cambio Rousseau aspira a explicar el surgimiento mismo de la convención, es decir, según cree, cómo surgen a la vez la sociedad y el lenguaje a partir del ‘puro estado natural’. Para lograrlo debe entonces poner entre paréntesis todo lo que Condillac da por supuesto, y eso es, justamente, lo que pretende hacer*”. DERRIDA, Jacques. *La lingüística de Rousseau*. In: *Presencia de Rousseau*. Tradução de José Szabón. Buenos Aires: Ediciones Nueva Vision, 1972, p. 26.

40. Na segunda parte do *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*, Condillac prevendo e tentando se defender das críticas que adviriam ao seu livro em função da suposição do estabelecimento de uma linguagem puramente humana, sem recurso à iluminação divina da língua adâmica supõe que duas crianças de sexos distintos perdidas no deserto após o dilúvio tenham instituído uma língua através de meios naturais, ou seja sem a intervenção divina: « *Adam et Eve ne durent pas à l’expérience*

Há que se ressaltar aqui as profundas divergências apresentadas por Rousseau no que diz respeito à sociabilidade natural, que contrariam a longa tradição que remonta a Aristóteles e que são apresentadas com o auxílio das descrições hipotéticas do Estado de Natureza elaboradas por ele no *segundo Discurso*. Sobre essa questão importa ler as páginas sobre *Entendimento e Linguagem* presentes no livro *Anthropologie et Politique: Les principes du système de Rousseau*, de Goldschmidt, onde o autor afirma que a intenção crítica face à questão do direito natural que permeia todo o *segundo Discurso* “junta-se aqui a uma tese complexa, aceita ao mesmo tempo pelos jus naturalistas e pelos philosophes, onde se combinam ideias de sociabilidade, de razão e subsidiariamente aquelas de linguagem e de civilização.” Ainda segundo o autor, “esta tese, de origem aristotélica e estoicista, define o homem como um ser sociável e racional; ela é reafirmada por Grotius, Cumberland, Pufendorf, Burlamaqui; e é aceita por Diderot, Condillac e a Enciclopédia”(GOLDSCHMIDT, 1983, p. 294-295).

---

*l'exercice des opérations de leur âme ; et en sortant des mains de Dieu, ils furent, par un secours extraordinaire, en état de réfléchir et de se communiquer leurs pensées. Mais je suppose que quelque temps après le déluge, deux enfants de l'un et de l'autre sexe aient été égarés dans des déserts avant qu'ils connussent l'usage d'aucun signe. J'y suis autorisé par le fait que j'ai rapporté. Qui sait même s'il n'y a pas quelque peuple qui ne doive son origine qu'à un pareil événement ? Qu'on me permette d'en faire la supposition, la question est de savoir comment cette nation naissante s'est fait une langue. » (Essai : 1998, p. 161.)* E em nota de pé de página - após aludir à teoria de Warburton em seu *Essai sur les hiéroglyphes* - Condillac justifica sua hipótese da seguinte maneira: « *Si je suppose deux enfants dans la nécessité d'imaginer jusqu'aux premiers signes du langage, c'est parce que j'ai cru qu'il ne suffisait pas pour un philosophe de dire qu'une chose a été faite par des voies extraordinaires, mais qu'il était de son devoir d'expliquer comment elle aurait pu se faire par des moyens naturels.* » CONDILLAC : 1998, p. 161.

Sobre o tipo de dificuldades percebidas por Rousseau no que concerne ao surgimento das línguas, e mencionadas na passagem do *segundo Discurso*, acima citada, ele esclarece: “a primeira que se apresenta é imaginar como elas (as línguas) se tornaram necessárias; pois, os homens não tendo nenhuma comunicação entre si, não se concebe a necessidade dessa invenção, nem sua possibilidade” (OC, III, p. 146). Nesse estado puro de natureza suposto por Rousseau, em que o homem é descrito como um ser isolado sem relação com seus semelhantes, nem mesmo reconhecendo-os enquanto tal, é difícil conceber-se a maneira como se tornaram necessárias estas primeiras instituições humanas.

Após enfatizar as dificuldades inerentes a essa condição, o autor escreve: “Suponhamos essa primeira dificuldade superada; transponhamos por um momento o imenso espaço que sem dúvida existiu entre o estado de natureza puro e a necessidade das línguas; e procuremos, supondo-as necessárias, como puderam elas começar a estabelecer-se”(OC, III, p. 147). Outra dificuldade se apresenta, e que segundo Rousseau seria ‘ainda maior do que a precedente’. Trata-se de saber o que foi mais necessário, se ‘a palavra para aprender a pensar’ ou ‘saber pensar para encontrar a arte da palavra’ (OC, III, p.147).

Quaisquer que sejam estas origens, insiste Rousseau, “vê-se, pelo menos o pouco cuidado que tomou a natureza em aproximar os homens” e em “facilitar-lhes o uso da palavra”(OC, III, p.151). Ao negarem a concepção das ideias inatas bem como aquela da existência de uma língua mãe a partir da qual derivar-se-iam as demais línguas históricas<sup>41</sup> tanto Rousseau quanto Condillac veem-se na necessi-

---

41. Na verdade, Condillac não nega, ou ao menos não nega formalmente a existência das ideias inatas e da língua Adâmica. No primeiro Capítulo do *Essai*, ele escreve: «*L'âme peut donc absolument, sans le secours des sens, acquérir des connaissances. Avant le péché, elle était dans un système tout différent de celui où elle se trouve aujourd'hui. Exempte d'ignorance et de concupiscence, elle commandait à ses sens, en suspendait l'action,*

dade de explicar, - ou como, no caso de Rousseau, de salientar as dificuldades inerentes a este processo de geração - esses complexos primórdios e os necessários encadeamentos entre o surgimento das ideias e a constituição da linguagem. Ambos farão uso da hipótese de uma linguagem natural, puramente instintiva, pouco distinta da linguagem animal, mas, principalmente para Rousseau, bastante diversa das línguas instituídas.

A primeira linguagem do homem, a mais universal, a mais enérgica, a única de que precisou antes de dever persuadir homens reunidos, foi o grito da natureza. Como esse grito era arrancado apenas de uma espécie de instinto nas ocasiões mais prementes para implorar socorro quando de grandes perigos, ou alívio nas dores violentas, ele não era de grande utilidade ao curso habitual da vida, quando imperam os sentimentos mais moderados (OC, III, p. 148).

---

*et la modifiait à son gré. Elle avait donc des idées antérieures à l'usage des sens. Mais les choses ont bien changé par sa désobéissance. Dieu lui a ôté tout cet empire : elle est devenue aussi dépendante des sens que s'ils étaient la cause physique de ce qu'ils ne font qu'occasionner et qu'ils lui transmettent. De là l'ignorance et la concupiscence. C'est cet état de l'âme que je me propose d'étudier, le seul qui puisse être l'objet de la philosophie puisque c'est le seul que l'expérience fait connaître» (CONDILLAC : 1998 , p. 34). « Ainsi, quand je dirai que nous n'avons point d'idées qui ne nous viennent des sens, il faut bien se souvenir que je ne parle que de l'état où nous sommes depuis le péché. Cette proposition appliquée à l'amé dans l'état d'innocence, ou après sa séparation du corps, serait tout à fait fausse. Je ne traite pas des connaissances de l'âme dans ces deux états parce que je ne sais raisonner que d'après l'expérience» CONDILLAC : 1998, p. 35). Nesse sentido, afirma Bertrand : « De manière emblématique, la référence à la langue adamique joue à contre-emploi : Condillac ne l'utilise que pour indiquer qu'il n'est pas nécessaire de remonter au-delà du Déluge pour expliquer l'origine de la parole.» BERTRAND, Aliénor. L'origine du langage, entre nature et logique. Préface, In : *Condillac et l'Origine du langage*. Paris : PUF, 2002, p. 10.*



Essa primeira linguagem, que Rousseau denomina ‘natural’, composta basicamente de gritos puramente instintivos e de gestos, era a única disponível antes de os homens estabelecerem relações mais permanentes. O fato é que Condillac faz derivar imediatamente dessa linguagem natural nascida das necessidades, sem grandes diferenças, a linguagem instituída. Tal derivação é expressa no *Essai sur l’origine des connaissances humaines* através da teoria dos signos e também em algumas de suas obras posteriores. No capítulo IV da primeira parte do *Essai* o autor distingue três espécies de signos: Em primeiro lugar estariam “os signos acidentais, ou os objetos que as circunstâncias particulares ligaram a algumas de nossas idéias e que servem para lembrá-las”, em segundo lugar “os signos naturais, ou os gritos que a natureza estabeleceu para os sentimentos de alegria, de medo, de dor etc...” e em terceiro lugar “os signos de instituição, ou aqueles que nós mesmos escolhemos e que têm apenas uma relação arbitrária com nossas idéias” (CONDILLAC, 1998, p. 63). Na sequência do *Essai*, Condillac explica como se dá a passagem dos gritos naturais ou do que ele chama de ‘linguagem de ação’, que seria um composto de gritos e de gestos e pouco distinta da linguagem dos animais, aos sinais instituídos e à formação do entendimento e da linguagem; fazendo derivar esta última das necessidades naturais do homem, sem nenhuma diferença ou corte radical entre esta linguagem instintiva e a linguagem humana articulada e instituída.<sup>42</sup> No *Traité des animaux*, que será publicado no ano de 1755, ele repetirá que “a linguagem de ação prepara a dos sons articulados” (CONDILLAC, 2004, p. 160). Cabe ressaltar que o

---

42. Condillac salienta entretanto que os animais não dispõem da capacidade de criarem signos arbitrários ou instituídos e por isso possuem uma linguagem limitada. Cf. ROBINS : «*L’histoire supposée des deux enfants post-diluviens est présentée par Condillac comme un exemple de la manière dont le langage aurait pu s’instaurer par étapes entre deux êtres poussés par le besoin. Il n’a pas confondu langage et discours ; l’animal est privé de l’équipement mental, et non pas nécessairement de l’équipement physiologique nécessaire à la communication par le langage (Essai, l. 2.4.46 ; 1.1.1-8).* » ROBINS : 1982, p. 98.

surgimento e o aperfeiçoamento da linguagem só se torna possível em sociedade, pois a passagem dos signos naturais aos signos instituídos supõe o papel determinante do auditor e não somente do emissor do signo.<sup>43</sup>

---

43. Hans AARSLEFF em seu artigo: Condillac a-t-il trop donné aux signes? Explica de forma bastante clara essa passagem dos signos naturais aos signos artificiais ou de instituição. Segundo ele: « *La connaissance et la discursivité ne peuvent se produire sans la puissance du rappel, le rappel sans la mémoire, et la mémoire sans les signes. Ces signes ne peuvent être privés ; ils doivent être générés de façon publique. Comment l'humanité a-t-elle engendré des signes ? Condillac distingue trois sortes de signes (Essai, I, 2, § 35). La première est celle des 'signes accidentels', qui ont pour effet de produire en nous le sentiment d'avoir déjà fait l'expérience d'une situation présente. Ce sentiment, appelé réminiscence, enseigne qu'une expérience passée peut être remémorée de façon extrêmement vive dans l'esprit avec la conviction à la fois que cet événement n'est pas illusoire et qu'il n'est pas produit par un rappel intentinuel. Ce qui a été rencontré de façon accidentelle est devenu un signe qui a déclenché le rappel. De toute évidence, il serait étonnant de disposer d'une maîtrise sur des signes d'une telle puissance. La seconde est celle des sons qui expriment spontanément des états affectifs de l'esprit tels que la joie, la crainte, la douleur – ou ce que l'on appelle de nos jours 'les grognements et les gémissements' ; lorsque ces derniers sont proférés pour la première fois, ils ne sont pas encore des signes, mais ils deviennent si un auditeur ou un spectateur, animé par la sympathie, les reconnaît comme des expressions naturelles et familières d'états d'esprit et répète à son tour un son particulier avec l'intention de communiquer. Bien que le signe ou le geste soit le même, à ce moment, il cesse d'être naturel, et va rejoindre la troisième catégorie des signes, les signes institués que nous faisons pour nous-mêmes. Dans cet acte, l'auditeur ou le spectateur exerce la maîtrise de son attention qu'on appelle réflexion, qui, une fois éveillée, interagit avec les signes dans un processus de progrès réciproque. Sans les cris et les gestes naturels, nous n'aurions pu devenir des êtres capables de communiquer (...). Le langage d'action est le proto-langage de toutes les formes plus tardives. » AARSLEFF : 2002, p. 91-93. IN : Condillac et l'origine du langage. PUF : Paris : 2002.*

Sobre essa linguagem natural<sup>44</sup> ou substrato pré-reflexivo auxiliar, responsável pelos primórdios da reflexão, Condillac, não satisfeito com as explicações fornecidas no *Essai*, e motivado também pelas críticas apontadas por Rousseau,<sup>45</sup> empreenderá novas tentativas de precisar tais noções, o que ocorrerá principalmente em sua *Grammaire* e na *Logique*, chegando a afirmar nesta última, a existência de uma lógica natural<sup>46</sup> anterior ao estabelecimento da linguagem. Entretanto, apesar destas tentativas de precisar e aprofundar sua teoria linguística, a postura Condilaquiana manterá certa constância entre seus diversos escritos.<sup>47</sup> O fato é que esse estudo

---

44. Em sua *Lógica* (1780), Condillac escrevera : “*as ações do corpo representam as ações da alma e desvendam algumas vezes até os pensamentos mais secretos. Esta linguagem é da natureza; é a primeira, a mais expressiva, a mais verdadeira... é segundo este modelo que aprendemos a fazer línguas*”CONDILLAC: 1979, *Lógica*, p. 83. Apud TIELLET: 1995, p. 63 e ainda: “*Acabo de dizer que há uma língua inata, ainda que não haja idéias que a sejam. Esta verdade, que poderia não ter sido aprendida, é demonstrada pelas observações que a seguem e a explicam. A linguagem que denomino inata é uma linguagem que não aprendemos, porque é o efeito natural e imediato de toda a nossa conformação. Ela exprime ao mesmo tempo o que sentimos: não é um método analítico; não decompõe nossas sensações; evidencia o que elas contêm; não fornece, portanto idéias.*”(Lógica: pensadores, p. 106.)

45. Eis a nota remetendo à *Grammaire*, citada por Aliénor Bertrand: « *Voi-là sans doute à quoi M. Rousseau n'a pas fait attention. (...) je suppose seulement que les hommes ont eu des besoins, et qu'en conséquence, ils ont observé, non les propriétés des choses, mais les rapports sensibles des choses à eux, et ils les ont observés, parce qu'ils les sentaient, et qu'ils ne pouvaient pas ne pas les sentir. (...) Tous cela ne demandait que cette portion de métaphysique qui est en nous même avant que nous sachions parler, et que les besoins développent dans les enfants* » (*Grammaire, Oeuvres philosophiques*, t. II, l, 2, p. 433 apud BERTRAND : 2002, p.10.)

46. Ver *Préface: L'origine du langage, entre nature et logique*. BERTRAND: 2002 p. 8-9.

47. Cf. Robins : « *La théorie de Condillac sur l'évolution du langage est présentée dans la seconde partie de son Essai sur l'origine des connaissances humaines (1746) ; elle est également discutée dans certains ouvrages ul-*

das mudanças sofridas na teoria da linguagem de Condillac em suas obras mais maduras, tais como a *Grammaire* e a *Logique* – que mereceriam uma investigação mais aprofundada - ultrapassa o objetivo da análise prevista para esse trabalho, mesmo porque, tendo sido publicadas respectivamente nos anos de 1775 e 1780, não poderiam ter influenciado na construção da teoria linguística Rousseauiana pelo simples fato de que Rousseau morre no ano de 1778.

Ainda no tocante à questão da ‘linguagem natural’, e principalmente no que concerne à teoria de Condillac, cabe lembrar conforme Bertrand, que “ela somente poderia ser qualificada de ‘linguagem’ por extensão”; ela é utilizada de forma imprópria “para designar o conjunto dos elementos inatos permitindo à comunicação de se instaurar. Em sentido estrito, somente a linguagem de ação e a linguagem dos sons articulados podem ser consideradas como as espécies de linguagem que pertencem verdadeiramente à categoria das artes” (BERTRAND, 2002, p.121). Para Rousseau também, esta linguagem somente poderia ser chamada como tal, de modo impróprio, dado que ela será modificada desde seus primórdios pelas condições particulares das línguas instituídas. Mesmo os gritos naturais, mudariam, segundo Rousseau, em função do clima ou mesmo do tipo de fauna presente em cada região, dado que, muitas das primeiras palavras e nomes proviriam da imitação dos gritos dos animais que habitam as diferentes partes do globo e que ajudariam na constituição das diversas onomatopeias<sup>48</sup> que estão na origem das línguas instituídas.

---

*térieurs, la Grammaire (1775), la Logique (1780) et la Langue des calculs (publié en 1798). En général, son traitement du sujet est relativement constant, même si certaines différences entre les ouvrages mentionnés ont été relevées par Auroux (1979 :30-1).* » ROBINS, R.H. Condillac et l’origine du langage. In : Condillac et les Problèmes du Langage. Textes Recueillis par Jean SGARD. Genève-Paris : Editions Slatkine, 1982, p. 97.

**48.** Sobre o caráter onomatopeico das primeiras línguas Condillac já havia escrito em seu *Essai* : « (...) *les premiers noms des animaux en imitèrent vraisemblablement le cri: remarque qui convient également à ceux qui furent donnés aux vents, aux rivières et à tout ce qui fait quelque bruit.* » CONDILLAC : 1998, p. 171.

Rousseau insiste no tempo e nas dificuldades que precisaram ser vencidas para que se pudesse aperfeiçoar a linguagem, desenvolver as ideias abstratas, as noções de números, verbos, partículas, sintaxe e “formar toda a lógica do discurso” (OC, III, p. 151). E resolve a situação pela negativa, abandonando-a, e deixando a questão acerca dessa aporia insolúvel em aberto:

Quanto a mim, assustado com as dificuldades que se multiplicam e convencido da impossibilidade quase comprovada de que as línguas tenham podido se estabelecer por meios puramente humanos, deixo a quem queira empreender a discussão desse difícil problema: o qual foi o mais necessário, à sociedade já formada, quando da instituição das línguas ou das línguas já inventadas, quando do estabelecimento da sociedade (OC, III, p. 151).

Cabe ressaltar aqui a importância e as implicações políticas e religiosas que permeiam o debate acerca do surgimento da linguagem, ocorridas a partir desta época e que continuarão a repercutir até a época da Revolução Francesa e, a partir daí, espalhando-se pelo mundo principalmente no que toca ao surgimento das primeiras instituições humanas e à dessacralização da ordem social. Por isso explica-se a precaução de Condillac em afirmar que suas pesquisas são puramente hipotéticas e só dizem respeito ao tipo de linguagem que pode ter sido produzida pelos homens após o dilúvio. Desta forma, Condillac pretende se isentar de qualquer tipo de acusação de heresia, no sentido de que, esta língua instituída contraria os dogmas da revelação cristã e da língua adâmica que teria sido transmitida diretamente por Deus a Adão. No entanto, apesar das precauções tomadas, Condillac não deixará de ser considerado um dos inimigos mais virulentos da religião cristã em função de sua teoria materialista acerca do surgimento das instituições humanas.<sup>49</sup> Afinal, conforme Ricken:

---

49. Cf. Ricken: « *La théorie linguistique de Condillac n'échappe pas au jugement de Bonald et de Maistre. Pour celui-ci l'hypothèse condillacienne de l'origine commune de la pensée et du langage aurait matérialisé l'origine*

Toda teoria sobre a origem da linguagem implica de alguma maneira uma teoria sobre a origem da sociedade, ao menos no que diz respeito à preexistência ou não da sociedade à linguagem; e também no que diz respeito ao tipo de ser humano que existia no ponto de partida da história da sociedade. (RICKEN, 1982, p. 81)

Ainda conforme Ricken: “um dos primeiros a tirar consequências políticas desta hipótese de a sociedade, a linguagem e o pensamento serem produtos da história, foi justamente Rousseau, com sua interpretação radicalizada da comunicação social exposta no Discurso sobre a origem da desigualdade (1756)”, e em seu *Ensaio sobre a origem das línguas*, onde se inspirando pela hipótese da origem da linguagem desenvolvida no *Essai sur l'origine des connaissances humaines* “Rousseau atribui à linguagem um papel essencial na origem e na evolução da sociedade e mesmo do gênero humano, assim como na origem e manutenção da desigualdade social” (RICKEN, 1982, p. 82).

Realmente, o uso da linguagem possui papel determinante na constituição das sociedades. No *Ensaio sobre a origem das línguas* Rousseau responderá à questão exposta, e deixada em aberto no *segundo Discurso*, - qual teria sido mais necessária, se a linguagem

---

*de nos idées et ainsi dégradé la nature spirituelle de l'homme. Bonnard lui aussi accuse la théorie linguistique de Condillac d'avoir véhiculé une conception de l'homme et de la société qui aurait favorisé le matérialisme et le bouleversement de l'ordre naturel de la société. La conceptualisation idéologique de l'objectif de la Restauration ne peut s'affirmer en ignorant l'importance qu'avaient revêtu des problèmes linguistiques pour la philosophie des Lumières, jugée coupable du cataclysme que la Révolution venait de faire subir à l'ordre naturel de la société. La théorie sensualiste du langage y est donc pour quelque chose si ce détestable Condillac, ainsi nommé par de Maistre dans une lettre à Bonnard, apparaît comme le plus coupable des conjurés modernes.* » RICKEN, Ulrich. Linguistique et anthropologie chez Condillac. In : *Condillac et les Problèmes du Langage*. Textes Recueillis par Jean SGARD. Genève-Paris : Editions Slatkine, 1982, p. 75.

para a formação da sociedade ou a sociedade para a instituição da linguagem – afirmando ter sido a linguagem a primeira instituição social.<sup>50</sup> Entretanto, no *Ensaio sobre a origem das línguas*, a distância com relação ao sensualismo Condillaquiano aparece de forma nítida. Nele Rousseau afirma claramente que a palavra deriva das paixões morais e não das necessidades, tal como afirmara Condillac em seu *Ensaio*.<sup>51</sup> Este período da história da humanidade, no qual pôde se dar o surgimento da palavra, fruto de um relacionamento mais estreito entre os homens, é localizado por Rousseau na ‘idade das cabanas’ ou no segundo estado de natureza, aquele que antecede imediatamente o estabelecimento da propriedade e do contrato.

Apesar das divergências, Rousseau aceita a ideia da existência dos gritos naturais, e da linguagem de ação<sup>52</sup>, composta por es-

---

50. OC, V, p. 375.

51. Em vários momentos do *Essai* Condillac afirma ser a linguagem fruto das necessidades. Contentar-nos-emos aqui, em citar uma pequena passagem do capítulo X da segunda parte do *Essai*, onde o autor escreve: “*Ce furent les besoins qui fournirent aux hommes les premières occasions de remarquer ce qui se passait en eux-mêmes; et de l’exprimer par des actions, ensuite par de noms*” (CONDILLAC: 1998, p. 231). No verbete *Sensualismo* do *Dictionnaire de Rousseau* podemos ler a seguinte afirmação que apresenta justamente a distinção entre os posicionamentos de Rousseau em relação à Condillac: « *Le second Discours enretient par moments un dialogue avec Condillac, en particulier sur l’origine sociale du langage. Ce thème se révèle si riche qu’il en garde le développement pour l’Essai sur l’origine des langues, rédigé dès 1756. à cette époque, il s’est déjà séparé du sensualisme condillacien sur un point essentiel : le besoin de s’exprimer naît des passions et non des besoins* ». *Dictionnaire de Rousseau* (2006, p. 853). Essas distinções são apresentadas de forma inequívoca em resposta a Condillac no Capítulo II do *Ensaio sobre a origem das línguas* onde Rousseau escreve: « *pretende-se que os homens inventaram a palavra para exprimir suas necessidades ; tal opinião me parece insustentável. O efeito natural das primeiras necessidades consistiu em separar os homens e não em aproximá-los*” (OC, V, p. 380).

52. Cf. Starobinski: « (...) *sur bien des aspects du problème, Rousseau reprend les vues de Condillac, qui les avait lui-même élaborées à partir d’une*

tes gritos e complementada com gestos. Entretanto, conforme afirmamos anteriormente, tal linguagem, seria suficiente apenas para atender às necessidades físicas, mas seria incapaz de dar conta das necessidades oriundas das paixões morais e nascidas do convívio mais estreito entre os homens ou da vida propriamente social. Estas só poderiam ser satisfeitas através do uso da fala ou da linguagem dos sons articulados. Nesse sentido Rousseau escreverá no *Ensaio sobre a origem das línguas*:

Inclino-me (...) a pensar que, se sempre conhecêssemos tão só necessidades físicas, bem poderíamos jamais ter falado, e entender-nos-íamos perfeitamente apenas pela linguagem dos gestos. Poderíamos ter estabelecido sociedades, pouco diversas do que são hoje, ou que alcançassem até melhor o seu objetivo. Teríamos podido instituir leis, escolher chefes, inventar artes, estabelecer o comércio e, numa palavra, fazer quase tantas coisas quantas fazemos com o auxílio da palavra (OC, V, p. 378).

Fica claramente expressa a distinção e o corte radical entre a linguagem dos gestos, ou mesmo da linguagem de ação, que pode ser partilhada, em certa medida, também pelos animais e que é fruto das necessidades físicas; e a linguagem dos sons articulados ou da voz, (*parole*) que é “arrancada pelas paixões”. Esta linguagem convencional, fruto das paixões morais do homem é que o diferen-

---

*tradition qui remonte à Platon. Comme Condillac, Rousseau voit le langage naître avec le ‘cri de la nature’ passer par le geste (langage d’action) et aboutir lentement au langage d’institution. Comme Condillac, comme Maupertuis, Rousseau admet que les désignations concrètes et les onomatopées ont précédé les signes abstraits et les termes conventionnels : la communication s’est d’abord effectuée par les symptômes immédiats de l’émotion, avant de passer par le truchement d’un système des signes médiateurs. L’originalité de Rousseau apparaît d’une part dans la manière dont il multiplie les oppositions embarrassantes, là où Condillac ménage des transitions aisées ; » (STAROBINSKI : 1971, p. 363).*



cia dos demais animais. Tal ideia é expressa claramente no início do primeiro capítulo do *Ensaio sobre a origem das línguas*, onde Rousseau afirma que “a palavra distingue o homem dentre os animais: a linguagem distingue as nações entre si” (OC, V, p. 375), e completada ainda no final do mesmo capítulo onde o autor insiste que “a língua de convenção pertence somente ao homem” e este é o motivo pelo qual o homem progride “tanto no bem quanto no mal, e porque os animais não o fazem” (OC,V, p. 379).

Como podemos notar, é a partir das elaborações e das relações vivenciadas na e pela língua de convenção que o homem pode progredir, seja para o bem, seja para o mal. A língua sofre as influências do clima e das condições nas quais ela nasce e se ressentida das mudanças sofridas pelo governo e pelas contingências históricas do povo que a fala. As línguas guardam as particularidades dos povos que as falam e se alteram de acordo com as mudanças ocorridas nos povos falantes. Essa relação intrínseca entre o caráter das línguas e dos povos é apresentada tanto por Condillac quanto por Rousseau, apesar das diferenças que podem aí ser percebidas.

Segundo o abade, o caráter do povo, da língua por ele falada e o seu modo de governo estão intimamente relacionados. No capítulo XV da segunda parte do *Essai*, ao tratar *Da inclinação das línguas*, o autor salienta que “duas coisas concorrem para formar o caráter dos povos: o clima e o governo. O clima confere mais vivacidade ou mais fleuma e, dessa maneira, dispõe mais a uma forma de governo do que a outra; mas estas disposições se alteram por mil circunstâncias”(CONDILLAC, 1998, p. 258). Apesar de mencionar o clima como sendo um dos fatores que influi sobre o caráter dos povos, Condillac considera que esta primeira influência cede lugar ao caráter do governo e que “o caráter de um povo sofre praticamente as mesmas variações que seu governo e não se fixa enquanto este não tenha assumido uma forma constante” (CONDILLAC, 1998, p. 258). Por sua vez, o governo, influenciando sobre o caráter dos povos, influi também sobre o caráter das línguas, e este será finalmente

consolidado de forma mais ou menos estável através do gênio dos grandes escritores:

Assim, o governo influi sobre o caráter dos povos, o caráter dos povos influi sobre o das línguas. É natural que os homens, sempre apressados pelas necessidades e agitados por paixões, não falem das coisas sem fazer conhecer o interesse que eles tomam por elas. É preciso que eles juntem gradualmente às palavras ideias acessórias que marcam a maneira pela qual eles são por elas afetados e os julgamentos que eles lhes conferem. É uma observação fácil de fazer, pois não existe quase ninguém cujo discurso não desvele o verdadeiro caráter, mesmo nos momentos onde ele toma mais precauções para escondê-lo. É suficiente estudar um homem por algum tempo para aprender sua linguagem; eu digo sua linguagem, pois cada um tem a sua segundo suas paixões (CONDILLAC, 1998, p. 259).

Se, como podemos verificar, o caráter de um particular é facilmente observado através de seu discurso; “O caráter dos povos se mostra ainda mais abertamente que o dos particulares. Uma multidão não saberia agir em concerto para esconder suas paixões. Além disso, nós não imaginaríamos a necessidade de fazer mistério de nossos gostos, quando eles são comuns à nossos compatriotas.” Nesse sentido, afirma Condillac, “tudo confirma então, que cada língua exprime o caráter do povo que a fala” (CONDILLAC, 1998, p. 259). Influência decisiva, ao menos para fixar o caráter de um povo em uma determinada língua, são os grandes escritores. Estes lhe conferem uma sólida estabilidade, capaz inclusive de fazer face, segundo o autor, às mudanças ocorridas nos costumes.<sup>53</sup>

Nesse sentido, as regras da moral podem ser apreendidas e percebidas através do estudo e da aprendizagem da língua. Confor-

---

53. Cf. Condillac : « (...) *le caractère d'une langue, surtout s'il est fixé par des écrivains célèbres, ne change pas aussi facilement que les mœurs d'un peuple.* » (CONDILLAC: 1998, p. 259.)

me afirma Tiellet, em um dos pouquíssimos trabalhos acadêmicos escritos sobre Condillac no Brasil:

[...] a regra da língua é a regra da moral; o estabelecimento da moralidade pública passa, antes de tudo, pela instância dos saberes que se opera na língua. (...) O manejo da língua, então, aparece como uma tarefa ética. Estabelecidas as formas básicas das construções arquetípicas do discurso moral e suas zonas individuais de desregramento, cabe ver o andamento social da língua e o que suscita o seu desenvolvimento na história (TIELLET, 1995, p. 114).

Esta íntima relação entre ética, moral e linguagem se apresenta de maneira matizada por Condillac que - provavelmente em função de sua notável prudência - a expõe através de argumentos lingüísticos ou de sua teoria do conhecimento. Muitos dos problemas verificados em sociedade têm suas causas atribuídas por ele ao mau uso da linguagem e da maneira como apreendemos na e pela língua, as noções morais. “O que acostuma nosso espírito a essa inexactidão”, dirá Condillac, “é a maneira como nos formamos na linguagem” (CONDILLAC, 1998, p. 273). Conforme Claudine Tiercelin, é em função do fato de fazermos uso da palavra muito tempo antes de atingirmos a idade da razão que cometemos tantos erros (TIERCELIN, 2002, p. 33). Este acesso tardio à idade da razão e todos os descaminhos que seguimos na tarefa de aprendizagem da língua são os responsáveis, em boa medida, pelos insucessos presenciados em sociedade.

Para Condillac, é a “razão que coroa todo o entendimento”; ela é o último degrau a ser atingido no processo de aprendizagem e é ela a responsável por nossa boa ou má conduta no plano das ações sociais. Nesse sentido justifica-se a posição exposta acima, de que o bom uso da linguagem tem implicações éticas evidentes. Leiamos nas próprias palavras do autor a ideia exposta ainda na primeira parte do *Essai*:

De todas as operações que nós descrevemos, resulta uma que, por assim dizer, coroa todo o entendimento: é a razão. Qualquer ideia que possamos fazer, todo mundo concorda que não é senão através dela que podemos nos conduzir sabiamente nas questões civis e fazer progressos na busca da verdade. É preciso concluir então que ela não é outra coisa senão o conhecimento da maneira como devemos reger as operações de nossa alma (CONDILLAC, 1998, p. 96).

Rousseau, no livro II do *Emílio*, designará a razão em termos praticamente idênticos aos utilizados por Condillac: “De todas as faculdades do homem, a razão, que não é por assim dizer senão um composto de todas as outras, é a que se desenvolve com mais dificuldade e mais tardiamente” (OC, IV, p. 317). Cabe ressaltar que as semelhanças percebidas entre as concepções de educação e de construção do conhecimento não param por aqui, se Condillac, na esteira de Locke, acentua o papel dos sentidos na aquisição das ideias e, conseqüentemente, acaba por invalidar a teoria das ideias inatas. Rousseau, por sua vez, afirmará em uníssono que nós “nascemos capazes de aprender, mas sem nada saber e nada conhecendo” (OC, IV, p. 279). Em função da atenção concedida ao processo de construção e de ensino que se opera na e pela língua é que tanto Condillac quanto Rousseau concederão tamanha atenção ao método utilizado para ensinar as crianças – afinal, conforme dirá Condillac, “é na infância que nós somos imbuídos de preconceitos que retardam os progressos dos nossos conhecimentos e que nos fazem mergulhar no erro” (CONDILLAC, 1998, p. 289) - e alertarão para os perigos de um processo prematuro de ensino que não atente para as especificidades da idade dos alunos nem tampouco para o tipo de conteúdo a ser tratado com estes. Entretanto, notamos aqui mais uma diferença importante no papel atribuído à razão. Para Condillac, é somente através dela que podemos agir bem em sociedade, ao passo que, para Rousseau, não é a razão, mas “a consciência (...) o mais esclarecido dos filósofos; e nós não precisamos saber o de Offices de Cícero para sermos homens de bem” (OC, IV, p. 767).

Seguindo-se este processo lento, mas preciso, de aprendizagem, onde as palavras ensinadas não são meras palavras a serem decoradas, mas vêm sempre acompanhadas de ideias nítidas e precisas, talvez não se formem pequenos ‘prodígios’, mas se evite que estes se tornem, no futuro, verdadeiros pedantes sobrecarregados de palavras vãs e de uma linguagem estéril. “Os primeiros progressos desta educação seriam bem lentos, é verdade”, confirma Condillac; e “não veríamos prodígios prematuros de sapiência que se tornam, após alguns anos, prodígios de estupidez; mas veríamos uma razão livre de erros e capaz, por consequência, de se alçar a amplos conhecimentos” (CONDILLAC, 2004, p. 192). Rousseau, no livro II do *Emílio*, ressaltando as vantagens de seu próprio método, – que ademais não difere muito do método Condillaquiano – dirá:

É verdade que este método não forma pequenos prodígios e não faz com que os preceptores e os professores brilhem, mas forma homens judiciosos, robustos, são de corpo e de entendimento, que, sem se terem feito admirar quando jovens, far-se-ão honrar quando adultos (OC, IV, p. 351).

Peter Jimack, em artigo no qual trata das influências de Condillac, Buffon e Helvetius na escrita do *Emílio*, salientará que o que diz Condillac acerca da educação das crianças sobre “a maneira como se deve formar o espírito delas é perfeitamente análoga àquela exposta nos três primeiros livros do *Emílio*” (JIMACK, 1956-1958, p.131), além disso o autor lembrará ainda que a “dita educação negativa,” que ocupa os dois primeiros livros da mesma obra “não é outra coisa senão a educação perfeitamente positiva dos sentidos” e que “o estudo sucessivo e metódico de cada sentido, exposto por Rousseau, lembra o método do tratado das sensações de Condillac” (JIMACK, 1956-1958, p. 108). Se Rousseau insiste em se separar das concepções sensualistas e em marcar a distância entre esta e as suas próprias, isso se dá, em grande medida, em função do fato de que elas se pareciam muito. No entender de Jimack, as “diferenças que ele (Rousseau) estabelece entre suas próprias dou-

trinas e aquelas dos sensualistas restam bem menos numerosas do que as semelhanças” (JIMACK, 1956-1958, p. 107), principalmente no que concerne ao método fundado na observação que podemos encontrar no *Emílio*. Tais constatações levam o autor a afirmar que “apesar das invectivas contra os ‘philosophes’, apesar da Profissão de fé do vigário de Sabóia, apesar do estreito parentesco que o liga a Plutarco e aos antigos, o autor do *Emílio* se mantém completamente imbuído do espírito filosófico e sensualista de seu século” (JIMACK, 1956-1958, p. 137).

Mas voltemos à questão das línguas, e de como estas se relacionam e se alteram de acordo com as mudanças sofridas nos costumes e nos governos. Rousseau no livro II do *Emílio* irá expor nos seguintes termos a relação entre a língua e os costumes de uma nação:

As cabeças formam-se sobre as linguagens, os pensamentos tomam o aspecto dos idiomas. Só a razão é comum, o espírito em cada língua tem sua forma particular, diferença esta que bem poderia ser em parte a causa ou o efeito dos temperamentos nacionais, e o que parece confirmar esta conjectura é que em todas as nações do mundo a língua segue as vicissitudes dos costumes e se altera ou se conserva com eles (OC, IV, p. 346).

Seguindo de perto a ideia final da passagem acima, Rousseau, no capítulo XIX do *Ensaio sobre a origem das línguas*, tomando como exemplo as mudanças verificadas na língua grega em função dos rumos conferidos à sua política lembrará que, “a Grécia sob grilhões perdeu aquele fogo que só anima as almas livres e não encontrou mais, para louvar seus tiranos, o acento com o qual cantara seus heróis” (OC, V, p.425).

Se a dependência entre língua, costumes e Governo é necessária, como Rousseau insistirá em várias de suas obras - conforme mostraremos na seqüência deste capítulo e também no capítulo fi-

nal do presente livro -, a relação entre as línguas e o clima,<sup>54</sup> não deixará de ser analisada por ele. Este, (o clima) será considerado pelo autor como um fator ainda mais relevante e decisivo do que havia sido considerado pelo abade. Isso porque, sendo a língua a primeira “instituição social, só às causas naturais’ ela ‘deve sua forma” (OC, V, p. 375). Dessa maneira, antes mesmo de serem estabelecidas relações propriamente sociais, o clima interferirá no tipo de acento que impregnará as línguas nascentes diferenciando-as das demais e conferindo a cada língua e, conseqüentemente, a cada povo, uma especificidade *sui generis*. Esta ideia é expressa de maneira veemente em *L’origine de la melodie*, onde o autor afirma que “nós ignoramos tão completamente o estado natural do homem a ponto de não sabermos nem mesmo se existe um tipo de grito que lhe seja próprio”, por outro lado, em função do fato de ser um animal imitador ele:

[...] poderá então, de início, imitar os gritos daqueles que lhe cercam, e segundo as diversas espécies que habitam cada recanto, os homens, antes mesmo de possuírem línguas puderam ter gritos diferentes de um país a outro. Além disso, os órgãos estavam mais ou menos (...) flexíveis segundo a temperatura dos climas, que aí já se apresenta a origem do acento nacional mesmo antes da formação da linguagem (OC, V, p. 331).

---

54. No que concerne à influência dos climas sobre a civilização, importa ver o fragmento *L’influence des Climats sur la civilisation*, que conforme afirma Derathé em nota explicativa do texto da Pléiade, tem relação direta com o capítulo IX do *Essai sur l’origine des langues*. *Fragments Politiques* (OC, III, p.529 e seguintes). Nele o autor escreve : “*Le climat, le sol, l’air, l’eau, les productions de la terre et de la mer, forment son tempérament, son caractère, déterminent ses goûts, ses passions, ses travaux, ses actions de toutes espèce*” (OC, III, p. 530). Ainda, segundo Derathé, a teoria dos climas exposta por Rousseau teria provindo da leitura *Do espírito das leis de Montesquieu* (OC, III, p. 1533).

A recusa em admitir qualquer espécie de língua mãe original que pudesse homogeneizar o gênero humano é evidente. Rousseau insiste no caráter peculiar de cada povo e na autonomia dos costumes e das linguagens que foram se constituindo em cada recanto do globo. O desenvolvimento do argumento mesológico que já aparece de forma evidente no manuscrito acima citado, será desenvolvido nos capítulos VIII, IX, X e XI do *Ensaio*, onde nosso autor afirmará que mesmo as “línguas modernas, centenas de vezes misturadas e refundidas, ainda conservam alguma coisa dessas diferenças” (OC, V, p. 409).

A profunda dependência percebida entre o caráter das línguas e as transformações operadas nos povos, pelos governos e pelos hábitos sociais é ressaltada por ambos os autores. Tanto o abade quanto Rousseau mencionam o fato de que as línguas, nascidas de um desejo de transparência e instituídas em função do desejo de transmitir ideias e sentimentos, acabam, com o passar do tempo, transformando-se em objeto de mistério e engodo, ou de florilégios excessivos que prejudicam a transparência das mesmas. Nesse sentido, podemos ler no primeiro *Discurso*:

Antes que a arte polisse nossas maneiras e ensinasse nossas paixões a falarem a linguagem apurada, nossos costumes eram rústicos, mas naturais, e a diferença dos procedimentos denunciava, à primeira vista, a dos caracteres. No fundo, a natureza humana não era melhor, mas os homens encontravam sua segurança na facilidade para se penetrarem reciprocamente, e essa vantagem, de cujo valor não temos mais noção, poupava-lhes muitos vícios (OC, III, p. 8).

De maneira semelhante Condillac já havia exposto, na segunda parte de seu *Essai*, a ideia segundo a qual a linguagem surge eivada de uma intenção de clareza, na sequência de seu desenvolvimento acaba tornando-se objeto de obscurecimento em função do espírito de facção e em um terceiro momento impregna-se do



desejo de embelezamento e de florilégios, de maneira que, segundo o autor, “o que devia sua origem à necessidade” e que “tinha sido inventada para a clareza” foi “convertida em mistérios” e “cultivada em função do ornamento” (CONDILLAC, 1998, p. 253). Já no capítulo XI, ao tratar da significação das palavras, Condillac havia escrito:

Enfim chegou o tempo de homens que, compondo sua linguagem do jargão de todas as seitas, sustentaram o pró e o contra sobre todos os tipos de matéria – talento que nós admiramos e que talvez admiremos ainda, mas que trataríamos com um soberano desprezo se apreciássemos melhor as coisas (CONDILLAC, 1998, p. 239).

Condillac, em referência óbvia aos sofistas e ao caráter ambíguo dos discursos a eles atribuídos, manifesta seu desprezo por este caráter intencionalmente dúbio utilizado na construção dos discursos. Além disso, Condillac partilha também da crítica ao uso, excessivamente florido da linguagem, devido à sua concomitante falta de precisão. Segundo Tiellet:

[...] o século XVIII francês, e Condillac é uma de suas expressões mais admiráveis, realmente recusa-se às atividades misteriosas. No terreno filosófico, o fenômeno pulula, presentificado pela luz da Razão, como que um ato de exorcismo; no terreno político a sociedade civil, na voz da burguesia ascendente, exige a transparência dos negócios de Estado (TIELLET, 1995, p. 33).

O abade pretende que é possível construir línguas de forma clara e precisa onde as ideias sejam expressas de forma evidente. Esta língua teria de ser feita e apreendida sob o método analítico. E deveria ser construída a partir de ideias simples. Mesmo as ideias arquetípicas (archétypes) aquelas de justiça, liberdade etc... deveriam ser compostas de um certo número de ideias simples.

Condillac supõe dois modelos opostos de línguas, que expressariam de maneira diametralmente oposta o excesso de imaginação ou o de precisão geométrica. Observe-se, próprias palavras do autor, a posição apresentada no capítulo XV da segunda parte do *Essai*:

Seria preciso, a fim de fixar nossas ideias, imaginar duas línguas: uma que conferisse tanto de exercício à imaginação que os homens que a falassem divagariam sem cessar ; e outra que , ao contrário, exercesse tão fortemente a análise que os homens aos quais ela fosse natural se conduziram, até mesmo em seus prazeres, como geômetras que buscam a solução de um problema. Entre estas duas extremidades, nós poderíamos nos representar todas as línguas possíveis, ver-lhes tomar caracteres diferentes conforme a extremidade da qual se aproximassem, e se compensarem das vantagens que elas perderiam de um lado pelas que ganhariam de outro. A mais perfeita ocuparia o meio, e o povo que a falasse seria um povo de grandes homens (CONDILLAC, 1998, p. 267).

Como podemos perceber, para o abade, não se trata apenas de precisão, há que se atingir um equilíbrio entre a imaginação e a beleza de um lado, e a precisão e a clareza de outro. Diferentemente de outros autores, como Leibniz, por exemplo, que, de certa forma, radicaliza a necessidade de clareza e aposta na precisão geométrica da língua como forma de sanar os problemas decorrentes da imprecisão da linguagem, Condillac aposta na justa medida, no meio termo. Labarrière, ao tratar dessa questão alerta para o risco de “cedermos ao imperialismo da razão”, o que nos conduziria – como mostrou o abade – a nos comportarmos como geômetras mesmo em nossos prazeres (o que não é desejado) e lembra que, para Condillac, “uma bela língua se mantém como uma boa língua”(LABARRIÈRE, 1982, p. 108) desde que atinja um meio termo ideal.

Tanto Rousseau quanto Condillac concordam ainda que as línguas primevas possuíam um caráter bastante figurado e impreciso, porém, mais vivo que o das línguas modernas, e que eram dotadas de imagens fortes, mas bastante imperfeitas que possuíam um caráter que as aproximava muito mais do canto<sup>55</sup> do que da prosa. Dado o fato de que a esses homens ainda bastante embrutecidos era muito mais simples variarem as mesmas palavras segundo diferentes entonações do que inventarem novos vocábulos, ambos os autores veem ainda nas línguas grega e romana exemplos marcantes desses primeiros tempos onde o acento que possuíam mantinha um papel preponderante. Essas línguas, extremamente acentuadas e de caráter mais ‘público’,<sup>56</sup> próprias para serem utilizadas a céu aberto, diferiam profundamente das nossas, bem mais simples e indicadas somente aos ambientes fechados e restritos. Esta ideia é apresentada por Condillac ao analisar a prosódia das línguas antigas (grega e romana principalmente):

Eu percebo ainda na prosódia dos antigos a razão de um fato que ninguém, creio eu, tenha explicado. Trata-se de saber como os oradores romanos que arengavam na praça pública podiam ser ouvidos por todo o povo. Os sons de nossa voz chegam facilmente às extremidades de uma praça de razoável extensão ; toda a dificuldade é de impedir que os

---

55. Condillac escreve no capítulo III da segunda parte do *Essai* : « *Il est constant que les Grecs et les Romains notaient leur déclamation, et qu'ils l'accompagnaient d'un instrument. Elle était donc un vrai chant* ». CONDILLAC : 1998, p. 173.

56. Jean-Louis Labarrière em seu artigo *Le génie et le jeu dans l'essai de Condillac*, ao analisar este caráter público da línguas antigas em contraposição ao caráter fechado das línguas modernas escreve: « *Par opposition aux langues anciennes, que l'on a dit 'ouvertes', l'on pourra dire des modernes qu'elles sont 'fermées', mais il faudrait, bien entendu, préciser et nuancer pour chaque langue. Les langues anciennes portaient au loin, à l'inverse des modernes qui sont plus intimes et qui par là sont moins populaires.* » LABARRIERE : 1982, p. 112.

confundamos, mas esta dificuldade deve ser menor na proporção que, pelo caráter da prosódia de uma língua, as sílabas de cada palavra se distinguem de maneira mais sensível. No latim, elas diferiam pela qualidade do som, pelo acento que, independentemente do sentido, exigia que a voz se elevasse ou se abaixasse, e pela quantidade ; faltam-nos acentos, nossa língua praticamente não possui quantidade, e muitas de nossas sílabas são mudas. Um romano podia então, se fazer compreender distintamente em uma praça onde um francês não o poderia se não dificilmente ou , talvez, de maneira nenhuma (CONDILLAC, 1998, p. 185-186).

Este elogio do caráter público das línguas antigas em contraposição ao caráter privado das nossas é apresentado também por Rousseau, principalmente no último capítulo do *Ensaio sobre a origem das línguas*, onde, ao tratar da relação existente entre as línguas e os governos, salienta em termos bastante próximos dos utilizados por Condillac, o caráter enfraquecido das línguas modernas, principalmente se comparadas às antigas. Entre os antigos, escreve Rousseau, “era possível fazer-se ouvir na praça pública; falava-se o dia inteiro sem dificuldade. Os generais arengavam suas tropas, eram compreendidos e absolutamente não se cansavam.” Em contraposição, o genebrino supõe um homem arengando em francês o povo de Paris, reunido em uma pequena praça, e afirma:

Ele pode gritar a mais não poder, ouvir-se-ão seus gritos, não se distinguirá nem uma palavra. Heródoto lia sua história aos povos da Grécia reunidos ao ar livre e tudo ressoava com aplausos. Hoje, o acadêmico que lê uma memória, num dia de assembleia pública, mal é ouvido no fundo da sala (ROUSSEAU, OC, V, p. 428 -429).

A diferença entre as posturas de ambos se apresenta, entretanto, na sequência dos ‘progressos’ verificados nas línguas na medida em que se aperfeiçoam. Para o abade, as línguas perdem em sentimento e imaginação, mas, por outro lado, ganham em precisão e clareza; o que é positivo, sobretudo, no que diz respeito à construção e à exposição analítica dos conhecimentos. Apesar de admitir que as línguas antigas eram mais vivas e eloquentes, Condillac afirma que a língua francesa compensa esta perda em função de sua simplicidade e clareza, características que a tornam mais exata, mais própria à grande ligação de ideias e, nesse sentido, superior às línguas grega e romana (CONDILLAC, 1998, p. 247). Já no entender de Rousseau, à medida que a linguagem se ‘aperfeiçoa’ ela torna-se mais justa e menos apaixonada, substitui os sentimentos pela ideias, não fala mais ao coração, mas apenas à razão. E, em função disso, “o acento se extingue e a articulação progride; a língua fica mais exata, mais clara, porém mais morosa, mais surda e mais fria” (OC, V, p. 384).

Tudo isso, ao fim e ao cabo, fará com que estas percam toda e qualquer possibilidade de despertar as paixões e motivar ações políticas e a participação efetiva nos assuntos públicos. Voltaremos a essa questão no decorrer do trabalho e, principalmente, no seu último capítulo.

Por hora, nos contentaremos em ressaltar que as concepções de Rousseau acerca da origem, dos progressos e da decadência das línguas e as implicações políticas e morais daí decorrentes, tiveram em Condillac uma fonte substancial de inspiração. É certo que Rousseau se diferencia em muitos e importantes pontos da teoria condillaquiana, sobretudo, no que diz respeito ao fato de a palavra ter surgido em função das paixões morais e não das necessidades físicas; e também no que concerne aos rumos e aos desdobramentos verificados nas línguas com o passar do tempo. O que para Condillac parece indicar uma evolução, principalmente se forem levadas em consideração a construção dos conhecimentos

e as implicações diretas na vida civil dos homens, para Rousseau corresponde a uma nítida decadência, dado que a linguagem perde em capacidade de convencimento e de motivação de ações políticas à medida que ganha em precisão e clareza. O fato é que, apesar das profundas divergências, sempre se entenderá menos completamente a teoria política e linguística de Rousseau se não tivermos em mente a importância que exerceu a teoria Condilaquiana para a construção da teoria político-linguística do cidadão de Genebra.

Entretanto, esse autor que marcou tão profundamente a filosofia das luzes, e que contribuiu de forma substancial para a construção das teorias linguísticas de Rousseau e de Diderot, entre tantos outros autores do período - e que estudos recentes mostram ser a verdadeira origem de inúmeras ideias atribuídas a lingüistas e antropólogos da atualidade<sup>57</sup> -, acabou por uma série de contingências ficando um tanto apagado na história da filosofia, sobretudo no Brasil, onde, até hoje, poucas são as pesquisas sobre ele.<sup>58</sup>

---

57. Cf. ROBINS: « *Condillac a été reconnu depuis longtemps comme une des figures importants dans ce courant de pensée ; mais des études récentes (par exemple Aarsleff, 1974 et 1975) l'ont placé parmi les premiers, ou le premier à la tête de cette entreprise du dix-huitième siècle et le voient à l'origine de la forme donnée aux débats de l'Académie de Berlin sur ce thème : le fameux essai de Herder, *Über den Ursprung der Sprache*, le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* et l'*Essai sur l'origine des langues* de Rousseau ; à l'origine directe, également, de certains des thèses centraux de la philosophie du langage de Humboldt.* » (ROBINS : 1982. p. 96.) O autor insiste ainda no fato de que : « *Condillac présente un tableau cohérent de l'origine et du développement du langage, dans le contexte de son temps. Mais l'étude attentive de ses écrits montre que nombre d'idées attribuées aux linguistes de la fin du dix-huitième siècle et du dix-neuvième viennent en réalité de lui, et que plusieurs des grandes institutions de la linguistique du vingtième siècle sont déjà en oeuvre dans sa pensée. Il parlait au dix-huitième siècle, mais nous devons bien remarquer les connexions de ce que disait Condillac à propos de l'origine du sujet par les linguistes et les anthropologistes de nos jours.* » (ROBINS : 1982, p. 100.)

58. No que diz respeito à produção acadêmica brasileira sobre Condillac, cabe ressaltar a tese de doutoramento de KOSSOVITCH, Leon. *Condillac*

## 2.2 Linguagem e Política em Rousseau e Diderot

Maria das Graças de Souza, na introdução de seu livro: *Natureza e Ilustração: sobre o materialismo de Diderot*, apresenta várias passagens e metáforas de inúmeros comentadores, nas quais ressalta-se o caráter ‘fluido’, ‘descontínuo’ e multiforme do pensamento e da escrita diderotiana. A autora nota que “na sua maioria, os comentadores raramente deixam de assinalar o caráter diversificado e singular da obra de Diderot, que abre múltiplas possibilidades de leitura e, ao mesmo tempo, resiste às interpretações” (SOUZA, 2002, p. 15). Para além dos inúmeros autores citados por Souza, lembraremos ainda aqui uma passagem de Cassirer que insiste sobre este caráter dinâmico da obra de Diderot. Segundo ele, “o pensamento de Diderot só é cabalmente apreendido, na realidade, em sua trajetória, em seu movimento incessante, impetuoso, que não repousa com nenhum resultado obtido, que em nenhum ponto do seu curso revela o que é e o que quer” (CASSIRER, 1997, p. 128). Fluidez que se intensifica ainda mais, em função da diversidade de gêneros com os quais o autor trabalha, “romances, diálogos, peças de teatro, textos de crítica de arte, além dos inumeráveis artigos para a ‘Enciclopédia’.” Souza insiste ainda que mesmo dentre os “textos propriamente filosóficos, praticamente nenhum segue a forma tradicional do tratado” (SOUZA, 2002, p. 18).

---

*Lúcido e Translúcido* apresentada ao Departamento de Filosofia da FFLCH –USP no ano de 1981, e a dissertação de Mestrado de TIELLET, Paulo Cezar. *Conhecimento e ética em Condillac: o manejo social da língua*, apresentada ao Departamento de Filosofia da UGF – Universidade Gama Filho no ano de 1995. No que diz respeito às traduções de Condillac no Brasil, destaca-se a existência de trechos escolhidos do *Tratado dos Sistemas*, do *Tratado das Sensações*, da *Lógica* e da *Língua dos Cálculos*, traduzidos por Luiz Roberto Monzani, Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Nelson Alfredo Aguilar para a Coleção Os Pensadores, da Editora Nova Cultural, 1989; e da tradução Completa do *Tratado das Sensações*, publicada pela Editora da Unicamp em 1993, feita por BOOTAMAN, Denise, que é precedida pelo texto *O Empirismo na Radicalidade: Introdução à Leitura do Tratado das Sensações*, de Luiz Roberto Monzani.

Essa multiplicidade de estilos, comum a muitos dos escritores do período, é partilhada também por Rousseau e Voltaire dentre outros<sup>59</sup>. Entretanto, sem recusar a metáfora do rio e da fluidez, Souza acrescenta que “a crítica filosófica não pode contentar-se com a contemplação da turbulência das águas. Ela precisa encontrar a corrente subterrânea que as move, que é uma doutrina naturalista e materialista mais ou menos elaborada” (SOUZA, 2002, p. 22). De nossa parte, visamos tratar de algumas questões que fizeram parte do debate ou mesmo do embate que, por vezes, se estabeleceu entre ele e seu amigo/oponente, que foi Rousseau, foco central do presente livro. Através do diálogo estabelecido entre os dois, pretendemos tornar mais claras algumas das questões que preocuparam a ambos, tais como a importância concedida à questão da linguagem, a crítica de um tipo de sociedade corrompida (a sociedade parisiense) - que os aproximaram em um primeiro momento -, e as relações entre natureza e sociedade e entre liberdade e determinação que acabaram - aliadas a questões de âmbito pessoal e particular - resultando em um afastamento teórico e pessoal entre os dois. Nesse sentido, longe de buscarmos uma análise exaustiva do pensamento de Diderot, que não caberia em uma pesquisa que tem seu foco em outro autor, buscaremos apenas selecionar e cotejar com o pensamento do genebrino algumas vertentes que fluíram deste emaranhado de águas que verteram da pena de Diderot.

---

59. No que diz respeito à riqueza e à pluralidade de formas de se filosofar no século das luzes- não só da parte de Diderot, mas dos filósofos do XVIII em geral - escreve Maria das Graças: «Essa multiplicidade de estilos, gêneros e focos de interesse, todavia, não deve surpreender o leitor. Ela decorre não apenas da ‘curiosidade desenfreada’ de Diderot. Voltaire também apresenta uma grande variedade na sua obra, talvez maior do que a de Diderot. Rousseau também se interessou por diversos campos do saber e da cultura, como a filosofia, a educação, a música, a botânica, o teatro. Ocorre que, no século XVIII, estamos diante de uma concepção da atividade intelectual que faz do filósofo das luzes um personagem muito distinto do filósofo tradicional, sobretudo dos do século anterior. (...) a filosofia as luzes é levada a ocupar-se da diversidade dos problemas suscitados pela própria vida concreta dos homens do século: a política, a arte, a educação, o desenvolvimento das ciências, das técnicas, o caráter e o papel histórico das religiões.” SOUZA: 2002, p. 19.



René Hubert, em seu livro *Rousseau et l'Encyclopédie*<sup>60</sup>, re-traça as grandes linhas da formação das ideias políticas de Rousseau no período que vai de 1742 a 1756 e analisa em detalhe a intrincada relação de Rousseau com os enciclopedistas. Segundo ele, Rousseau teria chegado a Paris no ano de 1741,<sup>61</sup> com o objetivo de se ver acolhido em função de seus talentos. De fato, ainda conforme Hubert, nesse momento ele não era senão mais um 'boêmio das letras' que se instala em Paris no intuito de alcançar o sucesso. Rapidamente, através de seu compatriota Daniel Roguim, conhece Diderot, este outro 'boêmio das letras' que na época possuía apenas projetos de obras<sup>62</sup>, e os dois imediatamente se ligam em uma fraternal e produtiva amizade.

Alguns anos mais tarde, Rousseau apresentará Diderot a Condillac, conforme já havíamos afirmado anteriormente. E este, (-Condillac) terá um papel importante nos primeiros anos da carreira de ambos, tendo-os influenciado substancialmente. Na *Carta sobre os surdos*, escrita por Diderot em 1751, o autor se refere ao trabalho do abade, justamente ao tratar da questão das inversões e do surgimento das línguas.<sup>63</sup> Mais adiante, ao analisar o papel de cada sentido na construção do conhecimento e da própria gênese da lin-

---

**60.** HUBERT, René. *Rousseau et l'Encyclopédie: essai sur la formation des idées politiques de Rousseau (1742-1756)* (J. Gamber Ed. Paris : 1928).

**61.** Em verdade, segundo o próprio Hubert: ele já teria passado uma curta temporada em Paris na primavera de 1731, mas é apenas em 1741 que Rousseau –segundo ele próprio afirma nas Confissões - retorna com o objetivo de se estabelecer e ser acolhido na capital francesa (HUBERT: 1928, p. 8). Entretanto, conforme o verbete Paris do *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, redigido por Tanguy l'Aminot, a data correta da chegada de Rousseau a Paris pela segunda vez teria sido em Julho de 1742. Cf. *Dictionnaire de J.-J. Rousseau*: 2006, p. 688.

**62.** Cf. HUBERT: 1928, p. 8-9.

**63.** *Carta sobre os surdos mudos* (DIDEROT, 2000, p. 93). Já na *Carta sobre os Cegos*, escrita em 1749, Diderot havia se referido ao *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* e ao 'excelente' *Tratado dos sistemas*. Ver: *Carta sobre os Cegos*. In: (DIDEROT: Obras. Vol. I, 2000, p. 126).

guagem, é novamente a Condillac que podemos atribuir a sugestão de tais procedimentos.<sup>64</sup> É a partir do *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*, para o qual o próprio Diderot havia encontrado um editor que devemos atribuir a primazia destas ideias, na forma como foram desenvolvidas.

Ao se referirem às línguas antigas em comparação com a língua francesa, mais uma vez transparece a semelhança de posicionamentos verificada entre Condillac e Diderot. Aquele, no capítulo XII da segunda parte do *Essai*, havia afirmado que a língua Francesa, em comparação com as línguas grega e latina, perdia em termos de energia e vivacidade; mas, em compensação, ganhava em precisão e clareza. Diderot, na *Carta sobre os surdos*, afirma em uníssono:

(...) sendo a comunicação do pensamento o objeto principal da linguagem, nossa língua é de todas as línguas a mais apurada, a mais exata e a mais estimável; aquela, em suma, que menos reteve algo dessas negligências que eu chamaria de bom grado de restos do balbucio das primeiras idades. Ou, para continuar o paralelo sem parcialidade, eu diria que nós ganhamos, por não termos de modo algum in-

---

64. Sobre o papel dos sentidos na própria formação da linguagem, nos parece ser ainda sob influência Condillaquiana que Diderot constrói sua própria posição. No que diz respeito à importância dos dados fisiológicos para a construção da linguagem lembra SOUZA: “Na ‘*Carta sobre os surdos*’, Diderot havia esboçado a gênese da linguagem a partir de dados fisiológicos. Os homens, ao instruírem os primeiros elementos de sua língua, ‘seguiram, aparentemente, a maior ou menor facilidade que encontraram na conformação dos órgãos da palavra para pronunciar certas sílabas em vez de outras, sem consultar a relação que os elementos de suas palavras podiam ter, seja por sua qualidade, seja por seus sons, com as qualidades físicas dos seres que queriam designar’. A conformação comum dos órgãos explicaria, por exemplo, segundo Diderot, o fato de que as interjeições, que são as expressões mais espontâneas da linguagem, tendam a ser, se não as mesmas, pelo menos muito semelhantes em quase todas as línguas mortas ou vivas” (SOUZA, 2002, p. 90-91).

versões, nitidez, clareza e precisão, qualidades essenciais ao discurso; e que nós aí perdemos calor, eloquência e energia. Eu acrescentaria de bom grado que a marcha dialética e regrada, à qual nossa língua está submetida, a torna mais própria às ciências; e que, pelos giros e pelas inversões que o grego, o latim, o italiano, o inglês, se permitem, estas línguas são mais vantajosas para as letras. Que nós podemos, melhor do qualquer povo, fazer falar o espírito, e que o bom senso escolheria a língua francesa; mas que a imaginação e as paixões dariam a preferência às línguas antigas e às de nossos vizinhos (DIDEROT, 2000, p. 114).

Já na primeira linha da passagem acima citada, podemos perceber uma distinção fundamental que se apresenta entre as compreensões acerca do papel da linguagem. Para Diderot, assim como para Condillac, esta é estabelecida com o intuito fundamental de transmitir ideias. Rousseau pode até aceitar que a linguagem dos gestos ou a linguagem escrita tenham realmente na transmissão de ideias o seu fundamento último, entretanto, no que diz respeito ao papel da palavra (*parole*), ou da língua falada, seu móvel e seu objetivo é a comunicação dos sentimentos. Tal como ele afirmará já no primeiro capítulo do *Ensaio sobre a origem das línguas*: “Desde que um homem foi reconhecido por outro como um ser sensível, pensante e semelhante a ele próprio, o desejo ou a necessidade de comunicar-lhe seus sentimentos e pensamentos fizeram-no buscar os meios para isso” (OC,V, p. 375). E, após mencionar a maior eficácia da linguagem gestual ou das imagens na transmissão das ideias, ele ressalta:

[...] temos coisa totalmente diversa, contudo, quando se trata de comover o coração e inflamar as paixões.” Para isso “a impressão sucessiva do discurso, que impressiona por meio de golpes redobrados, proporciona-vos emoção bem diversa da causada pela presença do próprio objeto, diante do qual, com um só golpe de vista, tudo já vistes (OC, V, p. 377).

De maneira ainda mais evidente, Rousseau afirma que “a escrita, que parece dever fixar a língua, é justamente o que a altera, não lhe muda as palavras, mas o gênio; substitui a expressão pela exatidão. Quando se fala, transmitem-se sentimentos, e quando se escreve, as ideias” (OC, V, p. 388). Esta afirmação nos apresenta com toda precisão a distinção entre seu posicionamento e o de Diderot, que no *Plano de uma Universidade* afirma que “em qualquer língua que seja, a obra que o gênio sustenta não cai mais” (DIDEROT, 2000, v.II, p. 133). Diderot ressalta, assim como o abade já o havia feito (ver item 1 do presente capítulo), o papel do gênio, do escritor no que toca à perenização ou eternização da língua.

Na sequência de seu argumento Diderot deixa clara sua opinião acerca das vantagens da língua francesa, que, em função de sua clareza e de seu caráter ‘pedestre’,<sup>65</sup> torna-se mais própria para a filosofia e para as ciências, mesmo que com isso perca em energia e vivacidade. Este ponto que o aproxima de Condillac é, por consequência, o mesmo que o afasta de Rousseau. Diderot, assim como Condillac, aposta na clareza e toma o método geométrico como parâmetro para o aperfeiçoamento das línguas. É o que fica demonstrado no *Plano de uma Universidade*, onde ele escreve:

Se nossos dicionários fossem bem feitos, ou, o que vem a dar no mesmo, se as palavras usuais fossem tão bem definidas quanto as palavras ângulos e quadrados, restariam poucos erros e disputas entre os homens. É a este ponto de perfeição que todo trabalho sobre a língua deve tender (DIDEROT, V. I, 2000, p. 293).

Diderot, contudo, não deixa de salientar, em uma passagem que nos remete diretamente às advertências de Condillac, que, se o método geométrico deve servir como modelo na construção e aperfeiçoamento das línguas, com o objetivo de torná-las menos obscu-

---

<sup>65</sup> Cf. Diderot: “Assim, tudo bem considerado, nossa língua pedestre tem sobre as outras a vantagem do útil sobre o agradável” (DIDEROT, 2000, vol. II, p. 114).

ras e mais próprias à verdade e à transparência,<sup>66</sup> ele não deve ser utilizado indistintamente, e que, para as questões recreativas, ele seria inapropriado. Segundo ele:

Se se acredita que o método dos geômetras não é aplicável a tudo, comete-se um engano. Se se pretende que não se deve aplicá-lo a tudo, tem-se razão. Cada assunto tem a sua maneira de ser tratado. O método geométrico seria demasiado seco para as matérias recreativas; e nossas línguas são por demais imperfeitas para se prestarem a isso; as acepções das palavras demasiado vagas, demasiado indeterminadas, para comportar esse rigor. Mas se devemos amiude dispensar-nos de empregá-lo, é preciso jamais perdê-lo de vista. É a bússola de um bom espírito. É o freio da imaginação (DIDEROT, v.I, 2000, p. 292-293).

Apesar desse elogio à precisão e à clareza da língua francesa, Diderot não deixa de ressaltar a perda de vigor verificada em sua língua, o que, segundo ele, é fruto de um desejo exacerbado de refinamento. Mas, ao final do texto, da mesma maneira que Condillac havia feito no *Essai*, Diderot considera que a língua francesa, mais clara e precisa, mais própria para as ciências e para a filosofia, não deixa, entretanto, de ser própria também às letras e à poesia. “Se ela é admirável nas coisas úteis, ela sabe também prestar-se às coisas agradáveis” (DIDEROT, v. II, 2000, p. 133).

Em suma, Diderot deixa claro: “Se a precisão e a clareza são as duas qualidades principais de uma língua, todas devem tomar por modelo a língua francesa; se é a energia, é outra coisa”(DIDEROT, v. I, 2000, p. 309). Grosso modo, poderíamos afirmar que Condillac, em seus estudos da linguagem, sempre prioriza a análise da mesma em função de seu caráter epistemológico e, por esse motivo, aposta

---

**66.** Cf. Diderot: “*Nada de obscuro pode satisfazer uma cabeça geométrica. A desordem das idéias lhe desagrada e a inconseqüência a fere*” (DIDEROT, 2000, vol. I, p. 293).

na clareza e na precisão. Quanto a Diderot, ele parece compartilhar de muitos dos pontos de vista expostos pelo abade, sobre a precisão e a clareza necessárias a uma língua que queira se prestar à ciência e à filosofia, e em muitos pontos chega mesmo a radicalizar as análises condillaquianas, mas acaba se afastando um pouco desse viés interpretativo ao se dedicar de forma bastante intensa às questões estéticas da linguagem, buscando aprimorar a força poética de sua escrita. Ambos os autores consideram, por sua proximidade de pensamento, que a língua francesa supera as demais justamente em função de ser esta a mais própria a seus intentos de clareza e precisão. Quanto a Rousseau, a diferença aparece em função do fato de que ele privilegia sempre a capacidade que a língua possui de transmitir sentimentos, e ainda a força persuasiva de seu acento. Em suas análises e em seu julgamento acerca das aptidões das diferentes línguas, seu julgamento terá sempre como pano de fundo aquela máxima descoberta ainda no período em que trabalhava como secretário da embaixada da França em Veneza, de “que tudo se prendia radicalmente à política” (OC, I, p. 404). E nesse sentido, fica claro que a língua francesa, em função da ausência de acentos,<sup>67</sup> é menos própria à persuasão e menos apta a despertar as paixões tão necessárias à ação política.

---

67. Sobre a ausência de acentos percebida na língua francesa, Rousseau já havia deixado bastante clara sua posição por ocasião da Querela dos Bufões, que mobilizou a França entre os anos de 1742 e 1743. Nesta ocasião Rousseau escreveu a famosa *Lettre sur la Musique Française*, onde após afirmar que as línguas menos próprias à música seriam aquelas: “*compostas por sons mistos, sílabas mudas surdas ou nasais, com poucas vogais e muitas consoantes e articulações*” e de que a “*música nacional tira sua característica principal da língua que lhe é própria, principalmente em função de sua prosódia*”, ele afirma ser este o caso da língua francesa e, em função disso, declara, ao final da carta, que “*não existe de forma alguma a dita música francesa*”, concedendo todo o seu apoio ao partido que sustentava a superioridade da música italiana. Ver *Lettre sur la Musique Française*. In: OC, V, p. 291-328.

As divergências que podemos notar com relação aos escritos de ambos, (Rousseau e Diderot) ainda não se faziam sentir, contudo, nos momentos iniciais de sua convivência. E, segundo Hubert: “Se há um período da vida de Rousseau, no qual ele ainda não havia percebido os dissentimentos de opinião que o separam de Diderot, é o que vai de 1744 a 1749, ou seja, um período no qual o pensamento de Diderot estava longe de ter adquirido uma consistência definida” (HUBERT, 1928, p. 55). Nesse período inicial, Rousseau se mantém bastante sugestível às opiniões de Diderot, tal como ele mesmo deixa entender nesta passagem das *Confissões*:

O que recordo bem nessa ocasião foi que ao chegar a Vincennes estava numa agitação que chegava ao delírio. Diderot o percebeu, eu lhe disse o motivo, e li-lhe a prosopopéia de Fabricius, escrita a lápis sob um carvalho. Ele me exortou a dar saída às minhas idéias e a concorrer ao prêmio. Fi-lo, e desde esse instante perdi-me. Todo o resto de minha vida e minhas desgraças foram o efeito inevitável desse momento de desvario (OC, I, p. 351).

A passagem acima, que discorre de maneira um tanto amarga acerca das circunstâncias da composição<sup>68</sup> do *Discurso sobre as ciências e as artes*, e dos resultados advindos de tal escrita, nos apresenta de forma marcante o papel de Diderot e a importância atribuída ao seu consentimento no que toca um dos momentos determinantes da entrada de Rousseau no mundo das letras. A amizade dos dois, que começara em 1742, era bastante cara a Rousseau, e os debates constantes entre eles influenciaram inevitavelmente a produção de suas obras. Tal fato pode ser lido de forma ainda mais precisa na sequência

---

**68.** Lembremos que é na beira da estrada - a caminho da prisão do Castelo de Vincennes, onde Diderot se encontrava encarcerado em função da condenação advinda da publicação da *Carta sobre os Cegos* em 1749 -, que Rousseau teria sofrido a famosa ‘iluminação’ e escrito a ‘Prosopopéia de Fabricius’, primeiro esboço do que viria a ser o *Discurso sobre as ciências e as artes*.

do relato acima citado, no qual, após descrever ‘a maneira singular’ e apaixonada com que trabalhara na confecção do primeiro *Discurso*, empregando muitas de suas ‘noites de insônia’, Rousseau submete o texto à leitura de Diderot que, segundo ele, teria ficado bastante ‘satisfeito’ e indicado ‘algumas correções’ (OC, I, p. 352).

Sobre a confluência de pensamentos e posições que pode ser percebida neste período e sobre o papel de Diderot na concepção do primeiro *Discurso*, mas também no segundo - apesar de neste as divergências teóricas já serem bem nítidas -, importa ler o artigo bastante esclarecedor de Antoine Adam, “*Rousseau et Diderot*”<sup>69</sup>, onde o autor apresenta vários pontos de convergência da teoria de ambos, sobretudo no que diz respeito à crítica de um otimismo rasteiro ‘plat optimisme’ em relação ao progresso do conhecimento e aos costumes do século do XVIII. Uma passagem do artigo de Adam corrobora esta ideia:

Esta obra (segundo *Discurso*), afirma ele (Rousseau), foi ‘mais do gosto de Diderot que qualquer outro de meus escritos’ e aquele ‘para o qual seus conselhos me foram mais úteis’. Ele acrescenta em uma nota que Diderot havia lhe comunicado vários trechos, e que aquele do filósofo que raciocina consigo mesmo tampando as orelhas era um destes trechos (ADAM, 1949, p. 24).

Adam, insiste que ‘sobre muitos pontos importantes’ os dois amigos estavam de acordo<sup>70</sup>. Na sequência do artigo acima citado,

---

**69.** ADAM, Antoine. Rousseau et Diderot. In: *Revue des sciences humaines*. Faculté des Lettres de Lille : 1949 ; p. 21-34.

**70.** Cf. ADAM : « *Lorsque Rousseau compose son premier Discours, n’imaginons surtout pas que ses amis Diderot et Grimm soient en désaccord avec lui.[...] Le Discours n’est pas un paradoxe. Il développe un certain nombre de thèses auxquelles Grimm et Diderot adhérent comme Rousseau.* » *Revue de Sciences Humaines* :1949, p. 21. E mais adiante ADAM acrescenta ainda que : « *Si donc le premier Discours vise la ‘philosophie’,*



o autor escreve que “Rousseau e Diderot possuem um vivo sentimento das fraquezas da sociedade contemporânea”. E que “com um admirável vigor, eles discernem e denunciam: um estilo de vida onde falta decididamente o sentido de grandeza, de sacrifício, de heroísmo, um humanismo degenerado, ‘abâtardi,’ onde o que outrora foi exigência transformou-se em rasteiro otimismo, uma moral que não conhece senão as virtudes burguesas, as virtudes úteis, a prudência” (ADAM, 1949, p. 21).

São muitos os paralelos possíveis de serem identificados nas obras dos dois amigos enciclopedistas. Adam insiste ainda que é Diderot e não Rousseau quem na época diz “belezas austeras”. Ele cita trechos do artigo ‘Legislador’ da *Encyclopédia*, no qual Diderot critica o espírito de propriedade ao afirmar que ‘O legislador deverá transformar o espírito de propriedade em espírito de comunidade’, onde ele louva as leis do Peru por terem estabelecido ‘a comunidade de bens, enfraquecendo o espírito de propriedade, fonte de todos os vícios’ (ADAM, 1949, p. 22). Impossível não pensar aqui na célebre crítica desferida por Rousseau na abertura da segunda parte do *Discurso sobre a desigualdade*; no qual o genebrino atribui ao estabelecimento da propriedade a fonte da desigualdade, de inúmeras guerras, mortes e crimes.

Ambos, Rousseau e Diderot, beberam nos filósofos da tradição republicana o gosto pela vida virtuosa e pelo amor à pátria. Ambos foram leitores de Platão, de Quintiliano, de Cícero. Através de Montesquieu, ou diretamente, leram os exemplos de virtude narrados por Plutarco. Ambos procederam a uma intensa crítica à corrup-

---

*cette philosophie n'est pas celle de Diderot. C'est à Voltaire que pense Rousseau, c'est aux moralistes épicuriens, aux théoriciens de la morale bourgeoise, c'est à ce qu'on appellera bientôt la philosophie des lumières et à son plat rationalisme. Quand le Discours s'en prend aux déclamateurs qui sourient aux mots de religion et de patrie, ce n'est pas à Diderot que pense Rousseau. C'est encore une foi à Voltaire, et lorsqu'au contraire il parle des 'sages' qui ont approuvé son Discours, comprenons bien que c'est Diderot son ami qu'il veut dire.* » Ibidem, idem, p. 24.

ção dos costumes em voga no Século XVIII, e à Filosofia intelectualista e otimista da época <sup>71</sup>. Ainda outra passagem do artigo de Adam insiste sobre os ideais partilhados pelos amigos enciclopedistas:

A filosofia contemporânea exaltava os triunfos da inteligência, os progressos da razão e das luzes. Para Rousseau, como para Diderot, como para Grimm, a história do homem oferece, ao contrário o quadro de uma aventura perigosa, e que vai contra as intenções da natureza. Eles seguem com bastante atenção os trabalhos de Buffon. Seguindo-o, eles vêem no homem primitivo, não o ser razoável ‘raisonable’ que a filosofia havia imaginado, mas um animal de paixões pouco numerosas, ignorando a linguagem, desprovido de toda vida moral. Esta é a tese do *segundo Discurso* de Rousseau. É também a de Diderot (ADAM, 1949, p. 22-23).

Ainda no que diz respeito à crítica dos rumos tomados pela civilização e dos abusos que, por vezes, tornam nossa vida em comum mais infeliz do que esta seria no âmbito da natureza pura e sem regras, vivendo de forma independente e livre, Adam menciona duas passagens de artigos da *Encyclopédia*, a primeira do artigo *Besoin* e a segunda do artigo *Cité*, que o autor cita sem nomear. Sobre o primeiro destes, o autor escreve: “leiamos o artigo de Diderot sobre a necessidade. De início ele segue de perto um capítulo ‘Do Espírito das Leis’. Em seguida, subitamente uma ideia nova aparece: a sociedade, em se desenvolvendo, deu aos homens quiméricas necessidades ‘que lhes tornam mais infelizes estando unidos do que eles o seriam vivendo dispersos’” (ADAM, 1949, p. 23). A segunda passagem

---

71. Sobre a convergência de pensamento e sobre a partilha de posições comuns, não só entre Rousseau e Diderot, mas também no que diz respeito a Grimm, escreve ADAM : « *Critique donc des idéaux de la société bourgeoise. Mais critique aussi de la philosophie intellectualiste et optimiste qui règne alors. Tout le premier Discours est dirigé contre l'idolâtrie de l'intel ligense. On aurait tort de croire que Diderot et Grimm se soient sentis sur ce point en désaccord avec leur ami.* » (ADAM, 1949, p. 22).

é esta: “nós vemos nascer e crescer a corrupção e os vícios com o nascimento e o crescimento das cidades”(ADAM, 1949, p. 23).

Esta mesma postura crítica frente aos pretensos triunfos da razão e da sociedade sobre a natureza são expostos em vários momentos da carreira de Diderot. Podemos mencionar aqui o caso do *Colóquio de um pai com seus filhos*, texto cuja primeira redação se deu em 1771, mas que pretende relatar alguns momentos da discussão ocorrida por ocasião do último encontro de Diderot com seu pai, em Langres, sua cidade natal, em 1759. Neste conto o autor escreve:

Nós nos denominamos civilizados, e somos piores do que os selvagens. Parece que nos falta ainda girar durante séculos, de extravagâncias em extravagâncias e de erros em erros, para chegarmos lá onde a primeira centelha de julgamento, o instinto sozinho, nos teria levado de um modo totalmente direto. Por isso estamos tão bem extraviados[...] (DIDEROT, v.II, 2000, p. 363).

De maneira semelhante, Diderot empreenderá também no *Suplemento à viagem de Bougainville*, um embate contra a pretensa superioridade do modelo civilizacional europeu em relação ao ‘estado de natureza’ no qual se encontrariam os selvagens encontrados pelos viajantes do século XVIII e dos séculos anteriores. Neste conto, após afirmar que toda guerra nasce da pretensão comum dos homens civilizados à mesma propriedade,<sup>72</sup> Diderot, através do personagem ‘B’, que em certo sentido é depositário das posturas do próprio autor, responde à pergunta do personagem ‘A’ que lhe demanda se ele preferiria o ‘estado de natureza bruta e selvagem ao

---

72. Cf. DIDEROT: “*Toda guerra nasce de uma pretensão comum à mesma propriedade. O Homem civilizado tem uma pretensão comum, com o homem civilizado, à posse de um campo de que ambos ocupam as duas extremidades; e esse campo converte-se em motivo de disputa entre eles*” DIDEROT: 2000, vol. II, p. 271.

estado dito policiado, da seguinte maneira: “Por minha fé, não ousaria declará-lo: mas sei que se viu muitas vezes o homem das cidades despir-se e voltar para a floresta, e que nunca se viu o homem da floresta vestir-se e estabelecer-se na cidade” (DIDEROT, v. II, 2000, p. 302-303). E frente à insistência de ‘A’ que lhe pergunta: “Vejo que, em suma, vos inclináveis a julgar os homens tanto menos malvados e infelizes quanto menos civilizados?” ‘B’ lhe responde em tom que bem poderia ser o de Rousseau, caso as descrições iniciais feitas pelos viajantes coincidisse com a realidade encontrada<sup>73</sup>: “Não percorri todas as regiões do universo; mas eu advirto somente que não encontrareis em parte alguma a condição de homem feliz, exceto no Taiti” (DIDEROT, v. II, p. 2000, p. 303).

Entretanto, apesar de estarem em aparente acordo acerca dos malefícios provindos do mau uso da razão e do desenvolvimento das sociedades, a partir do momento em que ambos começam a precisar seus pensamentos, as diferenças vão surgindo e evidenciando-se de maneira cada vez mais nítida. No que diz respeito à noção que está na base do pensamento político de ambos, qual seja, o Estado de Natureza anterior à legislação positiva, podemos perceber nitidamente a discordância de posições. Para Diderot, este estado é histórico e verificável ainda entre os muitos povos selvagens encontrados e descritos por viajantes e naturalistas, ao passo que para Rousseau trata-se de um artifício teórico, sem existência histórica. Esta ideia é apresentada por Souza na seguinte passagem:

Na verdade, nessa polêmica, há dois aspectos que é preciso assinalar. Em primeiro lugar, a noção de estado de natureza para Diderot difere essencialmente daquela utilizada tanto por Hobbes quanto por Rousseau. Diderot não coloca a origem da sociedade em termos políticos. Toda a evolução da humanidade está, para ele, inscrita na própria estrutura do animal humano. A história da matéria organizada.

---

73. Sobre as discordâncias percebidas entre a realidade vivenciada pelos ‘selvagens’ do Taiti e os relatos iniciais dos viajantes que os ‘descobriram,’ trataremos no último item do presente capítulo.

Assim, pensamento, linguagem e sociabilidade são elementos da natureza humana. O estado de natureza não é, portanto, uma situação hipotética, mas a condição na qual vivem os selvagens da época, e mesmo a condição na qual já viveram todos os povos civilizados (SOUZA, 2002, p. 123).

Outra diferença decisiva é da necessidade ou não de um contrato para o estabelecimento do estado. Essa ideia vai - se precisando entre os autores e, em 1752, Diderot publica sua *Apologie de M. L'Abbé de Prades*,<sup>74</sup> no qual ele declara que, desde muito cedo, os homens perceberam o interesse de se aproximarem. Diderot apresenta ainda a compreensão segundo a qual os homens no estado de natureza viviam e vivem em rebanho 'troupeau'<sup>75</sup>, semelhante aos animais das demais espécies:

O estado de natureza não é de maneira alguma aquele de Adão antes da queda; este estado momentâneo deve ser objeto de nossa fé e não o de nosso raciocínio. Entre os filósofos, trata-se da condição atual de seus descendentes, considerados em manada e não em sociedade, condição não somente possível, mas subsistente; sob a qual vivem quase todos os selvagens; (...) condição que dura mais ou menos, segundo as ocasiões que os homens podem ter de se policiar e de passar do estado de manada ao estado de sociedade. (DIDEROT, 1994, p. 528).

---

74. *Suite de L'Apologie de M. L'Abbé de Prades*. In : DIDEROT. Oeuvres, Tome I. Edition établie par Laurent Versini. Robert LAFFONT. Paris : 1994.

75. Sobre a noção de estado de rebanho 'Troupeau' Diderot precisa: « *J'entends par l'état de troupeau celui sous lequel les hommes rapprochés par l'instigation simple de la nature, comme les singes, les cerfs, les corneilles, etc ; n'ont formé aucunes conventions que les assujettissent à des devoirs, ni constitué d'autorité qui contraigne à l'accomplissement des conventions, et où le ressentiment, cette passion que la nature qui veille à la conservation des êtres, a placée dans chaque individu, pour le rendre redoutable à ses semblables, est l'unique frein de l'injustice.* » DIDEROT: 1994, p. 528.

Em nota presente nesta passagem e um pouco mais à frente também, Diderot remete o leitor às definições hobbesianas de estado de natureza como sendo um estado de desigualdade, violência e medo, regido pela lei do mais forte e onde o estabelecimento das leis positivas ocorre como forma de sanar este mal. Esta posição defendida por Diderot, segundo a qual os homens se unem naturalmente em função do medo de serem surpreendidos e mortos pelos demais e em função da clara utilidade do estabelecimento de leis e de uma autoridade que possa estabelecer a ordem e garantir as convenções estabelecidas, transformando estes ‘selvagens vagabundos e indisciplinados’ em homens policiados, diferencia-se substancialmente daquela que será exposta por Rousseau.<sup>76</sup> Esta visão pragmática e utilitarista será criticada por Rousseau em seu *Prefácio de Narciso* publicado em 1753. Vejamos *en passant* o núcleo desta divergência.

Conforme afirmamos anteriormente, se Diderot segue de perto as descrições hobbesianas, acerca da violência que impera nesse estado de rebanho, no qual se encontra o gênero humano antes que se convencionem leis e chefes que as façam vigor, ele não afirma em momento algum a necessidade do pacto para a fundação das sociedades, mas tão-somente para o estabelecimento do gover-

---

76. Cf. ADAM : « Rousseau découvre entre son ami et lui-même un désaccord grandissant. L'Apologie n'a de sens que s'il existe une 'nature humaine', constante, universelle, une nature définie une fois pour toutes et qui enserre l'homme dans ses déterminations. L'ordre social est nécessaire parce que l'homme est un être passionné et violent, parce qu'il est un loup pour l'homme. Voilà ce que Rousseau refuse d'admettre. Non pas du tout par une sorte d'idylisme sentimental et naïf. Mais parce qu'il n'oublie pas que sur cette notion de l'homme Hobbes a construit la plus réactionnaire des politiques. Et aussi parce qu'il comprend que Diderot, en dépit de ses intentions progressistes, aboutit comme les Morellet et les Turgot à justifier l'inégalité sociale, à sanctionner l'ordre établi et à en masquer les violences. Car si les vices de l'homme appartiennent à la 'nature humaine', quelle raison de lutter pour un ordre meilleur ? Mais s'ils appartiennent, comme dit la préface de Narcisse, à 'l'homme mal gouverné', l'œuvre de libération est possible. Le mal n'est plus d'ordre métaphysique, mais politique. L'homme est maître de son destin. » (ADAM, 1949, p. 27-28).

no. A passagem do estado de rebanho para o estado policiado se daria naturalmente em função do fato de que estes homens desde cedo percebem os perigos de se manterem neste estado violento de natureza. Este naturalismo político de Diderot se expressará em diferentes escritos de diversos períodos. Mas em que consiste esse naturalismo político? A esta pergunta responde Souza:

Em primeiro lugar, conforme uma perspectiva naturalista, a vida em sociedade é entendida como um instrumento natural que permite aos homens enfrentar com maior facilidade a luta pela sobrevivência e pelo bem-estar. A própria instituição da sociedade é natural. O pacto não significa uma ruptura com um estado de natureza, mas decorre da própria natureza. No verbete ‘soberanos’ da *Enciclopédia* o autor afirma que a luta dos homens contra a natureza é o princípio da sociedade. Impondo aos homens necessidades e expondo-os constantemente ao perigo, a natureza leva-os a se reunir, ‘para serem mais felizes’. Nos *Diálogos com Catarina II*, Diderot retoma essa visão utilitarista da origem das sociedades: ‘a luta dos homens contra a natureza é o primeiro princípio da sociedade’. A superioridade das forças adquiridas na associação levou muito cedo à vida em comum. Tudo o que tende a isolar o homem do homem enfraquece o seu poder. Essa doutrina da origem natural da sociedade exclui qualquer gênero de contratualismo que implique a exigência de alienação de direitos. Contra Rousseau, Diderot afirma o instinto natural da sociabilidade, entendendo aqui por instinto o instrumento natural das espécies para garantir a sua conservação. Essa idéia está expressa de modo claro nas *Observações sobre o Nakaz*, onde, no capítulo LXXII, Diderot escreve que ‘os homens se reuniram em sociedade por instinto, assim como os animais fracos se reúnem em rebanhos. Certamente não houve, primitivamente, nenhuma espécie de convenção’ (SOUZA, 2002, p. 126).

Segundo Adam, Rousseau discorda claramente das posturas diderotianas acerca da origem da sociedade expostas na *Apologia* e, para contrapô-las, ele escreve seu *Prefácio de Narciso*.<sup>77</sup> Nesta breve obra, que Rousseau considera um de seus bons trabalhos, ele começa a precisar seus próprios pontos de vista de maneira mais enfática, e afirma que o interesse não pode fundar a ordem social, “pois para dois homens cujos interesses concordam, talvez cem mil possuem-nos opostos, e não existe outro meio para vencer senão enganar ou perder toda essa gente. Eis a fonte funesta das violências, das traições, das perfídias e de todos os horrores que necessariamente exigem um estado de coisas no qual cada um, fingindo trabalhar para a fortuna ou a reputação dos demais, só procura elevar a sua acima e às expensas deles” (OC, II, p. 968).

A despeito das teorias contemporâneas que legitimavam a situação vigente de desigualdade e exploração, e que argumentavam máximas deterministas apregoando que os vícios verificados em sociedade faziam parte da própria constituição humana, Rousseau no *Prefácio de Narciso*, irá sustentar que estes vícios são frutos de uma política injusta e “que não pertencem tanto ao homem quanto ao homem mal governado” (OC, II, p. 969).

Diderot e Grimm desde 1750, vinham opondo a Rousseau o mesmo tipo de máximas deterministas, que acabavam por aproximá-los das posições dos abades liberais da Sorbonne, tais como Morellet e Turgot.<sup>78</sup> Nesse sentido Rousseau fora levado a opor a

---

77. Cf. ADAM : « *Rousseau n'est pas d'accord avec lui (Diderot). A la fin de 1752 il écrit sa préface de Narcisse et cette oeuvre brève, mais importante, prend un relief singulier si l'on admet qu'elle vise les quelques pages de l'Apologie où Diderot avait décrit l'origine de la société. Or la préface de Narcisse s'attache à démontrer que l'intérêt ne peut fonder l'ordre social. 'Pour deux hommes dont les intérêts s'accordent, cent mille peut-être le[s] ont opposés.'* » (ADAM, 1949, p. 27).

78. Cf. ADAM : « *Diderot en dépit de ses intentions progressistes, aboutit comme les Morellet et les Turgot à justifier l'inégalité sociale, à sanctionner l'ordre établi et à en masquer les violences.* » (1949, p. 28). Sobre as posturas deterministas que vinham sendo assumidas por Diderot ADAM Menciona aquelas expostas nos artigos *Luxe* e *Hobbes* escritos por ele.



Diderot uma ‘filosofia da liberdade’ (ADAM, 1949, p. 28). O que se evidencia nestes comentários é que “no fim do ano de 1752 Rousseau tem consciência das divergências de pontos de vista que o opõem a seu amigo.” E é no *segundo Discurso* que ele irá fixar de maneira mais ampla sua posição pessoal face as teses da *Apologia*. Conforme ele salienta em suas *Confissões*: “depressa tive a oportunidade de desenvolvê-los (seus princípios) inteiramente num trabalho de maior importância; porque, creio eu, foi nesse ano de 1753 que apareceu no programa da Academia de Dijon a questão: *sobre a origem da desigualdade entre os homens*” (OC, I, p. 388).

Na sequência de seu relato nas *Confissões*, Rousseau ressalta que nesta obra (segundo Discurso) ele “Carregava a mão sobre as pequenas mentiras dos homens; ousava mostrar a nu a natureza deles e seguir o progresso do tempo e das coisas que o desfiguraram, e, comparando o homem do homem com o homem natural, mostrar-lhe na sua pretensa perfeição a verdadeira fonte das nossas misérias” (OC, I, p. 388). Rousseau ressalta ainda que desenvolvera a defesa da natureza e a atribuição das mazelas humanas ao próprio homem: “insensatos, que vos queixais eternamente da natureza, vede que os vossos males provêm de vós mesmos” (OC, I, p. 389).

Ao fixar o papel do estabelecimento do direito de propriedade como sendo a origem dos malefícios verificados na ordem social, Rousseau se distancia das posturas expostas na *Apologia*. “Conforme a ‘Apologia’ o direito teria sido criado para proteger os fracos contra os fortes. Conforme o ‘segundo Discurso’, o direito foi criado para sancionar a usurpação dos ricos, e para enfraquecer as reivindicações dos pobres. A oposição destas duas frases” segundo Adam, “fornece exatamente a medida do desacordo onde se encontram o autor da *Apologia* e o autor do *Discurso*” (ADAM, 1949, p. 29).

Mas, apesar de neste momento as posições divergentes se apresentarem de forma clara, isso não significa que os dois amigos tivessem percebido nestas divergências motivo para qualquer

ruptura.<sup>79</sup> Até porque, conforme Rousseau salienta nas *Confissões*, o *segundo Discurso* foi “a obra que agradou mais a Diderot do que todos os meus outros trabalhos” (OC, I, p. 388). Outra questão que já no *segundo Discurso* aponta a inconformidade de posições é a questão da sociabilidade como sendo natural ou não à espécie humana. Para Diderot, conforme mostramos acima, a sociabilidade está inscrita na natureza humana, mas, no entender de Rousseau, as causas que levaram o homem ao desenvolvimento da sociabilidade via desenvolvimento da perfectibilidade são contingentes e externas ao homem e “poderiam jamais ter surgido” deixando-o “eternamente em sua condição primitiva” (OC, III, p. 162).<sup>80</sup>

---

**79.** ADAM ressalta que, apesar das divergências verificadas, Rousseau se mostra ainda bastante sensível às sugestões de Diderot, o que poderia ser facilmente verificado se tomarmos o verbete *Economia Política* redigido por Rousseau para a *Enciclopédia* e que ainda apresenta vários traços da influência de Diderot em sua escrita. « *N'allons pas pourtant donner à cette opposition un caractere radical que ni Rousseau, ni Diderot n'auraient avoué. L'Economie Politique, composée par Rousseau dans les mois qui suivirent l'achèvement du second Discours, prouve que son auteur reste encore très sensible aux suggestions de Diderot.* » ADAM : 1949, p. 29. Ainda sobre os traços da influência diderotiana no verbete *Economia Política* HUBERT ressalta a questão da existência ou não de uma sociedade geral do gênero humano ou da ‘grand ville du monde’ que nesta fase Rousseau ainda admitia de certa maneira, mas “*Plus tard, Rousseau deviendra si complètement opposé à l'idée de société générale, que bien loin d'admettre que les besoins mutuels unissent les hommes, il répétera à maintes reprises qu'ils les divisent plutôt qu'ils ne les rapprochent. En fait, à l'époque de l'Economie Politique sa pensée n'est pas encore absolument dégagée de l'influence des encyclopédistes : l'article appartient à une phase de transition, à la dernière des phases de transition, celle où ne retiennent déjà plus que des réminiscences lointaines des opinions des 'philosophes'. Rousseau s'est déjà fâché une première fois avec d'Holbach; il ne va pas tarder beaucoup à rompre avec Grimm et Diderot* » HUBERT : 1928, p. 59.

**80.** Nos *Fragmentos Políticos*, ao tratar sobre a influência dos climas, Rousseau irá ressaltar as causas naturais que incidiram sobre os rumos da sociabilidade humana. Segundo ele: « *Des tremblements de terre, des volcans, des embrasements, des inondations, des déluges, changeant tout à coup, avec la face de la terre, le cours que prenaient les sociétés hu-*

Se as ideias referentes à noção de sociabilidade natural já se faziam sentir, elas adquirem maior amplitude por ocasião do artigo *Direito Natural* de Diderot que será foco de uma das principais divergências ocorridas entre os dois amigos. Rousseau irá contrapor-se às ideias apresentadas neste artigo no capítulo II das *Instituições Políticas*, intitulado *Da sociedade geral do gênero humano* e que nos foi conservado através do *Manuscrito de Genebra*.

Este capítulo, segundo afirma Hubert, configura-se como uma resposta direta à ideia da existência de uma sociedade geral do gênero humano exposta no artigo *Direito Natural* de Diderot.<sup>81</sup> Hubert confronta grandes passagens do artigo *Direito Natural* e do capítulo ‘Da sociedade geral do gênero humano’, apontando o diálogo empreendido entre os dois autores no qual a dessemelhança de posicionamentos é marcante. Segundo o autor, a tese geral de Diderot neste artigo se desenvolve tomando como ponto de partida a compreensão de que:

[...] a sociabilidade é uma tendência natural – é uma lei da razão, na medida em que ela aspira ao bem comum da espécie inteira ; seu princípio deve ser buscado na identidade de natureza de todos os homens ;

---

*maines, les ont combinées d'une manière nouvelle, et ces combinaisons, dont les premières causes étaient physiques et naturelles, sont devenues, par fruit du temps, les causes morales qui changeant l'état des choses, ont produit des guerres, des émigrations, des conquêtes, enfin des révolutions qui remplissent l'histoire et dont on fait l'ouvrage des hommes sans remonter à ce qui les ait fait agir ainsi » (OC, III, p. 533).*

**81.** Cf. HUBERT : « M. Beaulavon (*La question du Contrat social, une fausse solution. Rev. D'Histoire littéraire. 1913*) est à notre connaissance le premier des historiens du Rousseauisme, qui ait perçu que le second chapitre des *Institutions politiques* prenait exactement le contrepied de l'article *Droit Naturel*, ou, pour mieux dire encore, qu'il en constituait la critique méthodique, au point qu'il semble n'avoir été écrit que pour en contredire les thèses fondamentales. » Rousseau et l'Encyclopedie: essai sur la formation des idées politiques de Rousseau (1742-1756). HUBERT, René. Paris : Librairie Universitaire J. GAMBER, 1928, p. 37.

ela é declarada por todos e se exprime nas instituições de todas as sociedades, nas práticas dos homens entre eles, sejam eles os mais selvagens, e em certos sentimentos que eles experimentam e manifestam espontaneamente (HUBERT, 1928, p. 35-36).

Segundo Rousseau, entretanto, a expressão “gênero humano” oferece ao espírito apenas uma ideia abstrata e coletiva « que não supõe nenhuma união real entre os indivíduos que a constituem », e o pretense “tratado social” ditado pela natureza nada mais é do que uma quimera que não possui existência real. Tal postura é exposta de maneira precisa na passagem a seguir:

Caso a sociedade geral existisse fora dos sistemas de filosofia, representaria, como já afirmei, um ser moral possuidor de qualidades próprias e distintas daquelas dos seres que a constituem, mais ou menos como os compostos químicos, que possuem propriedades que não tomam dos mistos que os compõem. **Haveria uma língua universal que a natureza ensinaria a todos os homens**, e que seria o primeiro instrumento de sua mútua comunicação : haveria um tipo de sensorio comum que serviria à correspondência de todas as partes (OC, III, p. 284).

A ausência de uma língua universal, de todo e qualquer sentimento real de pertença que nos ligue indistintamente a todos os seres humanos, aliado à percepção da diversidade evidente dos costumes e da noção de pertença, invalidam ou pelo menos dificultam bastante, para Rousseau, a ideia de uma sociedade geral do gênero humano. Diderot, por outro lado, afirmará, no *Plano de uma universalidade*, que a diversidade das línguas é apenas aparente e que, por serem frutos do entendimento, que é o mesmo em todos os homens, elas possuem apenas algumas diferenças de pura convenção.<sup>82</sup>

---

**82.** Cf. DIDEROT “*Seja qual for a variedade aparente que haja entre as línguas, se se examinar o seu objeto de ser a contrapartida de tudo o que se passa no entendimento humano, perceber-se-á logo que é por toda parte*”

Rousseau vê, na ausência total de qualquer evidência verificável na prática, a dificuldade que a noção de sociabilidade natural nos apresenta. Com relação ao conceito de ‘vontade geral’ que se apresentaria para “cada indivíduo como um ato puro do entendimento que raciocina no silêncio das paixões”,<sup>83</sup> apresentada por Diderot, Rousseau, após afirmar que ninguém negaria tal idéia questiona no entanto a eficácia da mesma quando transportada para o plano da prática. Como fazer para ter um acesso seguro a estas regras ditadas pela razão, que exigiria uma capacidade de abstração impossível de ser alcançada isoladamente sem antes passar por todos os desenvolvimentos que supõem um longo convívio social? De que maneira poderíamos supor nos primórdios da formação social esta capacidade de raciocínio abstrato que, mesmo nas sociedades ditas civilizadas somente, poucos cidadãos alcançam e via esforços incalculáveis?

*Além disso; como a arte de generalizar assim suas ideias é um dos exercícios mais difíceis e mais tardios do entendimento humano, o comum dos homens não estará nunca em condições de tirar desta maneira de raciocinar as regras de sua conduta, e quando fosse preciso consultar a vontade geral sobre um ato particular, quantas vezes não aconteceria a um homem bem intencionado de se enganar sobre a regra ou sobre sua aplicação e de seguir suas próprias inclinações pensando estar seguindo a lei? Que fará ele então, para se proteger do erro? Escutará sua voz interior? Mas esta voz não se forma, conforme dizemos, senão pelo hábito de julgar e de sentir no seio da sociedade e segundo suas leis, ela*

---

*uma mesma máquina submetida a regras gerais, com exceção de algumas diferenças de pura convenção, cujos equivalentes uma língua por gestos encontraria.” (DIDEROT., 2000, vol. I, p. 305).*

**83.** Cf. DIDEROT. Verbete **Direito Natural**. In: *Verbetes Políticos da Enciclopédia*. Tradução de Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso Editorial; Editora da UNESP; 2006, p. 81.

não pode então servir para lhes estabelecer, e, além disso, seria preciso que não houvesse crescido em seu coração nenhuma das paixões que falam mais alto que a consciência, cobrindo sua tímida voz, e que fazem sustentar aos filósofos que esta voz não existe (OC, II, p. 287).

Como podemos perceber, segundo Rousseau, é somente a partir do estabelecimento das sociedades que se torna possível o surgimento da moral e do estabelecimento de leis, que, nesse sentido, são gerais com relação à nação à qual pertencemos, mas são particulares no que diz respeito às diversas nações. Quanto às leis da natureza, a partir do momento em que nossas paixões se desenvolvem no interior das sociedades particulares, elas se tornam cada vez mais fracas e insuficientes para nos fazerem agir corretamente.

Rousseau insiste em que “nós concebemos a ideia de uma sociedade geral a partir de nossas sociedades particulares, e que o estabelecimento das pequenas repúblicas nos faz sonhar com a grande”, entretanto, “nós só começamos a nos tornar homens após termos sido cidadãos” (OC, III, p.287). A intenção de Rousseau, ao escrever o Cap. II do *Manuscrito de Genebra*, seria justamente a de expressar a necessidade do contrato em contraposição à ideia de uma sociabilidade natural e de um direito anterior à convenção.

<sup>84</sup>Mesmo os princípios gerais do Direito Político expressos de forma abstrata no *Contrato Social* devem ser adaptados às situações históricas particulares de cada povo<sup>85</sup>. E, como paliativo à ausência de

---

**84.** Hubert escrevendo acerca das intenções de Rousseau ao escrever o II cap. do *Manuscrito de Genebra* afirma, “*Quoiqu’il en soit, la conclusion générale que Rousseau tire de cette longue critique a pour objet d’opposer la doctrine de la nécessité du contrat à la théorie de la sociabilité naturelle ou tout au moins de dénoncer l’insuffisance manifeste de cette dernière* » (HUBERT, 1928, p. 48-9).

**85.** Cf. Rousseau, “*esses objetivos gerais de todas as boas instituições devem ser modificados em cada país pelas relações oriundas tanto da situação local quanto do caráter dos habitantes. Sobre tais relações preci-*

uma sociedade geral, Rousseau sugere que, através de novas associações, procuremos corrigir a ausência da associação geral.<sup>86</sup>

Os comentadores apresentam certo consenso ao afirmar que desde a época em que Rousseau escreve o segundo capítulo das *Instituições Políticas* ele tem plena consciência do antagonismo que o opõe aos seus companheiros enciclopedistas, e que a longa crítica que ele vem de fazer “tem como objetivo opor a doutrina da necessidade do contrato à teoria da sociabilidade natural ou ao menos de denunciar a insuficiência manifesta desta última” (HUBERT, 1928, p. 48-49). Adam, após afirmar que entre o autor do *Direito natural* e o das *Instituições Políticas* o diálogo se tornara impossível, chega a afirmar que este foi o período que marcou o fim de uma das mais fecundas histórias da literatura francesa.<sup>87</sup>

Realmente, no plano teórico, o diálogo se acirrava de tal forma que as posições contrárias se tornaram irreconciliáveis, mas é bom lembrar que a gota d’água responsável pela ruptura afetiva ocorrida entre Rousseau e Diderot teria sido a publicação da peça *O filho natural* de Diderot, na qual este afirma que ‘só o mau vive só’,

---

*sa-se conceder a cada povo um sistema particular de Instituição, que seja o melhor, não talvez em si mesmo, mas para o Estado a que se destina.”* (OC, III, p. 392).

**86.** Cf. Rousseau : « *Mais, quoiqu’il n’y ait point de société naturelle et générale entre les hommes, quoiqu’ils deviennent malheureux et méchants en devenant sociables, quoique les lois de la justice et de l’égalité ne soient rien pour ceux qui vivent à la fois dans la liberté de l’état de nature et soumis aux besoins de l’état social ; loin de penser qu’il n’y ait ni vertu ni bonheur pour nous, et que le ciel nous ait abandonnés sans ressource à la dépravation de l’espèce ; eforçons nous de tirer du mal même le remède qui doit guérir. Par de nouvelles associations, corrigeons, s’il se peut, le défaut de l’association générale* » (OC, III, p. 288).

**87.** Cf. Adam : « *Entre l’auteur du Droit naturel et celui des Institutions Politiques le dialogue devenait impossible. D’ailleurs leur amitié, depuis quelque temps blessée, achevait de mourir. Ce fut la fin d’une histoire qui avait été belle, la fin, peut-être, du plus fécond échange de pensée que connaisse l’histoire de notre littérature* » (ADAM : 1949, p. 33)

justamente no período em que Rousseau decide se afastar do teatro de corrupção e de vícios que ele percebe em Paris e se isolar em Montmorency, para poder trabalhar de maneira mais prazerosa.<sup>88</sup>

No que diz respeito aos detalhes ‘pessoais’ ou às ‘causas particulares’ que levaram à ruptura entre Rousseau e seus amigos enciclopedistas interessa verificar o artigo *Rupture de Rousseau avec Mme d’Epinay, Grimm et Diderot*<sup>89</sup> onde o autor, confrontando os relatos empreendidos por Rousseau nas *Confissões* e as cartas de Grimm e Diderot, aliadas aos relatos feitos por Mme d’Epinay em suas *Mémoires*, descreve alguns momentos da sequência de desencontros que levaram ao desfecho belicoso ocorrido por volta de 1757. Em seu artigo o autor pretende explicar por que Rousseau e Diderot - em função de seus hábitos e posturas extremamente

---

**88.** Acerca dos motivos que levaram à sua ruptura com Diderot, Rousseau escreve nas *Confissões*: “Mas não se tratava disso nas minhas questões com Diderot: elas tinham motivos mais graves: depois da publicação do ‘filho natural’, ele me mandou um exemplar que li com o interesse e a atenção que se dispensam à obra dum amigo. E lendo o trecho poético em diálogo que ele pôs junto, fiquei surpreso, e mesmo um pouco contristado, por encontrar entre várias coisas desagradáveis, mas toleráveis, sobre solitários, esta áspera e dura sentença, sem nenhuma atenuante: ‘Apenas o mau vive só’. Essa sentença é equivocada, e apresenta dois sentidos: um muito verdadeiro e o outro muito falso. Porque é impossível mesmo em si, que um homem que quer e que é só, possa e queira prejudicar a alguém, e por conseguinte que seja um mau. A sentença em si mesma, exigia pois uma interpretação. E o exigia mais ainda da parte dum escritor que, quando imprimia essa sentença, tinha um amigo retirado em solidão. Pareceu-me chocante e incorreto, ou ter esquecido, ao publicá-la, esse amigo solitário, ou si, se lembrara dele, não ter feito na máxima geral uma honrosa e justa exceção que ele devia não só a esse amigo, mas a tantos homens respeitadas, que, em todos os tempos procuraram na solidão a calma e a paz; e desde que o mundo existe, só aquele escritor ousou, com um risco da pena, transformá-los num bando de celerados” (OC, I, p. 455).

**89.** GIRARDIN, Saint-Marc. *Rupture de Rousseau avec Mme D’Epinay, Grimm et Diderot*. In : *Revue des Deux Mondes*, 1º Novembre 1853, p. 865-892.)



diversas - não poderiam se entender e se suportar por muito tempo, principalmente a partir do momento em que estes começaram a ter seus nomes cada vez mais em evidência ao se tornarem escritores renomados no nascente mundo das letras e dos salões do século XVIII francês. Interessa também consultar o verbete Diderot, do *Dictionnaire de Jean Jacques Rousseau*, escrito por Trousson, no qual o autor retraça as grandes linhas desta intrincada relação teórico-afetiva que ajudou a sacudir este já efervescente mundo das letras do Século das Luzes.

Fica claro que, apesar da ruptura afetiva, no plano teórico os textos prolongaram o diálogo entre os dois autores e, de obra em obra, eles se aproximam e se afastam em um intenso processo de pensamento e crítica dos costumes, da estética e da política do XVIII francês.

No que diz respeito à crítica da sociedade ‘corrompida’ do XVIII podemos ler em vários textos de Diderot. Entretanto, aquele que pode ser considerado um dos carros-chefes (‘chef-d’oeuvres’), dessa crítica é, com certeza, o *Sobrinho de Rameau*. Nesse conto, construído sob forma de diálogo entre os personagens *Lui* (*Jean François Rameau - sobrinho do Músico Rameau*) e *Moi* (*Personagem que encarna as posições do próprio Diderot*), o autor realiza uma crítica bastante ácida à sociedade parisiense e a seus personagens. *Lui* é descrito por Diderot, no início do conto, como sendo um composto de grandeza, ‘hauteur’, e baixeza, ‘bassesse’, de bom senso e de des-razão. E pode ser considerado como um exemplar emblemático de uma tropa de parasitas, ‘gueux’, que passam a vida a bajular os ricos na esperança de encontrar um ‘protetor’ que os sustente, de participar de seus festins e arrecadar suas esmolas. Almas de barro como os designa Diderot através do personagem *Moi*.

Almas incapazes de escutar a voz da razão e de agir conforme os ditames que a virtude e a verdade exigem. Diderot sustenta, através do personagem *Moi*, que não se pode ser feliz se o *a favor* e o *contra* nos afligem da mesma maneira. Segundo ele, “é preciso

tomar partido, e sustentá-lo” (DIDEROT, 1972, p. 37). Para Diderot: “Quem, na sociedade se propõe, e tem o infeliz talento de agradar a todos, não tem nada que lhe pertença, que o distinga, que agrade a uns e desagrade a outros. Ele fala sempre, e sempre bem; é um adulator de profissão, é uma cortesã, um grande comediante”.<sup>90</sup> Posicionamentos bastante próximos daqueles de Rousseau, que, no *Emílio*, sustenta que o homem de bem é aquele que sempre sabe o partido que deve tomar, toma-o abertamente e o segue até o fim. Bem entendido, tanto para Rousseau quanto para Diderot, o partido a se tomar é o da verdade e o da justiça, e não o da opinião inconsistente e bajuladora. Na seqüência do argumento, Diderot insiste que “se a mentira pode servir durante um momento, ela será necessariamente nociva a longo prazo; e que, ao contrário, a verdade serve necessariamente a longo prazo.” Como exemplo de suas afirmações, ele cita o caso de Sócrates, condenado por leis injustas baseadas em preconceitos contrários às leis gerais e equitativas. “Se Sócrates, ou o magistrado que o fez beber a cicuta, qual é hoje o desonrado?” (DIDEROT, 1972, p. 38) pergunta Diderot.

Por meio dos posicionamentos aviltantes e servis do personagem *Lui*, Diderot descreve e critica, de forma tão ou mais ácida que Rousseau, os costumes corrompidos de uma nobreza decadente e de seus lacaios seguidores. *Lui* critica todas as esquisitices, ‘bizarreries’, que *Moi* chama de virtudes e de filosofia. Segundo *Lui*, o que importa nessa vida é ‘beber um bom vinho, comer pratos delicados, deitar-se com lindas mulheres e se repousar sobre leitos macios. Exceto isso, o resto é vanidade’. O segredo para viver bem, segundo *Lui*, seria ‘fazer a corte, encontrar-se com os poderosos, estudar seus gostos, se prestar às suas fantasias, servir a seus vícios, e aprovar suas injustiças’. Para ele não importa o que se faça, aquele que é rico nunca será desonrado (DIDEROT, 1972, p. 66).

---

90. DIDEROT. Paradoxe sur le comédien. Pleiade, p. 1035. Apud : ROMANO : 1996, p. 169.

Contra estas posturas bajulatórias, submissas e inconstantes, Diderot, - através do personagem *Moi*, que mesmo admitindo de bom grado os prazeres dos sentidos, do bom paladar, dos modos polidos, da visão de uma bela mulher, de poder sentir a firmeza de seus seios etc...- opõe os ideais de virtude, de amizade e do amor à pátria. Segundo ele, esses prazeres seriam infinitamente mais doces. Eis a passagem nas próprias palavras de Diderot:

Mas eu não vos dissimularei que me é infinitamente mais doce ainda, socorrer um infeliz, terminar uma tarefa espinhosa, dar um conselho salutar, fazer uma leitura agradável, um passeio com um homem ou uma mulher caros ao meu coração, passar algumas horas instrutivas com meus filhos, escrever uma boa página, cumprir com os deveres da minha posição, dizer àquela que eu amo coisas ternas e doces que levam-na a jogar-se em meus braços (DIDEROT, 1972, p. 67-68).

Segundo *Lui*, este seria um tipo de felicidade à qual ele dificilmente se familiarizaria. E contra a ideia de que esta seria a melhor maneira de atingir a felicidade, ele cita o exemplo de ‘uma infinidade de pessoas de bem (honnêtes gens), que não são felizes’, ao passo que existe ‘outra infinidade de pessoas que são felizes mesmo sem serem pessoas de bem.’ (DIDEROT, 1972, p. 68).

*Lui* elogia os talentos de escritor e de orador de *Moi*, e critica-o por não fazer “*bom uso*”<sup>91</sup> dos mesmos. E se ressentido de não possuí-los, afirmando que, se os possuísse, poderia mentir melhor, insinuar-se junto às mulheres, elogiar os poderosos em belas dedi-

---

91. « *Lui* – Ah si j’avais vos talents.(...)Si je savais m’enoncer comme vous. Mais j’ai un diable de ramage saugrenu, moitié des gens du monde et de lettres, moitié de la Halle. /*Moi* – Je parle mal. Je ne sais que dire la vérité ; et cela ne prend pas toujours, comme vous savez. / *Lui* – Mais ce n’est pas pour dire la vérité ; au contraire, c’est pour bien dire le mensonge que j’ambitionne votre talent. Si je savais écrire ; fagoter un livre, tourner une épître dédicatoire, bien enivrer un sot de son mérite, m’insinuer auprès des femmes » (DIDEROT, 1972, p. 116).

catóricas e assim ascender em sua condição. Mas *Lui* ressent-se de uma linguagem inconstante, metade influência de pessoas letradas e metade balbúcio do submundo de vagabundos com os quais ele é obrigado a viver.

Questionado sobre a inconstância de tom verificada em seus discursos patéticos, *Lui* responde que não se poderia esperar uma constância de tom em um homem vicioso. *Moi* se surpreende ainda com o fato de um homem que possui um sensibilidade e um talento musical tão refinado poder ser tão cego no que concerne às questões morais e insensível no que diz respeito à virtude. Ao que *Lui* responde:

É que aparentemente algumas pessoas possuem um sentido do qual eu não disponho; uma fibra que não me foi dada, uma fibra fraca que por mais que se tente tocar, não se pode fazê-la vibrar; ou talvez seja em função do fato de que eu vivi sempre com bons músicos e com más pessoas; donde resultou que meu ouvido tornou-se muito refinado e meu coração tornou-se surdo. E enfim parece que existe aí qualquer coisa de raça. O sangue do meu pai e o sangue do meu tio é o mesmo sangue. Meu sangue é o mesmo que o de meu pai. A molécula paternal era dura e obtusa, e esta molécula primeira se assimilou a todo o resto (DIDEROT, 1972, p. 112).

Além do círculo de convivência e da causa material, orgânica, (esta fibra fraca ou inexistente, responsável pelas questões morais) Rameau menciona também o fato da própria variabilidade de julgamentos morais e o fato de que em determinadas sociedades e épocas valorizam-se determinadas posturas e fazem com que estas posturas conduzam à fortuna: “se por acaso a virtude conduzisse à fortuna, ou eu me teria feito virtuoso ou teria simulado a virtude como qualquer outro. Me quiseram ridículo, e eu me fiz ridículo” (DIDEROT, 1972, p. 85). Além do que, Rameau insiste que necessita de “uma boa cama, uma boa mesa, uma roupa quente no inverno, e uma roupa fresca no verão” e ainda “repouso, dinheiro e muitas

outras coisas” que ele prefere dever à benevolência do adquirir pelo trabalho (DIDEROT, 1972, p. 128).

A esta vil pantomima a que se prestam estes parasitas, submetendo-se aos caprichos e vícios de uma nobreza corrompida, Diderot contrapõe a postura independente do filósofo Diógenes, dizendo que tais atitudes valiam bem mais do que “rastejar, se aviltar e se prostituir” (DIDEROT, 1972, p. 128).

O fato é que em sua dura crítica a esta casta de parasitas que povoam a sociedade parisiense e às grandes cidades em geral, Diderot assume o mesmo tipo de postura que já havia sido assumida por Rousseau na *Nova Heloísa* e no *Emílio*. A leitura atenta das obras que antecedem e que sucedem a ruptura afetiva de Rousseau e Diderot mostra que, se no plano afetivo a ruptura foi definitiva, no plano teórico eles continuam dialogando. Nesse sentido estamos de pleno acordo com Adam quando este afirma que

[...] a esta questão tão seguidamente tratada, das relações entre Rousseau e Diderot, é preciso sempre retornar. Não para estudar a história de suas relações pessoais : enquanto não aparecerem novos documentos, não saberíamos senão repetir aquilo que já foi dito, e tatear em hipóteses inverificáveis. Mas sobre o conflito de seus pensamentos, sobre o desacordo doutrinário no qual acaba por chegar um entendimento inicialmente fraternal, a plena luz ainda não foi posta (ADAM, 1949, p. 21).

## 2.3 Filósofos, Selvagens e Viajantes

A postura de Rousseau com relação aos viajantes é expressa de forma inequívoca em longas notas do *Segundo Discurso*, e geralmente em tom desdenhoso e ácido. Rousseau refere-se a estes de maneira idêntica e com a mesma acidez ao tratar da questão das

viagens no livro V do *Emílio*. Segundo ele: “Há apenas quatro tipos de homens que fazem longas viagens: os marinheiros, os mercadores, os soldados e os missionários”, e segundo o autor “não se deve esperar que os três primeiros tipos forneçam bons observadores” (OC, III, p. 212), quanto aos missionários, o julgamento de Rousseau não é menos severo, mas esse ponto não nos interessa aqui. Rousseau complementa sua ideia acerca dos viajantes afirmando que seus “juízos precipitados, não sendo fruto de uma razão esclarecida, estão sujeitos a cair no exagero”, e, em função desses exageros e da ausência de observações mais competentes alimenta-se com preconceitos ‘a turba filosofesca’ que afirma serem os homens “os mesmos em todos os lugares,(...) tendo em toda parte as mesmas paixões e os mesmos vícios; sendo por isso inútil querer caracterizar os diferentes povos” (OC, III, p. 212-213). Em função de tudo isso, Rousseau conclui que “depois de trezentos ou quatrocentos anos em que os habitantes da Europa invadem outras partes do mundo e publicam sem cessar novas narrações de viagens e relatórios”, eles continuam conhecendo apenas “os homens europeus”, sendo que desse preconceito não estão isentos sequer os ‘homens de letras’ que, segundo ele, sob o nome pomposo de estudo dos homens só conhecem os “homens de seu próprio país” (OC, III, p. 212).

Entretanto, Rousseau deplora o fato de que a filosofia não viaje e se resente dos tempos felizes em que os Platões os Tales e os Pitágoras “tomados de um ardente desejo de saber, empreendiam as maiores viagens unicamente para se instruir, indo longe livrar-se dos preconceitos nacionais e aprender a conhecer os homens por suas conformidades e por suas diferenças e adquirir conhecimentos universais”.<sup>92</sup> Ele se admira de não haver um mecenas, que se disponha a financiar “um Buffon, um Diderot, um Condillac ou homens dessa têmpera”, para uma viagem de volta ao mundo com o intuito de estudar, não as plantas ou as pedras, “mas homens

---

92. Tais conhecimentos, continua Rousseau: “*não são os de século ou de um país exclusivamente, mas sendo de todos os tempos e lugares, são, por assim dizer, a ciência sábios*” OC, III, p. 213.

e costumes, e que, depois de tantos séculos passados em medir e avaliar a casa, finalmente se dediquem a conhecer os habitantes” (OC, III, p. 213). Nesse sentido, continua ele:

Suponhamos que esses novos Hércules, ao regressarem dessas excursões memoráveis, escrevessem em seguida, e a gosto, a história natural, moral e política do que houvessem visto; veríamos nós mesmos surgir de sua pena um mundo novo e aprenderíamos assim a conhecer o nosso (OC, III, p. 214).

Apesar das duras críticas desferidas por Rousseau aos viajantes do período, é de se constatar o intenso diálogo entre filósofos, cientistas (naturalistas) e viajantes. Conforme Starobinski, a maioria dos ensinamentos antropológicos de Rousseau provém do filósofo naturalista Buffon, (STAROBINSKI. In: ROUSSEAU, OC, III, p. 1369) que, por sua vez, mantinha um constante diálogo com viajantes e exploradores. Além do que, se Rousseau critica os viajantes e seus relatos, ele não deixa de salientar a importância de - por meio de viagens - sacudirmos o jugo dos preconceitos nacionais e de aprendermos a conhecer o ‘homem em geral’. Em função disso, nosso autor apresenta como “máxima incontestável que quem só viu um povo, em vez de conhecer os homens, só conhece as pessoas com quem viveu” (OC, IV, p. 827). O interesse primordial, então, fica evidente. Viajar é preciso, não para conhecer plantas, pedras ou adquirir riquezas, mas para comparar os costumes, as formas de governo e adquirir um melhor conhecimento do homem, que é, desde sempre, o interesse primeiro de Rousseau. Tal conhecimento, como fica patente, não deve ser feito através de livros e relatos de viagem<sup>93</sup>- em função de motivos óbvios -, mas deve ser apreendido no “livro do mundo”, não deve ser lido, mas visto e experimentado.

---

93. « *J’ai passé ma vie à lire des relations de voyages, et je n’en ai jamais trouvé deux qui m’ayent donné la même idée du même peuple. En comparant le peu que je pouvois observer avec ce que j’avois lû, j’ai fini par laisser, là les voyageurs et regretter le temps que j’avois donné pour m’instruire à leur lecture, bien convaincu qu’en fait d’observations de toute espèce il ne faut pas lire, il faut voir* » (OC, IV, p. 827).

As críticas desferidas por Rousseau aos viajantes não passam impunes - como veremos a seguir -, mas não são apenas suas críticas que interessam aos viajantes e naturalistas do período. São também, e principalmente, suas descrições do homem natural, do *selvagem* e do *estado de natureza* que ajudam a povoar o imaginário destes, enriquecendo e complementando esse panorama que já havia sido discutido por Montaigne, Hobbes, Montesquieu e, antes deles, por Las Casas e tantos outros.

Diderot em seu *Suplemento à Viagem de Bougainville*, escrito um ano após o aparecimento do relato do próprio Bougainville, mas publicado somente em 1796, trava um interessante diálogo, onde as noções de lei natural, estado de natureza, selvagem, preconceitos e costumes se misturam com narrativas de histórias exóticas<sup>94</sup> descritas originalmente por Bougainville e por seus companheiros em seu 'Jornal de Bordo', jornal este, que deu origem aos relatos apresentados pelo capitão da fragata *La Boudeuse* em seu: *Voyage autour du monde* publicado em Paris no ano de 1771. Este, (Bougainville), segundo Diderot, “partiu com as luzes necessárias e as qualidades próprias a seus intentos: filosofia, coragem e veracidade; um golpe de vista rápido, que apreende as coisas e abrevia o tempo de instruir-se; a ciência do cálculo, das mecânicas, da geometria, da astronomia, e uma tintura suficiente de história natural” (DIDEROT, v. II, 2000, p. 268). Além disso, no que diz respeito ao seu estilo de escrita, Diderot complementa que é “sem afetação”, exprimindo “o tom da coisa, simplicidade e clareza,” o que é importante, “sobretudo quando se domina a linguagem dos marinheiros” (DIDEROT, v. II, 2000, p. 269).

---

94. Jean VARLOOT comentando acerca dos interesses de Diderot a respeito das descrições feitas tendo por base os selvagens do Tahiti escreve: “*Ce qui intéresse Diderot à Tahiti, ce n’est pas, bien sûr, l’exotisme, le folklore, le paysage. C’est le conflit entre le code de la société européenne suivi par les ‘voyageurs’ et le code d’une société telle qu’il serait ou pourrait être celui de la nature, c’est-à-dire plus conforme au véritable intérêt des individus* » (VARLOOT, 1972, p. 20).



Diderot, entretanto, assim como Rousseau, desconfia da veracidade dos relatos apresentados pelos viajantes do período e, já no começo do seu *Suplemento*, ao tratar das polêmicas apresentadas por La Condamine e outros exploradores, acerca do tamanho dos Patagões, ironiza dizendo que estes não apresentam nada de enorme, “exceto a corpulência, o tamanho da cabeça e a espessura dos membros” e completa a ironia, que evidencia a desconfiança partilhada pelo filósofo genebrino, escrevendo:

Nascido com o gosto do maravilhoso, que exagera tudo em redor de si, como deixaria o homem uma justa proporção aos objetos, quando tem, por assim dizer, de justificar o caminho que percorreu, e o trabalho a que se deu para ir vê-los tão longe (DIDEROT, v. II, 2000, p. 271).

Este descrédito com relação aos relatos de viagem não é, entretanto, tributado a Bougainville, este afigura-se como exceção à regra e merece todo o respeito de Diderot, conforme verificamos acima.

Quanto a Bougainville, já no *Discurso preliminar* de seu relato, afirma em tom de ironia, e em resposta evidente às críticas do filósofo genebrino:

Eu sou viajante e marinheiro, ou seja, um mentiroso e um imbecil aos olhos dessa classe de escritores preguiçosos e soberbos que, na sombra de seus gabinetes, filosofam a perder de vista sobre o mundo e seus habitantes, e submetem imperiosamente a natureza à sua imaginação. Procedimento bem singular, bem inconcebível da parte de pessoas que, não tendo nada observado por si mesmos, não escrevem, não dogmatizam senão sobre observações emprestadas desses mesmos viajantes aos quais eles recusam a faculdade de ver e pensar (BOUGAINVILLE, 2006, p. 19).

Se restasse alguma dúvida acerca do endereçamento da ironia acima, tal dúvida desfar-se-ia na simples sequência da leitura. Sonia Faessel, em seu artigo *Entre l'Etat de nature et la civilisation : le mythe de Tahiti*, lembra outra passagem escrita por Bougainville onde este ironiza de forma ainda mais irreverente o filósofo genebrino:

[...]estes (os patagões) urinam agachados, seria este a maneira mais natural de urinar? Se fosse assim, Jean- Jacques Rousseau que urina tão mal da nossa maneira, deveria adotar esta. Afinal ele nos remete tanto ao homem selvagem (BOUGAINVILLE, apud; FAESSEL, p. 1996, p. 147).

Para além das tiradas sarcásticas de Bougainville, que não deixam, contudo, de assinalar a existência de um diálogo próximo - tão próximo que leva o viajante explorador a ironizar o conhecido problema urinário de Rousseau -, podemos perceber que em questões mais relevantes e que interessam realmente à ‘comunidade científico-filosófica’, o embate teórico e observacional se fazia sentir de forma indelével.

Ao descrever os hábitos destes mesmos patagões ou *pêche-rais*, mencionados na passagem acima, Bougainville julga serem estes os “mais desprovidos (dénués) de tudo: eles encontram-se exatamente naquilo que podemos chamar de o estado de natureza” (BOUGAINVILLE, 2006, p. 107). E se tivéssemos que “lastimar um tipo de homem livre mestre de si mesmo, sem deveres e afazeres, contente de ser assim simplesmente porque não conhece nada de melhor”, ele afirma que lastimaria estes homens, pois para além da “privação de tudo o que torna a vida cômoda, eles têm de sofrer ainda a dureza do mais abominável dos climas do universo” (BOUGAINVILLE, 2006, p. 107).

O julgamento de Bougainville sobre estes ‘selvagens’ leva em consideração a teoria dos climas exposta por Montesquieu<sup>95</sup>- e re-

---

95. No que diz respeito à teoria dos climas, ela é analisada por Montesquieu na Terceira Parte do Volume 1 *Do Espírito das Leis*. Publicado Originalmente em 1748.

tomada também por Rousseau no *Ensaio* –, e conta ainda com observações que exprimem um forte acento hobbesiano. Este pode ser observado na opinião acerca da ‘deplorável’ condição dos homens no “estado de natureza”, onde, além do fato de não disporem de nenhuma das comodidades próprias à vida policiada, eles já sofrem com os vícios da vida em comum que aparecem aqui praticamente como naturais da espécie. Eis a descrição fornecida pelo viajante:

Estes pescadores formam também a sociedade de homens menos numerosa que eu encontrei em todas as partes do mundo ; entretanto, (...) encontramos entre eles charlatães. É que, desde que exista reunida mais de uma família, e eu entendo por família, pai, mãe e crianças, os interesses tornam-se complicados, os indivíduos querem dominar ou pela força ou pela impostura, e o nome de família se transforma então no de sociedade, e seja ela estabelecida no meio da floresta (...) um espírito atento descobrirá aí o germe de todos os vícios aos quais os homens reunidos em nações deram, ao se policiarem, o nome de vícios que fazem, nascer, mover e cair, os maiores impérios. Segue-se do mesmo princípio que, em nossas sociedades, ditas policiadas, nascem virtudes das quais os homens, vizinhos ainda do estado de natureza, não são suscetíveis de praticar (BOUGAINVILLE, 2006, p. 107).

Se Bougainville não esconde seu desagrado frente aos hábitos dos patagões e faz sentir seu julgamento acerca dos habitantes deste lastimável (*affreux*) estado de natureza, o mesmo não ocorre com relação aos habitantes do Taiti, ou da *Nouvelle Cythère*, como eles denominam a ilha antes de descobrirem seu verdadeiro nome. Segundo Faessel, “inversamente ao que ocorrera com os patagões” o “taitiano aparece como um selvagem ideal. Nada de primitivo é visto nele: ele possui não somente a técnica – construção de canoas (pirogues), arte da pesca – mas ainda um certo senso estético que o faz trabalhar com arte os objetos por ele fabricados” (FAESSEL, 1996, p. 147).

E, ao descrever e julgar este povo e seus costumes, mais uma vez evidencia-se a marcante presença dos escritos rousseauianos e os traços indelévels que estes causaram na parte letrada e instruída da tripulação de Bougainville, influenciando suas atitudes e enriquecendo suas observações. O que não significa dizer que a teoria de Rousseau foi devidamente compreendida. Pelo contrário, conforme mostraremos, se a presença dos escritos do cidadão de Genebra povoa a imaginação da tripulação, estes (os escritos) são forçados e descontextualizados em boa parte das interpretações ou apropriações. Vejamos o que diz Faessel em seu artigo sobre o “mito do Taiti” a respeito das leituras e apropriações do pensamento de Rousseau:

A leitura dos ‘jornais de bordo’ de Bougainville e de seus companheiros permite apreciar que tipo de influência exerceram as ideias de Rousseau quanto à percepção que os viajantes franceses tiveram do Taiti. Não há nenhuma dúvida que as pessoas de ‘La Boudeuse’ e da ‘Etoile’ – pessoas cultas: para além do cavaleiro Bougainville do qual Diderot lembra a extensão dos conhecimentos em seu *Suplemento à Viagem de Bougainville*, e que ele mesmo indica em e seu ‘Discurso preliminar’ da *Viagem ao redor do mundo*, o príncipe de Nassau, o escritor de bordo Saint-Germain, o naturalista Commerson, o jovem Félix Fesche e mesmo o homem do povo, que é o cirurgião Major Vivez, não são sem referências – conheceram os escritos do cidadão de Genebra. Eles projetaram espontaneamente sua cultura sobre o taitiano e seus comentários fazem às vezes eco dos textos de Rousseau. É assim que um ser real, o taitiano, vai fundir-se ao ‘homem natural’ imaginado por Rousseau em seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e sobre o qual Rousseau toma o cuidado, entretanto, de precisar que fora totalmente inventado: ‘começamos por afastar os fatos, pois estes não se prendem à

questão: Ora, eis que os fatos, recenseados pela observação dos viajantes, vão aparecer aos olhos destes mesmos viajantes, como a verificação da ficção criada por Rousseau (FAESSEL, 1996, p. 143).

É importante notarmos aqui a precisão da autora ao distinguir o taitiano, - este ser real e histórico - do ‘homem natural’ que é inteiramente imaginado por Rousseau. Entretanto, para o naturalista Commerson, mencionado na passagem acima, que era discípulo de Buffon e pode ser considerado “o mais filósofo de todos os passageiros”,<sup>96</sup>o estado de natureza descrito por Rousseau havia finalmente sido encontrado. Faessel lembra que o naturalista Commerson difunde em uma carta escrita ao ‘*Mercur de France*’, publicada em 1769, enquanto a expedição encontrava-se ainda no mar, “uma visão do selvagem taitiano inspirada em Rousseau, de quem ele era um ardente leitor” (FAESSEL, 1996, p. 156). Entretanto, conforme salienta a autora, este teria “deformado consideravelmente o pensamento do filósofo ao fazer do taitiano um ser nascido “essencialmente bom”, o que Rousseau jamais escreveu.” Por outro lado, Commerson “opõe um ser transparente e natural ao homem civilizado e artificial, retomando as ideias do Discurso sobre a origem da desigualdade” (FAESSEL, 1996, p. 156).

Esta transparência evidencia-se em sua linguagem. “O taitiano fala a linguagem do coração e não é pervertido pelo código de conveniências. Para ele não existe discrepância entre o ser e o parecer” (FAESSEL, 1996, p. 146). Esta ideia apresentada por Faessel é extraída a partir do relato de Commerson, no qual o naturalista analisa as características da linguagem dos habitantes da ilha do Taiti, que ele designa paradigmaticamente como “utopianos”:

---

96. Cf. Louis CONSTANT. Introduction. In : *Voyage autour du monde : par la frégate la Boudeuse et la flûte l’Etoile*. Ed. La Découverte, Paris : 2006, p. XVI.

O utopiano, (...) nomeia seu objeto tão logo o enxerga, o tom com o qual pronuncia o nome de tal objeto já informa a maneira pela qual ele foi afetado por este. Poucas palavras fazem uma conversa rápida : as operações da alma são isócronas ao remexer dos lábios, aquele que fala e o que escuta estão sempre em uníssono. (COMMERSON . Apud; FAESSEL, 1996, p. 146).

A autora do artigo sobre o ‘mito do Taiti’ aponta aqui a proximidade visível entre as posições de Commerson e as análises de Rousseau presentes no *Ensaio sobre a origem das línguas*. A linguagem do taitiano « não pode mentir pois ela vem dos movimentos da alma e não das necessidades », diz a autora (FAESSEL, 1996, p. 146). Essa mesma passagem de Commerson é citada e comentada por Luis Constant na *Introduction* do livro *Voyage autour du monde*, na edição de 2006 da qual nos servimos aqui. Segundo Constant:

Uma língua bastante sonora, bastante harmoniosa, composta de aproximadamente quatrocentas ou quinhentas palavras indeclináveis, inconjugáveis, ou seja, sem sintaxe alguma, lhes é suficiente para fornecer todas suas idéias e exprimir todas suas necessidades, não excluindo nem as modificações dos tons, nem a pantomima das paixões, lhes garante desta soberba batologia que nós chamamos a riqueza das línguas e que nos faz perder no labirinto das palavras a nitidez das percepções e a prontidão do julgamento (CONSTANT, 2006, p. XVIII).

É esta ausência de artifício, esta transparência que vem da simplicidade e da livre manifestação dos sentimentos, sem uma passagem prévia por qualquer código de conveniência ou adequação a alguma necessidade factícia, que garante julgamentos imediatos e sinceros. Nesse sentido, o taitiano aparece “como uma encarnação do homem natural: ele vive sem perturbações (déchirements), em uma satisfação imediata de suas necessidades, ele é transparente e

inocente pois não submetto ao código de conveniências” (FAESSEL, 1996, p. 146). Além disso, sua moral não é uma conquista da consciência, “mas uma doce submissão à lei natural que o faz preferir o bem coletivo ao bem individual. A ilha do Taiti é feliz porque seus habitantes seguem a lei natural” (FAESSEL, 1996, p. 155). Faessel cita uma passagem de Bougainville onde este deixa bem clara sua visão acerca do tipo de código vivenciado pelos habitantes da ilha. Para o viajante, é “a natureza mesma quem lhes ditou as leis, eles as seguem em paz e formam talvez a sociedade mais feliz do globo. Legisladores e filósofos, venham ver estabelecido aqui o que vossa imaginação não pode sequer sonhar” (BOUGAINVILLE *apud*; FAESSEL, 1996, p. 155). E nesta outra passagem o autor anota em seu jornal de bordo que “esta felicidade individual só é possível em uma sociedade harmoniosa, o que é precisamente o caso da sociedade taitiana” onde “não há nenhuma contradição entre a lei civil, a religião e a natureza” (BOUGAINVILLE, 2006, p. 154).

Diderot se serve destas descrições para intensificar sua crítica aos costumes franceses e à moral cristã. Segundo Varloot: “O Taiti é para Diderot uma anti-Europa, e mais precisamente o contra-tipo de Europa cristã feudal, modelo de anti-natureza” (VARLOOT, 1972, p. 20). Em várias passagens de seu *Suplemento* o autor contrapõe a sociedade Taitiana, que segue em seu entender a doce e pura lei da natureza, à sociedade europeia que, em suas eternas contradições, faz com que os homens vivam oprimidos e infelizes:

Percorrei a história dos séculos e das nações, tanto antigas quanto modernas, e encontrareis os homens sujeitos a três tipos de códigos, o código da natureza, o código civil e o código religioso e coagidos a infringir alternadamente os três códigos que nunca estiveram de acordo; daí decorre que não houve em nenhum país, como Oru adivinhou quanto ao nosso, nem homem, nem cidadão, nem religioso (DIDEROT, v. II, 2000, p. 46).

Diderot menciona aqui o selvagem Oru, que no *Suplemento* trava um embate discursivo com o capelão que acompanha a tripulação, onde se evidencia uma intensa crítica à moral cristã, à instituição do casamento com seu fundamento baseado na tradição da propriedade, e à repressão dos instintos sexuais com a conseqüente defesa do celibato. Oru prega a livre união dos sexos como algo natural e benéfico à comunidade como um todo, e o chefe Ereti, em um discurso ainda mais eloquente, pronunciado na ocasião da partida das naus, critica a tentativa de dominação e de corrupção pelos costumes empreendida pelos exploradores:

Seguimos aqui o puro instinto da natureza, e tu tentaste expungir de nossas almas seu caráter. Aqui tudo é de todos, e tu nos pregaste não sei que distinção entre o teu e o meu (...) Nós somos livres, e eis que tu fincaste em nosso solo o título de nossa futura escravidão. (...) Nós não conhecíamos senão uma doença, aquela à qual o homem, o animal e a planta foram condenados, a velhice; e tu nos trouxeste outra: infectaste nosso sangue (DIDEROT, 2000, v. II, p. 274-275).

Diderot contrapõe a sociedade taitiana, descrita por Bougainville, como sendo uma sociedade simples, que segue as leis da natureza, às nossas sociedades, caracterizadas como máquinas complexas onde imperam as aparências, os artifícios e as contradições. “o taitiano lá, toca a origem do mundo, e o europeu a sua velhice. O intervalo que o separa de nós é maior que a distância entre a criança recém-nascida e o homem decrépito” (DIDEROT, 2000, v. II, p. 273). É em função disso que Aoturu, o selvagem Taitiano conduzido por Bougainville à Europa, não pode compreender nada dos usos e das leis europeias, ou somente consegue enxergá-las “como entraves capazes de provocar a indignação e o desprezo de um ser em quem o sentimento de liberdade é o mais profundo dos sentimentos” (DIDEROT, 2000, v. II, p. 273).



Conforme Faessel: “A exploração filosófica do mito do Taiti retém principalmente dois objetos de reflexão: a oposição entre estado de natureza e o de civilização, e a idéia de felicidade” (FAESSEL, 1996, p. 158). Podemos perceber que, dentre as linhas mestras da análise possível do *Suplemento*, estes dois objetos desempenham realmente papel central na trama. Diderot chega mesmo a atribuir a responsabilidade pelas guerras e pela maioria das mortes ocorridas na humanidade ao estabelecimento das sociedades, em uma postura que o colocaria na corrente dos primitivistas, que advogam em favor do selvagem e contra os malefícios da civilização. Respondendo à questão segundo a qual dever-se-ia civilizar os selvagens ou abandoná-los ao seu instinto, Diderot escreve:

Se vós vos propondes a ser seu tirano, civilizai-o; envenenai-o o melhor possível com uma moral contrária à natureza; suscitai-lhe entraves de toda espécie; atrapalhai seus movimentos com mil obstáculos; atribui-lhe fantasmas que o atemorizem;(…) Quereis vê-lo feliz e livre? Não vos intrometeis em seus assuntos: muitos incidentes imprevistos hão de conduzi-lo à luz e à depravação; e ficai para sempre convencido de que não é por vós, mas por eles, que esses sábios legisladores vos petrificaram e ameaçaram como vós o sois. Invoco o testemunho de todas as instituições políticas, civis e religiosas: examinai-as profundamente; e, ou me engano muito, ou vereis nelas a espécie humana dobrada de século em século ao jugo que um punhado de velhacos decidiu lhe impor. Desconfiai daquele que quer estabelecer a ordem. Ordenar é sempre tornar-se senhor dos outros, incomodando-os (DIDEROT, 2000, v. II, p. 302).

Se, como pudemos perceber, a amizade e o afeto existentes entre Diderot e Rousseau teve fim por volta do ano de 1757, no plano teórico, contudo, suas posições por mais distintas que se apresentem, continuam a se cruzar e a se aproximar em muitos e impor-

tantes pontos. A postura exposta acima seria, em nosso entender, plenamente esposada por Rousseau. Além disso, na seqüência do texto, Diderot assume outro ponto de vista que já havia sido defendido por Rousseau nos *Princípios do direito da guerra*<sup>97</sup>, escrito provavelmente entre os anos de 1756 e 1758 - período chave no qual se deu a ruptura afetiva entre os dois amigos -, e que faria parte do livro II das *Instituições políticas*. O ponto em questão, ao qual já fizemos referência, é o de que o estado de guerra nasce a partir da instituição das sociedades. Esta postura aparece de forma nítida no *Suplemento* nesta engenhosa analogia criada por Diderot:

Considero os homens não-civilizados uma multidão de molas dispersas e isoladas. Sem dúvida, se porventura algumas dessas molas viessem a chocar-se, uma ou outra ou ambas se quebrariam. Para obviar tal inconveniente, um indivíduo de sabedoria profunda e gênio sublime reuniu essas molas e compôs uma máquina, e nesta máquina denominada sociedade todas as molas foram levadas a ser atuantes, reagindo umas contra as outras, incessantemente fatigadas; e romperam-se mais em um dia, no estado de legislação, do que se romperam em um ano, na anarquia da natureza. Mas que estrépito! Que estrago! Que enorme destruição de pequenas molas, quando duas, três, quatro dessas enormes máquinas vieram a chocar-se com violência! (DIDEROT, 2000, v. II, p. 303).

O que diferencia fundamentalmente a postura assumida por Diderot no *Suplemento* daquela de Rousseau, é justamente o fato de Diderot acreditar na possibilidade de um acesso direto às leis da natureza e, a partir deste ponto, extrair ideias tais como a da existência de uma sociedade geral do gênero humano, postura esta que Rousseau considera impossível e mesmo indesejável, dado que

---

97. *Princípios do direito da guerra*. Tradução de Evaldo Becker. In: Trans/Form/Ação Marília, v. 34, 2011.

as leis são sempre estabelecidas pelos grupos aos quais elas se destinam, seguindo suas especificidades próprias.

Ainda no que diz respeito à crítica dos costumes e da legislação dos povos policiados, Diderot se serve da noção de 'lei da natureza', apontada por Bougainville como sendo seguida pelos habitantes da ilha. Segundo ele (Diderot): "eu acreditaria de bom grado que o povo mais selvagem da Terra, o taitiano, que se apegou escrupulosamente à lei da natureza, está mais próximo de uma boa legislação do que qualquer povo policiado" (DIDEROT, 2000, v. II, p. 297).

É esta proximidade e submissão à natureza, essa tranquilidade, ou mesmo esta imperturbabilidade de alma que os viajantes invejam e exaltam em seus relatos. "Parece que a mínima reflexão lhes seja um trabalho insuportável e que eles fujam ainda mais das fadigas do espírito que daquelas do corpo" (BOUGAINVILLE, 2006, p. 158), o que não equivale a dizer que lhes falte inteligência, como precisa Bougainville, mas trata-se simplesmente do fato que eles possuem menos necessidades e que se dedicam somente às mais prementes, e se deixam gozar da plenitude do tempo presente em uma doce preguiça. Além disso, nota o observador: "eu jamais encontrei homens melhor constituídos e tão bem proporcionados; para pintar Hércules ou Marte, nós não encontraríamos em lugar algum, tão belos modelos" (BOUGAINVILLE, 2006, p. 153). Quanto às mulheres, são designadas, 'ninfas' e comparadas a 'Vênus'. E no que diz respeito ao caráter da nação, vejamos as impressões colhidas pelo capitão e por seus companheiros:

O caráter da nação nos pareceu ser doce e benfazejo. Não parece que haja na ilha nenhuma guerra civil, nenhum ódio particular, apesar do país ser dividido em pequenos cantões que possuem, cada um, um senhor independente. É provável que os taitianos pratiquem entre eles uma boa fé da qual eles não duvidam. Pois estejam eles em casa ou não, dia e noite, as mesmas permanecem abertas. Cada um

colhe os frutos na primeira árvore que encontra, e come-a na primeira casa onde entra. Parece que, para as coisas absolutamente necessárias à vida não haja nenhuma forma de propriedade e que tudo seja de todos. Conosco eles eram hábeis gatunos, mas de uma timidez que lhes fazia fugir à menor ameaça (BOUGAINVILLE, 2006, p. 155).

Tudo isso, aliado ainda à calorosa hospitalidade do povo da ilha, leva Bougainville a sentir-se “transportado ao jardim do Édem”. Além do que, a descrição física apresentada pelos exploradores e a semelhança de traços com os europeus - “pele branca”, mulheres bonitas e com “alguns traços de coquestismo” que lhes fazem lembrar as europeias -, faz com que os viajantes se identifiquem de algum modo com os taitianos e, como numa viagem no tempo, se sintam transportados para um passado idealizado, uma idade do ouro ou coisa que o valha, ultrapassando e ou impossibilitando toda compreensão possível dentro dos limites da teoria rousseauiana.<sup>98</sup> Citemos aqui uma longa passagem do artigo de Sonia Faessel, que evidencia este complexo movimento de identificação e de concomitante incompreensão experimentado pelos viajantes exploradores:

Enquanto que a ficção imaginada por Rousseau descrevia o homem selvagem em sua alteridade essencial, os viajantes recusaram de imediato todo exotismo ao taitiano no qual eles reconheceram um homem que lhes parecia muito : ele tinha a pele clara, as mulheres são a imagem das beldades da Grécia

---

**98.** Já em *Da sociedade geral do gênero humano* Rousseau afirmara que a Idade de ouro sempre fora um estado estranho aos homens. « *Ainsi la douce voix de la nature n'est plus pour nous un guide infaillible, ni l'in-dépendance que nous avons reçu d'elle un état désirable, la paix et l'innocence nous ont échappé pour jamais avant que nous en eussions goûté les délices, insensible aux stupides hommes des premiers tems, échappée aux hommes éclairés des tems postérieurs, l'heureuse vie de l'âge d'or fut toujours un état étranger à la race humaine, ou pour l'avoir méconnu quand elle en pouvoit jouir, ou pour l'avoir perdu quand elle auroit pu le connoitre.* » OC, III, p. 283.

antiga – ninfas, Vênus são os termos que lhes são associados – a sociedade taitiana é dividida entre os chefes, de pele quase branca e cujos traços raciais indicam o pertencimento à aristocracia, e os ‘domésticos’ ou escravos, de pele mais escura, cujos traços são mais grosseiros e que estão a serviço dos chefes. De selvagem o taitiano não tem então, senão o nome – a colonização só teria algumas luzes a lhe fornecer para que ele se tornasse europeu, o que ele já é em parte – e a aparência: seu corpo desnudo, ornado de tatuagens e de adornos de conchas e plumas. Ele é o que o europeu poderia ser se não tivesse sido corrompido pela civilização ou o que o europeu foi em um longínquo passado da Idade do ouro ou do Éden. O fenômeno da projeção européia sobre o taitiano ultrapassa nesse sentido o pensamento roussseauiano para se inscrever em um imaginário mais vasto, aquele da Antiguidade, da Idade de Ouro ou do jardim do Éden: ‘Eu me sentia transportado ao jardim do Éden’, escreve Bougainville em sua Viagem ao redor do mundo’ (FAESSEL, 1996, p. 148).

É esse processo de identificação que faz com que Bougainville afirme: “Nada distingue seus traços daqueles dos europeus” e ainda, “se eles estivessem vestidos e vivessem menos ao ar livre e sob o sol, eles seriam tão brancos quanto nós” (BOUGAINVILLE, 2006, p. 153). Esse mesmo processo impede que os exploradores cometam no Taiti tantos crimes quantos foram cometidos pelos espanhóis e portugueses na conquista das Américas. Sobretudo, conforme salienta Faessel, em função de “terem sido redescobertos na Europa os escritos de Las Casas e que não é mais possível cometer-se as mesmas atrocidades que desonraram os Espanhóis quando da conquista da América do Sul” (FAESSEL, 1996, p. 149). A redescoberta destes escritos acabou conduzindo, segundo a autora, à elaboração de um código moral de aproximação do selvagem, que Bougainville pôde ler na História das navegações às terras Austrais do presidente de Brosses, e assim:

O viajante reconheceu em seu coração como seu semelhante (o selvagem) e a sociedade taitiana lhe pareceu uma ilustração concreta das teorias dos filósofos. O comportamento do taitiano se explicaria pela teoria dos climas de Montesquieu: Vivez, o cirurgião de bordo nota que ‘o clima que é muito quente nesta parte do mundo mantém os habitantes em uma moleza’, Bougainville escreve que ‘o ar que se respira, os cantos, a dança quase sempre acompanhadas de posturas lascivas, tudo lembra a cada instante as doçuras do amor, tudo grita para a elas se entregar’. O taitiano é então o homem natural de Rousseau: não pervertido pela civilização, ele escuta seu instinto e seu coração e não é desnaturado pelos princípios estabelecidos pelo homem artificial.(...) A ideia filosófica é clara: o selvagem é bom, o civilizado é corrompido, mas ela não é nova e não pertence somente a Rousseau. Em outubro de 1562, Montaigne havia posto em questão a noção de civilização quando viu em Rouen três indígenas antropófagos trazidos do Brasil (*Ensaio*: livro I capítulo XXXI) (FAESSEL, 1996, p. 149).

Apesar de perceberem a doçura do clima e do tratamento recebido, e de fruírem de ambos, nada disso serviu para demover os exploradores de sua missão; e Bougainville instala próximo ao “Hangar, um ato de posse escrito sobre uma prancha de carvalho com uma garrafa bem fechada e lacrada contendo os nomes dos oficiais dos dois navios”, sendo que “este mesmo método foi realizado por ele em todas as terras descobertas no curso da viagem” (BOUGAINVILLE, 2006, p. 144). Ou seja, apesar de presenciarem a situação de harmonia e paz, apesar de se sentirem bem recebidos, por um povo que tudo fazia para agradar a seus hóspedes, os viajantes-exploradores não são demovidos de seus intentos. Pelo contrário, os pequenos “furtos” cometidos pelos taitianos exasperam a tripulação, e, no dia que se segue ao fato de Bougainville registrar

em seu *Journal* o temor que tinha de que “fosse obrigado a matar algum selvagem para dar o exemplo”, um taitiano aparece morto.<sup>99</sup>

Desta vez, nota Faessel: “os viajantes sentem vergonha”, e cita a fala do jovem Félix Fesche, que não esconde sua indignação: “São eles os selvagens? Certamente que não, pelo contrário, somos nós que nos conduzimos como bárbaros e eles como pessoas doces, humanas e policiadas. Nós lhes assassinamos e eles só nos fizeram o bem” (BOUGAINVILLE, apud; FAESSEL, 1996, p. 152). A narração destes fatos confere plena razão à célebre passagem de Rousseau no *segundo Discurso*, onde este narra o estabelecimento da propriedade como sendo o fundamento de inúmeros crimes e assassinatos. Passagem esta que foi lida, mas de forma alguma assimilada por boa parte da tripulação<sup>100</sup>.

A bem da verdade, poderíamos dizer que o encontro das tripulações de exploradores com as populações ditas “selvagens” foi desde o início até o final um grande equívoco, recheado de incompreensões. Servir-nos-emos aqui de uma última passagem do artigo de Sonia Faessel, que resume de forma precisa os resultados desta frustrada aventura exploratória:

---

**99.** « *Bougainville s'est lui aussi souvenu de ces lignes lorsqu'il écrit dans son Voyage autour du monde : 'Chacun cueille les fruits sur le premier arbre qu'il rencontre, en prend dans la maison où il entre. Il paraît que pour les choses absolument nécessaires à la vie, il n'y a point de propriété et que tout est à tous'. Cette lucidité ne sert pourtant à rien : Bougainville et ses compagnons s'avèrent incapables de remettre en question l'idée de propriété que sous un aspect théorique et leur comportement ca conduire aux 'meurtres' dont a précisément parlé Rousseau. (...)Bougainville écrit : 'Je crains qu'on ne soit obligé d'en tuer quelqu'un pour l'exemple'. Il note cela en date du 9 avril dans son 'Journal' :le lendemain, un Tahitien est tué* ». (FAESSEL, 1996, p. 151).

**100.** Cf. Faessel : « *Bougainville et ses compagnons firent l'expérience de cette dénaturation de l'homme civilisé et eurent ainsi l'occasion de vérifier la véracité de la théorie de Rousseau et du courant primitiviste. L'idée de propriété, si chère à la civilisation, causa le malheur des Tahitiens* ». FAESSEL : 1996, p. 149.

O que infelizmente não havia sido compreendido, é que os taitianos possuíam uma cultura complexa que só foi descoberta após esta ter sido destruída, e isso se deu em menos de cinqüenta anos após a passagem de Bougainville pela ilha. Nesse sentido, o mito do Taiti causou a infelicidade de um povo: jamais o taitiano foi percebido como realmente era e o encontro com os europeus repousa sobre um gigantesco mal entendido (FAESSEL, 1996, p. 160).

Poderíamos estender esta afirmação para a própria teoria de Rousseau acerca do estado de natureza, do selvagem e homem natural, que também não foi compreendida e que, em sua interpretação equivocada, se prestou a tantas confusões. Os habitantes do Taiti possuem uma existência histórica que, de forma alguma, pode ser confundida com a hipótese explicativa do puro estado de natureza, e do homem natural que se configura como pura alteridade, composto de características essenciais que constituem este homem abstrato elaborado por Rousseau na tentativa de distinguir o que pertence intrinsecamente ao homem, de suas características factícias e artificiais. Além do mais, os habitantes do Taiti se organizavam em uma nação, com instâncias políticas decisórias, conforme havia notado o próprio Bougainville, ao mencionar que a decisão acerca de sua estadia na ilha foi submetida a um conselho composto pelos chefes dos cantões, que, por sua vez, possuíam auxiliares com arbítrio fixado hierarquicamente.<sup>101</sup> Mais ainda, contrariamente ao habitante do puro estado de natureza descrito por Rousseau, que não poderia ter uma língua instituída justamente por ser a língua a primeira instituição social, esta nação, a nação do Taiti possuía uma

---

**101.** Sobre os aspectos políticos da ilha Bougainville escreve : “ *Je remarquerai seulement ici que, dans les circonstances délicates, le seigneur du canton ne décide point sans l’avis d’un conseil. On a vu qu’il avait fallu une délibération des principaux de la nation lorsqu’il s’était agi de l’établissement de notre camp à terre. J’ajouterais que le chef paraît être obéi sans réplique par tout le monde, et que les notables ont aussi des gens qui les servent, et sur lesquels ils ont de l’autorité* » (BOUGAINVILLE, 2006, p. 156).



língua bastante elaborada e descrita pelo próprio Bougainville como sendo “suficientemente abundante” para todo tipo de comunicação de que necessitava para exprimir suas ideias e sentimentos. E em outros registros é descrita como sendo “doce harmoniosa e fácil de pronunciar” (BOUGAINVILLE, 2006, p. 169).

Em vários momentos, Bougainville mesmo nomeia o povo do Taiti de “nação”. Tal é o caso, por exemplo, quando após terem partido da ilha do Taiti e tendo sido acompanhados pelo ‘selvagem Aotourou’, que os seguiu por livre e espontânea vontade, conforme salienta o capitão da expedição, e tendo encontrado outros ‘selvagens’, “Aotourou se despe como eles e lhes fala em sua língua, mas eles não se entenderam” . Fato que leva o capitão a concluir que não se tratava aí da “mesma nação” (BOUGAINVILLE, 2006, p. 175). Nação supõe a ideia de sociedade, e a hipótese explicativa do ‘puro estado de natureza’ é criada por Rousseau, justamente para descrever as condições em que o homem se encontra antes do estabelecimento destas, logo, é um estado *pré* ou *a* social. No próximo capítulo, iremos tratar das descrições do estado de natureza, de selvagem e das qualidades constitutivas do ‘homem natural’ segundo as descrições do próprio Rousseau.

Na sequência da viagem, Bougainville aproveita o contato com Aotourou para corrigir muitas das ideias e das conclusões precipitadas que haviam sido elaboradas pelos exploradores. Segundo Aotourou, a sociedade taitiana possuía desigualdade de classes, contrariamente ao que supunham os viajantes; eles guerreavam constantemente com os habitantes das ilhas vizinhas e, segundo Bougainville, Aotourou teria mencionado ainda a existência de sacrifícios humanos (BOUGAINVILLE, 2006, p. 167). Tais correções, entretanto, só servem para confirmar, mais uma vez, a sequência de incompreensões que permeou a missão exploratória. Incompreensão da singularidade da nação taitiana, vista como pertencendo ao estado de natureza e incompreensão da teoria rousseauiana ao tentar enquadrar uma nação existente historicamente e com todas

as suas peculiaridades boas ou más que comporta uma sociedade, em um “raciocínio hipotético(...) mais apropriado a esclarecer a natureza das coisas do que mostrar sua verdadeira origem, semelhante a estes que quotidianamente fazem os nossos físicos sobre a formação do mundo” (OC, III, p. 132-133).





## CAPÍTULO 3

### Ontologia e Política em Rousseau



No primeiro capítulo tratamos da valorização por parte de Rousseau da história antiga. Aqui, diferentemente, trata-se de examinar a estratégia rousseauiana de estabelecer a crítica aos modelos políticos vigentes e as descrições acerca da natureza humana e do governos, seguindo um caminho que exclui toda valorização dos fatos históricos, sejam eles teológicos, sejam laicos. Trata-se aqui de um método hipotético e racional que, segundo o autor, é “mais apropriado para esclarecer a natureza das coisas.” Tendo já nos referido às descrições do estado de natureza, principalmente no segundo capítulo, mas no intuito de diferenciá-lo das descrições de Diderot ou dos viajantes, procederemos aqui a uma análise do artifício teórico em questão, exclusivamente do ponto de vista rousseauiano.

A utilização, por parte de Rousseau, do artifício teórico, chamado de ‘estado de natureza’, serve para melhor caracterizar e descrever algumas qualidades, metafísicas, essenciais, e que, sendo constituintes do homem, configuram-se como suas qualidades ontológicas. Partindo do suposto que as qualidades ontológicas do ‘homem natural’, bem como a utilização do artifício teórico chamado de ‘estado de natureza’, são fundamentais para uma compreensão mais precisa acerca da crítica política de Rousseau, e do lugar que a linguagem ocupa nesta crítica, pensamos ser relevante explicitar ou clarificar tais noções ou conceitos. É nesse sentido que se traçarão as seguintes páginas.

### 3.1 Estado de Natureza e Homem Natural

As descrições realizadas por Rousseau sobre o estado de natureza, e que podem ser encontradas principalmente no *Emílio* e no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, devem ser entendidas não como descrições de fatos históricos ou que possuam uma existência real, mas sim como raciocínios hipotéticos ou metafóricos, utilizados pelo autor com vistas a “esclarecer a natureza das coisas”. Elas servem, nesse sentido, para melhor precisar ou descrever algumas qualidades ontológicas ou essenciais do que Rousseau chamou de ‘homem natural’ ou ‘metafísico’, e que são descritas em contraposição às qualidades do homem civil ou ‘homem do homem’, qualidades adquiridas no decorrer de seu desenvolvimento histórico em sociedade. É certo que Rousseau não utiliza o termo *ontológico* para qualificar as descrições do homem natural. Ele geralmente refere-se a elas adjetivando-as de “naturais”, “essenciais”, “intrínsecas”, “inatas”, “imutáveis”, “sem as quais o homem deixa de ser homem” etc. Mas, na qualidade de intérprete e leitor do século XXI, optamos por qualificá-las de *ontológicas* tendo em vista que este termo, melhor do qualquer outro, dá conta do relevante papel das mesmas no âmbito da teoria rousseauiana.

A utilização deste termo, no sentido em que o empregamos aqui, já foi feita por Cláudio Boeira Garcia em seu artigo *Rousseau: homem natural, crítica à civilização e passeios pelas florestas*, onde examina, de maneira cuidadosa e precisa, as distinções existentes na teoria rousseauiana, entre os planos ontológico/metafísico ou existencial e o antropológico-político, onde o primeiro serve de base para o estabelecimento da crítica antropológico-política da condição humana.<sup>102</sup>

---

102. Cf. Garcia: „*as perspectivas do homem original e do homem social se distinguem e, ao mesmo tempo se cruzam. Se, sob o ponto de vista da história, importa reconhecer as diferenças entre os povos, do ponto de vista*

Garcia, ao examinar as distinções entre os planos especulativo e antropológico, não deixa também de salientar as distinções percebidas entre as descrições, ambas especulativas, de homem natural e de estado de natureza. Segundo o autor:

[...] ainda que especulativas, as noções de homem natural e estado de natureza são distintas. A primeira noção é especulativa e crítica, porque é descrição ontológica que sustenta todo o sentido e a possibilidade de crítica à civilização; a segunda, ‘estado de natureza’ é, ainda que especulativa, o recurso pelo qual se viabiliza a apresentação dos percursos da civilização enquanto depravação do homem natural/metafísico (GARCIA, 2002, p. 78).

Além disso, tal artifício (estado de natureza), serve também para marcar as diferenças existentes entre o *homem natural*, descrito enquanto alteridade total, abstrata e *a priori*, e as descrições do homem policiado e do selvagem, ou em outras palavras, entre os diversos graus de sociabilidade verificados no plano antropológico.<sup>103</sup> Selvagem deve ser entendido aqui, como o homem em um

---

*especulativo, importa conhecer o que existe de comum na condição humana. Por distinguir e articular a dimensão ontológico-existencial e a antropológico-política da condição humana, Rousseau pode insistir na idéia de que cada homem é capaz de encontrar no exame de seus sentimentos os princípios e as orientações da natureza inscritas em seus corações“.* GARCIA, Claudio Boeira. Rousseau: homem natural, crítica à civilização e passeios pelas florestas. In: *Filosofia e racionalidade: Festschrift em homenagem aos 45 anos do Curso de Filosofia da Universidade de Passo Fundo*. Organizado por Altair Alberto Favero, Gerson Luis Trombetta e Jaime José Rauber. Passo Fundo: UPF, 2002, p.72.

**103.** Cf. Garcia. “...apesar da literalidade de certas passagens de Rousseau, o ‘homem natural’ não é, exatamente, o selvagem, nem é aquele que está na infância da humanidade/civilização. Escrevendo de outra forma: se o homem natural é o *a priori* e descrição metafísica que ampara a crítica de Rousseau aos percursos da civilização, não há como integrá-lo /descrevê-lo por reduções à infância da humanidade ou ao paraíso de uma época

estado incipiente de sociabilidade, que por mais próximo que esteja das descrições do homem natural, se comparado ao homem civil, mesmo assim guarda a distância necessária, existente entre um modelo teórico, especulativo, regulador e seu simulacro real. É importante que se marque a distinção entre os conceitos de ‘homem natural’, ‘homem do homem’, ‘selvagem’, ‘homem original’ etc. pois Rousseau utiliza-se destas e de outras designações, sendo que, na maioria das vezes, não as precisa, e em muitos casos utiliza-se de uma mesma designação para referir-se a objetos diferentes, assim como se utiliza, por vezes, de designações diferentes para se referir a uma mesma ideia. O que exige, por parte do leitor, um cuidado redobrado na leitura e apreciação do texto rousseauiano, para que não se perca nas diferentes inflexões e vieses possíveis de serem apreendidos a partir da bela e complexa escrita do autor.

Com relação às descrições efetuadas por Rousseau em relação ao artifício teórico ‘estado de natureza’ e no que diz respeito a seu caráter especulativo, escreve Rousseau no *segundo Discurso*:

Comecemos, então, por afastar todos os fatos, pois que não levam à questão. Não se deve tomar as pesquisas, as quais podem introduzir o assunto, por verdades históricas, mas apenas por raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que mostrar sua verdadeira origem, semelhantes a estes que quotidianamente fazem nossos físicos sobre a formação do mundo. (OC, III, p. 132-133).

---

*do homem social. O homem natural (livre, benevolente e perfectível) é uma descrição a priori e, no caso de Rousseau, decididamente comprometida com a descrição ontológica da condição humana, ideia, pois, reguladora/especulativa e orientadora de todas as inflexões da crítica de Rousseau aos desdobramentos e às instituições engendradas nos percursos do homem do homem0” (GARCIA, 2002, p. 79).*

Fica clara na passagem acima a conotação hipotética atribuída por Rousseau ao estado de natureza. Esta e outras passagens que esclarecem e reafirmam tal conceito são fundamentais para desmistificar a ideia atribuída a Rousseau, por leitores e críticos desatentos ou de má fé, de que este pretendia pregar um retorno ao ‘estado de natureza’. Sua intenção é propor outro tipo de análise das origens e dos fundamentos das instituições humanas que não aquelas baseadas nas narrativas históricas, que em seu entender serviam tão somente para justificar as condições existentes. Cabe lembrar, conforme faz Goldschmidt, que no século XVIII imperava um tipo de argumentação que recorria aos fatos históricos para justificar as condições sociopolíticas estabelecidas. E por fatos históricos devemos entender inclusive os ‘fatos’ apresentados nas escrituras. Esta tradição que remonta a Filmer, se utiliza das descrições do Gênesis e de Adão para justificar as desigualdades estabelecidas como sendo derivadas do pecado original.

Goldschmidt critica, contudo, as interpretações que se limitam a afirmar que os ‘fatos’ em questão seriam somente os fatos bíblicos. Segundo ele, “os fatos” que devem ser afastados, “compreendem tudo o que é relacionado nas histórias sagrada, profana e imaginária” (GOLDSCHMIDT, 1983, p. 127). E a analogia estabelecida com o método dos físicos pretende ressaltar o caráter hipotético e científico desta análise que busca explicar a natureza das coisas, sem se contentar com os fatos. Mesmo porque os fatos, para Rousseau, não justificam nem legitimam as condições verificadas.

Nos comentários introdutórios ao *segundo Discurso*, Jean-François Braunstein escreve que, para Rousseau, essa hipótese, semelhante ‘à que fazem os físicos’, e que permite ‘esclarecer a natureza das coisas’, tem por função estabelecer uma comparação. Segundo ele, “o estado de natureza fornece a referência, o pólo de comparação que permite conhecer o estado social”. Nesse sentido, “o estado de natureza é também um critério que permite calcular o grau de afastamento do homem social com relação a uma origem hipotética. Ele pode, enfim, ter a função de norma, que permite julgar do ponto de vista moral, a degradação do homem social” (BRAUNSTEIN, 1989, p. 10).

Atentemos agora para a seguinte passagem do *prefácio* ao *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, na qual o autor aponta para as dificuldades existentes no que se refere à utilização do engenhoso artifício teórico em questão, e que, por outro lado, indica a necessidade ou a importância da utilização do mesmo:

Não é, pois, fácil empreendimento distinguir o que há de originário e de artificial na natureza do homem e conhecer profundamente um estado que não mais existe, que provavelmente não existirá jamais e, do qual deve-se contudo ter noções corretas para bem julgar de nosso estado presente. (OC, III, p. 123).

Em passagens como esta, Rousseau precisa com extrema clareza a função do artifício teórico ‘estado de natureza’. Este serve, segundo ele, para explicitar as características originais do homem, ou seja, serve tanto como substrato para a descrição de características constituintes ou essenciais do homem, - e nesse sentido podemos designá-las como ontológicas - quanto para quantificar o grau de afastamento do homem civil ou do ‘homem do homem’ com relação a este ideal normativo. Mesmo tendo consciência das dificuldades de seu projeto, Rousseau se propõe a enfrentá-las a fim de, - e este é o objetivo explícito do *segundo Discurso* - indicar as raízes das desigualdades estabelecidas no seio das sociedades historicamente constituídas. Tais desigualdades, segundo o autor, são contrárias às qualidades ontológicas do homem, não passando de escolhas mal feitas, realizadas no decorrer do seu processo de sociabilidade.

E como conhecer a origem das desigualdades estabelecidas sem se começar por conhecer o próprio homem naquilo que ele possui de essencial, de constitutivo? Esta é a preocupação explicitada na abertura do prefácio ao *segundo Discurso*, onde Rousseau escreve:



De todos os conhecimentos humanos, o mais útil e o menos avançado parece-me ser o do próprio homem, e ousou afirmar que a única inscrição do templo de Delfos continha um preceito mais importante e mais difícil que todos os grossos livros dos moralistas.(...) Como conhecer, pois, a origem das desigualdades entre os homens, a não ser começando por conhecer o próprio homem? E como chegará o homem ao extremo de ver-se tal como o formou a natureza, através de todas as transformações produzidas em sua constituição original pelo passar do tempo e das coisas, e distinguir o que é sua própria essência do que as circunstâncias e os progressos acrescentaram, em seu estado primitivo. À semelhança da estátua de Glauco, que o tempo, o mar e as tempestades haviam desfigurado de tal maneira que mais se parecia a um animal feroz que a um Deus, a alma humana alterada no seio da sociedade por mil causas que se renovam sem cessar, pela aquisição de uma multiplicidade de conhecimentos e de erros, pelas mudanças sofridas na constituição dos corpos e pelo contínuo choque de paixões, adquiriu, por assim dizer, outra aparência, a ponto de estar quase irreconhecível (OC, III, p. 122).

Imensas são as dificuldades que devem ser enfrentadas na tentativa de atingir-se um conhecimento mais sólido acerca do que seja o próprio homem e de suas potencialidades. Mas este, segundo o autor, é o conhecimento mais útil e necessário para que possamos julgar nosso estado presente de corrupção, e talvez possibilitar um outro tipo de sociedade, através de uma mudança na postura dos homens frente ao que sua natureza lhes possibilita ser. Na visão do autor, o homem tal como o percebemos não é mais do que o resultado de uma série de transformações e equívocos realizados no decorrer de sua história e de forma alguma pode ser entendido como o resultado único - nem tampouco o melhor -, de suas potencialidades.

Rousseau não é o único, nem sequer o primeiro pensador a se utilizar do artifício teórico designado ‘estado de natureza’ para estabelecer suas interpretações acerca do processo de sociabilidade, legitimidade e constituição moral do homem.<sup>104</sup> No entanto, ele critica as explicações de seus antecessores e propõe-se a realizar uma formulação mais acertada sobre o mesmo. Segundo ele, “os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de remontar ao estado de natureza, mas nenhum deles o conseguiu” (OC, III, p. 132). Sua principal crítica é a de que estes, “falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejos e orgulho, transferiram ao estado de natureza ideias que nasceram na sociedade. Falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil” (OC, III, p. 49).

O principal alvo ao qual Rousseau endereça tal crítica é, com certeza, Hobbes, um dos autores que o influenciou, mas em relação ao qual ele assume uma postura bastante diversa. Sobre essa crítica a Hobbes, mas não só a ele, escreve Salinas Fortes: “nosso autor faz uma crítica importante aos seus predecessores quanto ao método. De acordo com Rousseau, eles não foram suficientemente radicais, e se detiveram a meio caminho na tentativa de reconstruir a condição pré-social”(FORTES, 1989, p. 44). Rousseau atribui tais equívocos, principalmente, aos preconceitos de época e à tendência do homem em generalizar e estender para toda a humanidade características que são próprias de um determinado povo em um determinado tempo. Nesse sentido, continua Salinas Fortes:

---

104. Cf. Derathé: “L’Hypothèse de l’état de nature était devenue en effet, dès la seconde moitié du XVIIe siècle, un lieu commun de la philosophie politique. On la trouve non seulement chez Hobbes et Locke, mais chez Pufendorf, Burlamaqui, Wolff et tous les jurisconsultes de l’école du droit naturel.” (DERATHÉ, 1995, p. 125). Não pretendemos entrar aqui no que diz respeito ao debate estabelecido no *segundo Discurso* entre Rousseau e os teóricos da escola do Direito Natural; nos limitamos aqui a indicar a obra já clássica de Derathé onde o autor trata de maneira detalhada esta questão.

Ao transportar para o homem primitivo atributos próprios do homem que vive em sociedade, embora pensando que desenham o retrato do homem natural, estão construindo uma projeção de si mesmos. Sem perceber, pintam seu auto-retrato (FORTES, 1989, p. 44).

Em suas descrições acerca do ‘estado de natureza’, principalmente naquelas realizadas no *segundo Discurso*, Rousseau qualifica-o como sendo um estado no qual reinava a paz e a tranquilidade e no qual seus habitantes viviam em uma harmonia constante e num gozo eterno do tempo presente, sem preocupações com o futuro, a honra, a propriedade, o poder e todas as demais preocupações que são inseparáveis do estado social, mas que, no entanto, não possuíam razão de ser no “verdadeiro estado de natureza”.<sup>105</sup>

Sendo o estado de natureza descrito em contraposição ao estado de sociedade justamente para diferenciar o que é natural ao homem do que foi adquirido em função das convenções sociais, e sendo que neste estado inexistente a noção de lei, direito, dever ou qualquer outra convenção social, o homem se caracteriza nesse momento como um ser totalmente livre para usufruir de seus desejos - que, por sinal, são bastante limitados nesse estágio -, e sem qualquer obrigação para com seus semelhantes. Afinal, “fora da sociedade, o homem isolado, não devendo nada a ninguém, tem o direito de viver como lhe agrada” (OC, IV, p. 470).

---

**105.** É importante destacar aqui que podemos encontrar duas noções de estado de natureza em Rousseau. Ele se refere ao puro estado de natureza – que seria o artifício teórico criado com fins explicativos, mas também se refere ao estado em que os povos chegaram no momento anterior ao surgimento de uma sociedade contratual e regida por leis, o que poderíamos designar como sendo o estado de natureza historicamente existente, e que se aproxima bastante das descrições do estado de guerra hobbesiano. Porém este ocorreria somente no momento imediatamente anterior ao pacto através do qual as sociedades criaram suas instituições. Tal questão será tratada em detalhe adiante.

Segundo Braustein: “Toda a primeira parte do ‘segundo Discurso’ insiste na distância, no abismo que há entre o estado de natureza e o estado social” (BRAUNSTEIN, 1989, p. 9). Tal distinção se dá justamente com vistas a indicar as características próprias ao homem em todos os tempos e em todos os lugares e contrapô-las, nesse sentido, a qualquer designação particularizante de um determinado homem, inscrito em uma sociedade historicamente determinada, que é justamente o objeto da crítica rousseauiana dirigida à seus antecessores.

Ao descrever o homem no estado de natureza como um ser isolado ou em ‘si mesmo’, torna-se possível fazer a distinção entre as características originais do homem e aquelas que foram sendo adquiridas no processo de sociabilidade do mesmo, em seus contatos com os semelhantes, contatos estes que, segundo Rousseau, acabam invariavelmente por modificar a verdadeira ‘natureza do homem’. É sempre bom ressaltar que, para Rousseau, o homem como indivíduo isolado não é naturalmente sociável, a sociedade ou as diversas sociedades existentes são oriundas de convenções estabelecidas tendo em vista situações contingenciais, e que ocorrem diversamente conforme as necessidades e os contextos geográficos e climáticos.

A questão do ‘isolamento’ serve também para marcar a diferença da condição do homem tomado no que diz respeito unicamente às suas necessidades reais e o homem civil, imerso na vida social e subjugado a uma série de necessidades originadas e inseparáveis da vida em sociedade. Neste sentido, podemos ler a seguinte passagem do livro II do *Emílio*:

Ó homem! Fecha tua existência dentro de ti e não mais serás miserável. Permanece no lugar que a natureza te atribui na cadeia dos seres (...) Tua liberdade, teu poder só vão até onde vão tuas forças naturais, e não além; todo o resto não passa de escravidão, de ilusão e de prestígio. A própria dominação

é servil quando depende da opinião, pois dependes dos preconceitos dos que governas pelo preconceito (OC, IV, p. 308).

A questão do isolamento geralmente é utilizada para contrapor as atitudes tomadas pela livre vontade e necessidade do homem - uma vontade que poderíamos chamar 'autêntica' -, em contraposição às necessidades tomadas em função dos preconceitos públicos ou da submissão ao que Rousseau considera como 'opinião'<sup>106</sup>. Com relação a esta submissão à 'opinião', tomada no sentido de preconceitos de época, como parece ser o caso da passagem acima, Rousseau é um crítico mordaz. Isso por ser ela uma das principais responsáveis pela sociedade de aparências e de engodos, onde o bem público nunca é visado, mas tão somente o bem particular. Tal crítica à opinião bem como à sociedade de máscaras será tratada adiante. Insistamos um pouco mais nas descrições do homem tomado isoladamente.

Verifica-se que, para Rousseau, enquanto o homem permanecer 'em seu lugar', ou seja, enquanto ele visar somente àquilo que lhe diz respeito diretamente, ele não será miserável. Assim, o mal-estar verificado no homem em sociedade se dá justamente porque este cria na vida social uma série de laços e dependências que têm a ver, não com suas necessidades reais, mas sim com as necessidades adquiridas. Em sua condição original de isolamento ou dispersão e independência, o homem permaneceria feliz, limitado e satisfeito, em um eterno gozo de si mesmo.

Vejamos agora uma passagem do *Emílio*, no qual Rousseau reforça a ideia de que o homem natural é livre e independente antes das instituições sociais o limitarem.

---

**106.** Com relação aos diferentes usos feitos por Rousseau do termo opinião, ver: Nascimento, Milton Meira do. *Opinião pública e revolução: aspectos do discurso político na França revolucionária*. São Paulo: Nova Stella: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

Antes que os nossos preconceitos e as instituições humanas tenham alterado nossas inclinações naturais, a felicidade das crianças e dos homens consiste no uso de sua liberdade. Mas, nos primeiros, esta liberdade é limitada pela fraqueza. Quem faz o que quer é feliz quando basta a si mesmo: é o caso do homem que vive no estado de natureza. Quem faz o que quer não é feliz quando suas necessidades ultrapassarem suas forças: é o caso da criança no mesmo estado. As crianças, até mesmo no estado de natureza, só gozam de uma liberdade imperfeita, semelhante àquela de que gozam os homens no estado civil (OC, IV, p. 310).

Na passagem acima, Rousseau, além de reforçar a ideia de que o homem é naturalmente livre, independente e feliz, quando pode usufruir dessas características, faz ainda a analogia entre o homem civil e a criança, escrevendo que ambos gozam apenas de uma liberdade e independência limitadas. Aqui Rousseau esboça sua crítica ao homem civil e às sociedades tais como se verificam em sua existência efetiva, que transformam um ser que é naturalmente livre e independente, em um ser dependente e limitado, subtraindo a este, uma de suas principais características, qual seja, a liberdade.

Segundo ele, excetuando-se, unicamente, a necessidade física, que a própria natureza exige, todas as outras necessidades são devidas ao hábito, antes do qual não eram necessidades. Na ausência de tais necessidades ou das perturbações decorrentes destas, o homem permaneceria num estado de simplicidade e de felicidade. Tal simplicidade o mantém mais próximo de si mesmo. Este homem próximo de si mesmo é o “homem original”.

Rousseau descreve ainda o “homem original” como sendo “naturalmente forte”, pois não depende de seus semelhantes para manter-se, e suas forças ultrapassam suas necessidades, já que estas são menores quando ele permanece em seu estado natural. O autor afirma ainda que a fraqueza do homem provém “da desigual-

dade existente entre sua força e os seus desejos. Nossas paixões tornam-nos fracos, pois para satisfazê-las precisaríamos de mais forças do que a natureza nos deu” (OC, IV, p. 427).

Ademais, a maioria dos nossos desejos e das nossas necessidades surge dos hábitos adquiridos, antes do que não poderiam ser consideradas como necessidades, pois não faziam parte de nossas inclinações naturais. O homem original agitava-se muito menos, e podia ser considerado ‘um ser forte’ enquanto só seguia seus instintos e necessidades verdadeiras, e não vivia tão atormentado quanto o homem em sociedade. Para Rousseau, ao “homem original” “não constituem [...] nem tão grande mal nem sobretudo grande obstáculo a nudez, a falta de moradia e a privação de todas as necessidades que consideramos tão necessárias” (OC, III, p. 139-140). É em função de constatações como estas que nosso autor diz não compreender o porquê da ideia corrente de que o homem no estado de natureza era um ‘ser miserável’.

O que possibilita ao homem natural manter a sua independência e usufruir de sua liberdade é o fato de que ele só se entrega aos sentimentos mais simples e só considera como necessidades aquelas que lhe são realmente vitais. O luxo e os ornamentos utilizados pelo homem em sociedade não afetam sua alma. Nesse sentido, nosso autor afirma que “quanto mais o homem tiver permanecido próximo à sua condição natural, mais a diferença entre suas faculdades e seus desejos será pequena e, conseqüentemente, menos distante estará de ser feliz” (OC, IV, p. 304). E mais, segundo ele, “há no estado de natureza uma igualdade de fato real e indestrutível, porque é impossível nesse estado que a mera diferença de homem para homem seja suficientemente grande para tornar um dependente do outro” (OC, IV, p. 524). Igualdade que garante, nesse sentido, a independência e a satisfação de suas necessidades.

Além destas descrições contrárias ao entendimento de Hobbes, por exemplo, acerca da miserabilidade do homem no estado de natureza, Rousseau contraria também a ideia de que o homem nes-

se estado fosse um animal egoísta ou que pudesse ser compreendido como um lobo para o próprio homem. Segundo ele:

[...] nada é mais meigo do que o homem em seu estado primitivo, quando colocado pela natureza a igual distância da estupidez dos brutos e das luzes funestas do homem civil, e compelido tanto pelo instinto quanto pela razão a defender-se do que o ameaça, é impedido pela piedade natural de fazer mal a alguém sem ser a isso levado por alguma coisa (OC, III, p. 170).

Todos estes elementos contribuem para o bem-estar deste homem 'original', que age independentemente dos preconceitos e das necessidades verificadas no estado de sociedade.

Vários são os contextos e as designações utilizadas por Rousseau para analisar e descrever o homem. Conforme já mencionamos anteriormente, para além da designação do 'homem natural' podemos perceber também as de 'selvagem', 'homem original', 'homem metafísico' e 'homem do estado de natureza'. O que há de comum nas perspectivas acima citadas é que todas elas, de alguma forma, se relacionam ou se contrapõem à perspectiva de análise do homem civil, ou, como Rousseau costuma designá-lo, do 'homem do homem', que é justamente o homem tal como veio a efetivar-se a partir das decisões e escolhas realizadas no decorrer do seu processo de socialização e diferenciação que só foi possível graças à liberdade para se autodeterminar, bem como, através da perfectibilidade que lhe é inerente. Ainda em relação às várias designações referidas acima, podemos afirmar que, apesar de possuírem algumas semelhanças entre si e por vezes se confundirem nos escritos de Rousseau, não se pode afirmar que elas expressem a mesma ideia, conceito ou intenção. É na perspectiva de cotejar tais conceitos ou designações e verificar as qualidades potenciais, reais, e essenciais atribuídas ao 'homem' que orientaremos nossa investigação nesse momento.



No *Ensaio*, Rousseau comenta acerca do método mais apropriado a ser seguido quando se tem por objetivo conhecer o próprio homem. Segundo ele, “quando se quer estudar os homens, é preciso olhar perto de si; mas para estudar o homem é preciso que a vista alcance mais longe; impõe-se começar observando as diferenças, para descobrir as propriedades” (OC, V, p. 394).

Aqui, fica bastante evidente a distinção entre os objetos de investigação. Rousseau não está interessado em conhecer ou estudar aprofundadamente as diferentes culturas, realizando um estudo antropológico ou sociológico das mesmas, identificando suas especificidades históricas, geográficas ou culturais. Tal estudo fica secundado em função do essencial, que é descobrir, para além destas peculiaridades, o que há de comum e imutável nas características constitutivas ou essenciais do homem. O objetivo da investigação rousseauiana, nesse sentido, é alcançar um conhecimento seguro acerca do substrato sobre o qual irão se dar as transformações posteriores, estas sim variáveis de acordo com o clima, a região, a cultura e a história. E, que devem ser reconhecidas e respeitadas em sua individualidade e não julgadas segundo um padrão particular que se alça à condição de descrição universal em função dos preconceitos. Tal advertência é realizada pelo autor na *Carta ao rei da Polônia* onde ele afirma:

Quando se trata de coisas tão gerais quanto os costumes e as maneiras de um povo, é preciso tomar cuidado para não resumir-se a visão a exemplos particulares. Seria um meio de nunca descobrir a fonte das coisas (...) examinar tudo isso em pequena escala e em relação a alguns indivíduos não é filosofar, mas perder seu tempo e suas reflexões, pois pode-se conhecer a fundo Pedro ou Paulo e ter-se feito pequeno progresso no conhecimento dos homens (ROUSSEAU, 1997a, p. 257).

Para evitar tais equívocos, Rousseau sugere um estudo sobre tudo aquilo que transcende as diferenças particulares e os preconceitos próprios de cada nação, justamente para que não se tome por essencial aquilo que pertence a um determinado povo, (ou mesmo a uma pequena parcela de um determinado povo) em um tempo específico. No *Emílio*, Rousseau afirma ter sido justamente esse o método assumido por ele a fim de alcançar seu objetivo.

Não encerrei minhas experiências dentro dos muros de uma cidade nem mesmo em um só tipo de pessoas. Mas, depois de ter comparado o máximo possível de posições sociais e de povos numa vida que passei a observá-los, deixei de lado como artificial o que era de um povo e não de outro, de uma categoria social e não de outra, e só considerei como incontestavelmente pertencente ao homem o que era comum a todos, em qualquer situação e em qualquer nação (OC, IV, p. 550).

São estas características comuns a todos os homens em todos os tempos e lugares que caracterizam o ‘homem metafísico’ ou ‘natural’, que não pode ser reduzido a uma inscrição histórica definida, pois está para além destas. Nesse caso não cabe, por exemplo, a designação de ‘selvagem’, pois o selvagem possui existência histórica e traços físicos e culturais específicos, e, por mais que se aproxime das características ontológicas ou essenciais do homem, ele já se encontra afastado ou corrompido em relação ao ‘homem original’, mesmo que em menor grau, se comparado ao homem civilizado. No entanto, as observações a serem realizadas não podem prescindir dos homens civilizados ou das diferentes formas de civilização efetivamente existentes, pois estas servem como subsídios a partir dos quais se farão as abstrações necessárias. Tal estudo deve contar com a observação dos homens reais, em suas mais variadas formas de sociabilidade. É nessa perspectiva que podemos entender o comentário realizado por Garcia, no qual este afirma que as perspectivas do homem original e do homem social se dis-

tinguem e ao mesmo tempo se cruzam. “Se, sob o ponto de vista da história, importa reconhecer as diferenças entre os povos, do ponto de vista especulativo, importa reconhecer o que existe de comum na condição humana” (GARCIA, 2002, p. 72).

Durante o presente capítulo, nos deparamos com referências ao “homem natural”, ao “selvagem” e ao “homem original”. Sempre que estes foram enunciados, procuramos esclarecer qual o sentido que os mesmos assumiam na escrita de Rousseau, tendo em vista que o autor não distingue de forma rigorosa os mesmos, sendo que, não raras vezes, os termos se confundem em sua escrita. No entanto, tais conceitos ou designações não podem ser tomados como sinônimos<sup>107</sup>. Por vezes, Rousseau denomina “selvagem”, os silvícolas descritos por viajantes em seus diários de viagem; em outros momentos utiliza-se da mesma denominação para referir-se ao “habitante metafórico” do estado de natureza, ao qual aproxima a noção de “homem natural” ou “metafísico”. Noutros momentos, ele utiliza o termo para referir-se a seu aluno imaginário, Emílio, ‘um selvagem educado para viver em sociedade’, que se aproxima mais do “homem da natureza” do que do ‘homem do homem’. Para

---

**107.** A designação “natural” assume diferentes conotações na escrita de Rousseau. Nesse sentido escreve Derathé: « *Le mot naturel est ambigu et Rousseau n’a pas évité l’ambiguïté: chez lui, ‘naturel’ désigne à la fois ce qui est ‘authentique’ ou ‘essenciel’ à la nature de l’homme et ce qui est ‘originel’ ou ‘primitif’. Dans le ‘Discours sur l’inégalité’, c’est manifestement le second sens qui l’emporte: est naturel ce qui est originel par opposition à ce qui est acquis au cours de l’évolution humaine. L’homme naturel c’est l’homme primitif, l’homme originel l’homme sauvage. Dans les autres écrits, c’est, au contraire, le premier sens qui s’impose: est naturel ce qui est authentique par opposition à ce qui est contrefait, ce qui est essentiel par opposition à ce qui n’est que contingent ou accidentel. En fait, ce qui préoccupe Rousseau, c’est la découverte de l’homme authentique et vrai beaucoup plus que la recherche purement hypothétique de l’homme originel.* » Robert Derathé. *L’homme selon Rousseau*. In: *Pensée de Rousseau*. Éditions Du Seuil, Octobre 1984, p. 114. Doravante citado como: DERATHÉ, 1984.

compreender melhor todas as inflexões com as quais se descreve o *selvagem*, seria necessário um estudo mais aprofundado de todas as ocorrências do termo presentes na obra rousseauiana.

Este estudo, em todo o rigor que exigiria, não podendo ser realizado na presente investigação, limitar-nos-emos aqui a apresentar algumas ocorrências que consideramos mais relevantes. Eis por que, à guisa de uma melhor compreensão, veremos mais alguns contextos nos quais estes ocorrem.

Em seu artigo *L'homme selon Rousseau*, Derathé afirma que “há para Rousseau duas espécies de homens naturais, aquele do *segundo Discurso* e aquele do *Emílio*,” (DERATHÉ, 1984, p. 110). Em sua obra *Emílio*, ou *Da Educação*, o autor pretende formar seu aluno imaginário segundo as “regras da natureza”, fazendo com que este se torne o *homem da natureza* ao invés de tornar-se o *homem do homem*. Em vários momentos desta obra, Rousseau aproxima-o do “*selvagem*”, no entanto, ele precisa:

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 a 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, se não como eles, pelo menos com eles (OC, IV, p. 483-484).

Como se verifica nessa passagem, a noção de “selvagem” e a noção de “homem natural” se distinguem. Não se pode simplesmente afirmar que o “homem natural” é o habitante hipotético do estado de natureza, ou que a designação de “selvagem” e de “homem natural” são sinônimas. O que Rousseau parece indicar é justamente a diferença entre Emílio, o qual é formado tendo por modelo as qualidades do “homem natural”, dentre elas, a independência, e o interesse por suas verdadeiras necessidades; e o homem social, ou *homem do homem*, entregue a todas as paixões e necessidades

adquiridas pelo hábito. Nesse sentido, Emílio não viverá como os demais homens em sociedade, mas poderá conviver com eles. Ele viverá se não como um “homem natural”, pelo menos como um homem social com vínculos mínimos. Ele será o mais livre possível, e dependerá muito pouco dos preconceitos de seus semelhantes. Analisemos agora a seguinte passagem do livro III do *Emílio*, a qual reforça a ideia acima mencionada:

Robinson Crusoe em sua ilha, sozinho, sem o amparo de seus semelhantes e dos instrumentos de todas as artes, provendo porém à sua subsistência, à sua conservação e conseguindo até uma espécie de bem estar, eis um tema interessante para qualquer idade [...] Esse estado não é, concordo, o do homem social; provavelmente não é o de Emílio, mas é através desse mesmo estado que ele deve apreciar todos os outros. O meio mais seguro de nos elevarmos acima dos preconceitos e ordenarmos os juízos de acordo com as verdadeiras relações entre as coisas é colocarmo-nos no lugar de um homem isolado e julgarmos tudo como tal deve ele próprio julgar, com relação à sua própria utilidade (OC, IV, p. 455).

Rousseau demonstra nessa passagem que seu aluno deve agir ou deve querer somente aquilo que realmente lhe for necessário, ou seja, ele não será joguete das paixões e das necessidades derivadas dos hábitos adquiridos em sociedade, seus hábitos serão mais simples e seus desejos mais naturais. Ele só desejará aquilo que lhe for realmente útil. Nesse sentido, até mesmo o amor-próprio atingirá muito pouco o seu coração. Ele viverá com seus semelhantes, mas não se igualará a eles. Ainda acerca da formação de Emílio, e de seu convívio em sociedade, Rousseau escreve:

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 pe-

las 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.(...) O homem que deve permanecer estúpido nas florestas deve tornar-se razoável e sensato nas cidades, se permanecer como espectador (OC, IV, p. 550-551).

Nota-se que, nessa passagem, Rousseau utiliza-se do termo “selvagem” de forma pejorativa, e o diferencia de Emílio. Este é feito para viver em sociedade, e não um “selvagem” a ser relegado aos bosques. No entanto, também não é o “homem do homem”. Emílio é educado segundo as máximas do “homem metafísico” ou do “homem natural”. Penso que alguns passos foram dados até o momento, no sentido de precisar algumas das ideias de Rousseau, acerca do “homem natural”, do “selvagem”, do “homem original” do “homem metafísico” e do “habitante do estado de natureza”. Todavia, no decorrer da presente investigação, tais designações ressurgirão no debate, juntamente ou contrapondo-se às designações de “homem do homem” e “homem civil”.

### 3.1.1 Igualdade, desigualdade e diferença

Para que possamos compreender como Rousseau considera a questão da igualdade, é necessário termos presente também o seu oposto: a desigualdade. Tais conceitos encontram-se entre os mais centrais de sua obra. No ano de 1753, a Academia de Dijon propõe a seguinte questão: “Qual é a origem da desigualdade entre os homens? E, ela é permitida pela lei da natureza?”. Em resposta, ele escreve uma de suas obras mais polêmicas, o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, mais conhecido como *segundo Discurso*. Obra que, segundo o autor afirma em suas *Confissões*, “não encontrou em toda Europa senão poucos leitores que a entendessem” (OC, I, p. 389). Nela o autor escreve:

Concebo na espécie humana dois tipos de desigualdade: uma a que chamo de natural ou física, por ser estabelecida pela natureza, e que consiste na diferença de idades, de saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito ou da alma; a outra, que se pode chamar de desigualdade moral, ou política, porque depende de uma espécie de convenção, e é estabelecida, ou pelo menos autorizada pelo consentimento dos homens. Esta consiste nos diferentes privilégios, de que gozam alguns em prejuízo de outros, como o de serem mais ricos, mais homenageados, mais poderosos ou mesmo o de se fazerem obedecer (OC, III, p. 131).

Ao longo da referida obra, o autor mostra que estas desigualdades naturais não chegam a ser muito expressivas devido ao fato de que, no “estado de natureza”, o homem leva uma vida tranquila, em que suas necessidades são facilmente satisfeitas e na qual os hábitos são bastante semelhantes entre seus habitantes; haja vista que o homem em seu estágio inicial de sociabilidade, ou, melhor dizendo, o homem no grau zero de sociabilidade leva uma vida pouco diversa da dos demais animais da natureza. Nestas descrições, Rousseau praticamente não estabelece diferenças entre o comportamento deste habitante do “estado de natureza” e os demais animais. Contudo, no que se refere às desigualdades morais, o tratamento dado pelo autor é bastante diverso, pois, segundo ele, são justamente as desigualdades morais as responsáveis em última instância pelo mal-estar do homem em sociedade. Atenemos agora para a seguinte passagem:

É fácil perceber que é nessas transformações sucessivas da constituição humana que se deve buscar a origem primeira das diferenças que distinguem os homens, os quais indiscutivelmente são por natureza tão iguais entre si quanto o eram os animais de cada espécie, antes que as diversas causas físicas houvessem introduzido em algumas as variedades

que nelas notamos.(...) Tal foi, entre os homens, a primeira fonte da desigualdade, que é mais fácil demonstrar assim, no plano geral, do que apontar com precisão as verdadeiras causas (OC, III, p. 123).

A origem das desigualdades está ligada às transformações advindas do ‘progresso’ e das modificações ocorridas na condição humana com o passar dos tempos. É por ter se dado ao longo dos tempos e em graus diferenciados de região para região, de clima para clima, que as mesmas não podem ser apontadas precisamente. Este é o motivo pelo qual Rousseau apresenta de forma geral e hipotética tais transformações. Esta ideia é reforçada em passagens como a acima citada. Para Rousseau, o processo de sociabilidade do homem coincide com o desenvolvimento e aprofundamento das desigualdades. Na primeira parte do *segundo Discurso* podemos ler:

Quando um gigante e um anão caminham na mesma estrada, cada passo de um e outro dará nova vantagem ao gigante. Ora, comparando a diversidade prodigiosa de educação e gênero de vida que reinam nas diferentes camadas do estado civil com a simplicidade e uniformidade da vida animal e selvagem, onde todos se nutrem dos mesmos alimentos, vivem da mesma maneira e fazem exatamente as mesmas coisas, compreende-se o quanto a diferença entre um homem e outro deve ser menor no estado de natureza do que no de sociedade e o quanto a desigualdade natural deve aumentar, na espécie humana, através da desigualdade de instituição (OC, III, p. 161-162).

Nota-se em passagens como esta que as desigualdades verificadas não correspondem à natureza do homem. Tais modificações são frutos da “instituição humana”, ou seja, dos projetos e anseios do homem, ou pelo menos contam com sua aquiescência para que possam se estabelecer e se aprofundar. Tais desigualdades não podem ser naturalizadas, antes devem ser atribuídas às escolhas



“boas ou más” realizadas pelo homem ao longo de sua história; e história aqui, equivale à sociabilidade.

Verifica-se que as desigualdades relacionadas apenas com as diferenças naturais não possuem, para Rousseau, um caráter danoso ou pejorativo e devem inclusive ser incentivadas. Contudo, nesse momento basta-nos demonstrar o caráter artificial ou convencional das desigualdades morais. Ainda sobre a origem destas, Rousseau escreve no *prefácio do Segundo Discurso*:

Esse mesmo estudo do homem original, de suas verdadeiras necessidades, e dos princípios fundamentais de seus deveres, é ainda o único meio válido que se pode utilizar para afastar essas múltiplas dificuldades que se apresentam sobre a origem da desigualdade moral, os verdadeiros fundamentos da estrutura política, sobre os direitos recíprocos de seus membros e sobre mil outras questões semelhantes, tão importantes quanto mal-esclarecidas (OC, III, p. 126).

Para que possamos diferenciar as características adquiridas daquelas que são constitutivas da natureza humana, e assim precisar melhor até onde vai a responsabilidade humana no que diz respeito às desigualdades, mazelas e descontentamentos, mas também no que diz respeito, eventualmente, a seus progressos e acertos, é indispensável que se tenha uma imagem mais precisa acerca da constituição “original do homem”. Garcia, ao comentar sobre as intenções de Rousseau no *segundo Discurso*, afirma que o autor:

[...] ao analisar a questão das desigualdades sociais, estabelece que o assunto deve ser abordado em relação à constituição original do homem (...) é preciso meditar sobre a igualdade que a natureza estabeleceu entre os homens e sobre a desigualdade estabelecida por eles. Isto significa que o juízo sobre as desigualdades artificiais depende de uma distinção

entre o homem original/ homem natural/ homem metafísico e o homem do homem, isto é o homem modificado/homem social (GARCIA, 2002, p. 69).

Para além das diferenças percebidas nas diversas sociedades e culturas, as quais geralmente mostram-se conflituosas, deixando transparecer por vezes os desacertos e contradições humanas, verificamos, segundo Rousseau, a existência de características comuns a todos os homens em todos os tempos, características que nos fazem respeitar o que há de mais sólido e positivo no homem. Tais características são, segundo ele: a igualdade original de condições, a liberdade, o amor-de-si, a piedade natural (*pitié*) e a perfectibilidade.

### 3.1.2 Liberdade

A *liberdade* é, para Rousseau, uma característica que define o homem, mais do que o entendimento ou do que a razão. De fato, a questão da liberdade perpassa toda a obra rousseauiana, integrando as descrições de ‘homem natural’, selvagem, e ‘homem do homem’. É por participar dos distintos contextos que o tema em questão merece uma atenção especial. Para que possamos compreender de forma mais adequada a maneira como Rousseau entende a liberdade, convém indicar que, para o autor, além da liberdade natural, que é inseparável das descrições do ‘homem original’ e do ‘estado de natureza’, existe a possibilidade de uma liberdade efetiva, presente também no estado civil.

Há que se destacar algumas passagens nas quais Rousseau se refere à questão da liberdade; o que ocorre tanto nas obras ditas ‘políticas’, quanto nas ‘literárias’ e ‘autobiográficas’.<sup>108</sup> No *segundo*

---

**108.** É importante ressaltar que no século XVIII não há verdadeira distinção entre obras filosóficas e literárias. A filosofia não se restringia às academias, mas se dava nos salões, nos teatros e nos mais variados espa-

*Discurso* ele escreve: “Não é, pois, tanto o entendimento quanto a qualidade de agente livre possuída pelo homem que constitui, entre os animais, a distinção específica daquele” (OC, III, p. 141). No *Contrato* acrescenta: “Renunciar à sua liberdade é renunciar à sua condição de homem, aos direitos da humanidade, e até mesmo aos próprios deveres” (OC, III, p. 356). No *Emílio*: “Acho que para nos tornarmos livres nada temos de fazer; basta não querer deixar de sê-lo” (OC, IV, p. 856). Na sexta caminhada dos *Devaneios do Caminhante Solitário*, Rousseau afirma: “É a força e a liberdade que fazem os excelentes homens. A fraqueza e a escravidão somente fizeram os maus” OC, I, p. 1057). E, ainda, na carta VII da Sexta Parte do romance *A Nova Heloísa*, Rousseau expõe, nas palavras de Saint-Preux, a seguinte ideia acerca da liberdade:

Ouçoo muito argumentar contra a liberdade do homem e desprezo todos esses sofismas pelos quais um argumentador me prova em vão que não sou livre, o sentimento interior, mais forte do que todos os seus argumentos, desmente-os sem cessar e, seja qual for o partido que eu tomar em não importa qual deliberação, sinto perfeitamente que só depende de mim tomar o partido contrário (OC, II, 683).

Verifica-se nas passagens acima que a *liberdade* aparece sob vários aspectos: apresenta-se como qualidade distintiva do homem em relação aos animais, com preponderância neste caso sobre o próprio entendimento. Apresenta-se também como qualidade constitutiva inseparável do homem, sem a qual este não se integraliza, e que nesse sentido, para além de um direito, configura-se como dever do próprio homem para consigo mesmo. Além disso,

---

ços pelos quais circulavam as cabeças pensantes’ da época. Nesse sentido, faz pouco sentido distinguir o que é uma obra política, uma obra estética ou literária. Um exemplo dentre tantos outros possíveis é o caso da *Carta a d’Alembert*, que, para além de uma crítica estética ao teatro, afigura-se entre os mais importantes escritos políticos de Rousseau.

a liberdade é descrita como uma qualidade original e natural do homem, que não exige em princípio nenhum esforço para efetivar-se senão o cuidado de não perdê-la. Mais ainda, tal característica ou qualidade necessita, para ser reconhecida apenas de um sentimento interior, ou seja, não depende de um conhecimento racional, pois este, como Rousseau afirmará no *Emílio*, se dá tardiamente, e não pode ser condição para o reconhecimento das demais faculdades humanas, que, por serem essenciais, não podem depender de faculdades adquiridas.

Por ser uma faculdade definidora do próprio homem, e que integra tanto as descrições do estado de natureza quanto as descrições do estado civil legítimo, é difícil compreender algumas críticas realizadas por comentadores, segundo as quais, Rousseau seria um dos precursores do totalitarismo. Tais críticas só se tornam possíveis, segundo Tanguy L'Aminot, pelo fato de que “estes críticos não levam em consideração nada do que Rousseau escreve acerca da adequação entre o indivíduo, e o cidadão no interior da Cité” (L'AMINOT, 2000, p. 113).

Para além da liberdade, que é a qualidade integrante da natureza essencial do homem, Rousseau atribui dois sentimentos como sendo constituintes da essência humana, ou como fazendo parte de sua constituição ontológica. São eles o amor-de-si e a comiseração ou piedade natural (*pitié*). Esses sentimentos estão presentes no homem, mesmo antes do desenvolvimento de sua razão. Aliás, estes sentimentos inatos são decisivos ao desenvolvimento das virtudes, dos costumes e da conduta moral dos homens em sociedade, inclusive, é a piedade natural que em última instância será a grande responsável, conforme verificaremos adiante, pela sociabilidade humana.

### 3.1.3 Amor-de-si X Amor-próprio

Acerca do amor-de-si, cabe dizer que este é o sentimento mais decisivo para a conservação do homem, pois o faz zelar por sua própria vida. Para Rousseau, o amor-de-si deve ser considerado como a única paixão natural do homem, mas tal paixão, no entanto, não se configura como algo prejudicial ao mesmo; isso porque, diferentemente das demais paixões nascidas em sociedade e que depravam os hábitos mais simples e convenientes, esta tem por função garantir as condições de subsistência e engendrar no homem o afeto e as mais doces inclinações. Nesse sentido, Rousseau escreve no *Emílio*:

A fonte de todas as 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; paixão primitiva, inata, anterior a todas as outras e de que todas as outras não passam, em certo sentido, de modificações. Neste sentido, todas, se quisermos, são naturais. Mas a maior parte dessas modificações tem causas estranhas, sem as quais elas jamais ocorreriam, e essas mesmas modificações, longe de nos serem vantajosas, são-nos nocivas; mudam o primeiro objeto e vão contra seu princípio; é então que o homem vê-se fora da natureza e põe-se em contradição consigo mesmo (OC, IV, p. 491).

Nota-se que, apesar de as demais paixões derivarem do *amor-de-si*, elas não se assemelham a este de nenhuma forma. O *amor-de-si* é uma paixão inata que se contenta na medida em que as necessidades mais simples e verdadeiras são saciadas. Já as demais são apenas o resultado das escolhas, dos hábitos adquiridos e dos erros cometidos pelos homens no decorrer do processo de sociabilidade. São estas paixões adquiridas que acabam por modificar a natureza humana ou nela abafar os princípios mais naturais, arrancando o homem de uma vez para sempre de seu “estado origi-

nal”, fazendo com que este entre em “contradição consigo mesmo”. Leiamos ainda outra passagem do *Emilio*, na qual Rousseau escreve acerca do *amor-de-si*:

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. 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 mal pela aplicação que se faz dele e pelas relações que se dão a ele (OC, IV, p. 322).

Cabe lembrar que, quando nos referimos à condição “original do homem”, estamos tratando do “inteiro absoluto” ou do homem em si mesmo, e em relação aos seus semelhantes, enquanto partilham da humanidade, mas não no que se refere às relações sociais. Antes que as paixões sociais se façam sentir, o homem em seu “estado original” encontra-se isento dos vícios e depravações próprias do homem civil, as quais são frutos, em última instância, dos choques de interesse inseparáveis do contexto social. Enquanto o homem permanecer restrito à fruição do estado presente e à satisfação de suas verdadeiras necessidades, que são bastante resritas e facilmente saciáveis, segundo as descrições do “verdadeiro estado de natureza”, feitas por Rousseau, o mesmo não possuirá nenhuma dependência em relação aos demais “habitantes do estado de natureza”. Ele estará aquém de quaisquer relações morais, tais como o orgulho e a honra, por exemplo, que são tidas como os móveis do *amor-próprio* e das disputas empreendidas entre os homens civilizados. Assim, em tais condições não pode haver perversidade no coração humano.

Convém, entretanto, elucidar o conceito de *amor-próprio*. Rousseau se refere a tal conceito como uma extensão do amor-de-si. No entanto, o *amor-próprio* é a transmutação, ou a depravação do *amor-de-si* que se dá a partir do momento em que o homem ingressa no mundo social. Tal ideia pode ser lida nesta passagem do *Emílio*:

O *amor-de-si*, que só a nós mesmos considera, fica contente quando nossas verdadeiras necessidades são satisfeitas, mas o amor-próprio, que se compara, nunca está contente e nem poderia estar, pois esse sentimento, preferindo-nos aos outros, também exige que os outros prefiram-nos a eles, o que é impossível. Eis como as paixões doces e afetuosas nascem do amor-de-si, e como as paixões odiendas e irascíveis nascem do amor-próprio (OC, IV, 493).

Aqui fica claro que Rousseau contrapõe a noção de *amor-próprio* à de *amor-de-si*. Enquanto o sentimento de *amor-de-si* se refere unicamente ao indivíduo tomado isoladamente, em tudo o que diz respeito à sua condição de homem “olhando-se a si mesmo como único espectador que o observa”, o *amor-próprio* aparece como um sentimento que só adquire existência a partir da relação do indivíduo com os demais. Tal sentimento, portanto, só se torna possível quando o homem já se encontra em convívio com seus semelhantes. Nota-se que, para Rousseau, é o sentimento de *amor-próprio* o responsável pelas “paixões odiendas”, haja vista que tal sentimento só se torna possível na medida em que modificamos nossas primeiras inclinações. Nesse sentido, a crítica de Rousseau ao *amor-próprio* pode ser considerada como uma crítica ao homem em sociedade, tendo em vista que alguns sentimentos só se tornam possíveis a partir do momento em que os homens passam a se relacionar mais estreitamente e quando seus interesses concorrem entre si. Na nota XV do *segundo Discurso*, Rousseau estabelece de forma bastante clara a diferença entre o *amor-de-si* e o *amor-próprio*. Vejamos como ele a apresenta:

Não se pode confundir, amor-próprio com amor de si mesmo, duas paixões muito distintas, em sua natureza e seu efeito. Amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a zelar pela própria preservação, e que no homem, quando guiado pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude. O amor-próprio é apenas um sentimento relativo, factício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si do que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que se causam mutuamente (OC, III, p. 153).

Podemos notar que o *amor-de-si* modificado em *amor-próprio* só se manifesta na medida em que os interesses particulares se chocam, o que ocorre frequentemente nas sociedades estabelecidas, principalmente devido à necessidade de o indivíduo se impor ou de se sobressair em relação aos demais. Eis uma das principais críticas de Rousseau à civilização. Em sociedade não basta sermos o que somos, é preciso sempre parecer algo que não se é e atender às exigências da “opinião”. A opinião é representada aqui pelas imposições externas que coagem o indivíduo a agir e parecer algo que ele não é. Em função desta visão negativa acerca dos efeitos da opinião, é que Rousseau priorizará na educação de Emílio, a educação natural, seguindo os moldes do homem da natureza e não do homem civil imerso em preconceitos e que se deixa arrastar pelas vagas incertas da opinião. Nesse sentido, escreve Milton Meira em seu livro, *Opinião pública e revolução*:

Emílio será preservado, sua educação consistirá exatamente em não ceder em nada à opinião. Só assim conseguirá obter um grau de discernimento que lhe permita perceber e julgar a verdade e sua aparência. Não se importará com o julgamento do público, mas só obedecerá ao que lhe ditar a natureza. Neste sentido, a boa educação consiste num certo distanciamento da opinião pública, porque o julgamento que a rege não é o da verdade, mas o da aparência (NASCIMENTO, 1989, p. 49).



Acerca do que Rousseau chama de “tirania da opinião” ou do abismo que existe na sociedade entre ser e parecer, trataremos mais adiante. Por enquanto, cabe-nos tão-somente indicar que antes de o *amor-de-si* transformar-se em *amor-próprio*, ele apenas se refere à nossa existência individual e aos cuidados que devemos reservar a nós mesmos no que tange às verdadeiras necessidades, ou seja, concerne ao indivíduo tomado isoladamente e de forma independente. Além do *segundo Discurso* e do *Emílio*, escritos em que verificamos a presença dos conceitos em questão, podemos constatar ainda nos *Diálogos de Rousseau Juiz de Jean-Jacques*, uma das obras consideradas “autobiográficas”, a seguinte ideia, que corrobora o que afirmamos acima:

As paixões primitivas, que tendem todas diretamente à nossa felicidade, não nos ocupam a não ser dos objetos que a ela se referem e, não tendo a não ser o amor-de-si como princípio, são todas amáveis e doces por sua essência: mas, quando desviadas de seu objeto por meio de obstáculos, elas se ocupam mais do obstáculo a fim de afastá-lo do que do objeto para atingi-lo, então elas mudam de natureza e se tornam irascíveis e odiosas e eis como o amor-de-si, que é um sentimento bom e absoluto, torna-se amor-próprio, que é um sentimento relativo pelo qual nos comparamos, que demanda preferências, cuja fruição é puramente negativa e que não busca mais se satisfazer para o nosso próprio bem, mas somente para o mal de outrem (OC, I, p. 669).

É destas transformações ocorridas em nossa natureza que provêm, segundo o autor, todo o mal-estar e o esfacelamento das relações sociais. No momento em que nossos instintos, paixões e desejos entram em choque com os instintos, paixões e desejos que são próprios de nossos semelhantes, ocorre o que é “natural” (natural aqui, no sentido de inevitável), ou seja, o embate. Isto significa que, movidos pelo *amor-de-si* modificado, damos preferência a nós mesmos em detrimento dos demais, e, o que é pior, motivados pelo

desejo de honra e distinção tão prezados em sociedade, consideramos como ofensa pessoal todo e qualquer ato que não nos privilegie. Tal problema ou “embate” se dá, segundo o autor, em função de dependências e privilégios estabelecidos em sociedade, que fazem com que estejamos sempre situados para além de nós mesmos, atendendo não às nossas verdadeiras necessidades, mas ao desejo de reconhecimento por parte da opinião.

### 3.1.4 Piedade Natural (*pitié*)

Analisemos agora outro sentimento ou qualidade que integra as descrições do “homem natural/ metafísico ou original” de Rousseau: a piedade natural (*pitié*). Tal sentimento pode ser entendido como um dos ou o principal responsável pela sociabilidade do homem. No *segundo Discurso* Rousseau escreve:

[...]meditando sobre as primeiras e mais simples realizações da alma humana”, ele percebe “dois princípios anteriores à razão, dos quais um nos interessa ardentemente, para nosso bem-estar e nossa conservação, e outro nos inspira uma repugnância natural em ver perecer ou sofrer todo ser sensível e principalmente nossos semelhantes (OC, III, p. 125-126).

Esta passagem do *Prefácio ao Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* sugere a existência de dois princípios anteriores à razão: o primeiro deles, ao qual Rousseau atribui o interesse por nosso bem-estar e conservação, já foi analisado anteriormente, trata-se do *amor-de-si*; já o segundo, que, conforme o autor, nos “inspira uma repugnância natural em ver sofrer ou perecer outro ser sensível”, é o sentimento de comiseração ou *piedade natural (pitié)*; tal sentimento nos liga aos demais seres vivos, e, principalmente, a nossos semelhantes. Ela (*pitié*) faz com que nos coloquemos no lugar daquele que vemos

sofrer; faz com que nos sintamos incomodados e solidários com a dor dos demais seres sensíveis. No livro IV do *Emílio*, o autor afirma ser este “o primeiro sentimento relativo que toca o coração humano conforme a ordem da natureza” (OC, IV, p. 505). Cabe frisar que relativo tem aqui o sentido de nos colocar em relação, perceber e aproximar através da comparação que se estabelece entre o indivíduo isolado, ‘tomado em si mesmo’, e os demais seres que começam a ser tomados como semelhantes, possibilitando assim o reconhecimento de pertença a uma determinada categoria, por exemplo, a de homem ou de humanidade ou simplesmente de ser vivo, sensível. De fato, pergunta ele: “como nos deixaremos comover pela piedade, a não ser saindo de nós mesmos e identificando-nos com o animal que sofre e deixando, por assim dizer, nosso ser para assumir o seu?”. A esta pergunta Rousseau responde que: “Só sofreremos na medida em que julgamos que ele sofre; não é em nós, mas nele que sofreremos. Assim, ninguém se torna sensível a não ser quando sua imaginação se excita e começa a transportá-lo para fora de si” (OC, IV, p. 505-506).

Por ser este o primeiro sentimento relativo que nos toca, ele pode ser considerado como um dos principais possibilitadores da sociabilidade do homem. No entanto, tal sentimento, justamente por ser relativo, encontra-se em potência no “homem natural”, precisando do contato com seus semelhantes para se desenvolver. É ela, a *piedade natural* (*pitié*), que, no estado de sociedade, nos liga a nossos semelhantes e que possibilita a virtude, os bons costumes, o amor às leis e a consciência moral do homem social.<sup>109</sup> Vejamos o

---

**109.** Cf. GARCIA: “O tema principal do Segundo Discurso é narrar os percursos da intensificação do mal-estar e apresentar as qualidades e as paixões distintivas da condição humana, entre elas a piedade: a única paixão que nunca abandona o homem e cuja força expansiva o permite que o outro seja percebido enquanto tal. Paixão inata mas que necessita do estado social para se exercer. Paixão instalada no núcleo dos conceitos críticos de Rousseau e que, por atravessar o estado fictício e o real, é apta para fazer a mediação entre os conceitos especulativos e as experiências efetivas do

que Rousseau escreve acerca da  *piedade natural* nesta passagem do  *Segundo Discurso*:

É, portanto, bem certo que a piedade é um sentimento natural, que, moderando em cada indivíduo a atividade do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie. É ela que nos leva sem reflexão ao socorro daqueles que vemos sofrer; é ela que, no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude, com a vantagem de que ninguém é tentado a desobedecer-lhe a doce voz; é ela que impede todo selvagem robusto de tirar a uma frágil criança ou a um velho enfermo sua subsistência adquirida com sacrifício, se ele mesmo espera poder encontrar a sua alhures (...) é nesse sentimento natural, mais que nos argumentos sutis, que se deve buscar a causa da repugnância que todo homem teria em fazer o mal, mesmo independentemente das máximas da educação (OC, III, p. 156).

Tal sentimento, como se pode verificar, ocorre anteriormente a qualquer reflexão, constituindo-se como móvel das mais doces ações que somos levados a praticar. Este sentimento é tão natural que Rousseau afirma que os próprios animais apresentam algumas vezes provas sensíveis dele. Além disso, a  *pitié* constitui-se como móvel daquilo que em sociedade chamamos de ações heróicas ou virtuosas, permitindo que “saíamos de nós mesmos” em direção a nossos semelhantes. Este sentimento nos possibilita inclusive formarmos a noção de semelhança em relação aos demais seres humanos<sup>110</sup>; é ele que suaviza a ação do amor-próprio e que possibi-

---

*homem em sociedade. Paixão da qual decorrem os sentimentos e a consciência moral do homem social*” In: GARCIA, 2002, p. 73.

**110.** Segundo Salinas Fortes: esta “*Capacidade de se transportar para fora de si mesmo e se colocar no lugar do outro - própria a uma virtude natural que é a pitié- acha-se no fundamento de toda a vida em comum e é também, por conseguinte, o fundamento natural que nos permite sair para*

lita a vida em sociedade. Podemos perceber que Rousseau prioriza este sentimento natural, o qual prescinde de reflexão em relação aos sentimentos ditos “racionais”. Tal ocorre, segundo ele, porque a razão, longe de nos aproximar, acaba por produzir argumentos e subterfúgios para nos furtarmos à ação da *pitié*, e nos afastarmos dos primeiros sentimentos da natureza. Sobre a ideia anterior, acerca da força da *pietade natural*, que mesmo os costumes mais corrompidos não conseguem destruir, Rousseau comenta nesta longa passagem da primeira parte do *segundo Discurso*:

Tal é o puro movimento da natureza anterior a toda reflexão; tal a força da *pietade natural*, que os costumes mais depravados ainda têm dificuldade em destruir, pois vemos todos os dias em nossos espetáculos quem se enternece e chora pelas desgraças de um infeliz, mas fora ele o tirano e agravaria ainda mais os tormentos de seu inimigo (...). De fato, a comiseração será tão mais profunda quanto mais intensamente o animal espectador se identificar com o animal sofredor. Ora, é evidente que esta identificação teve de ser infinitamente mais íntima no estado de natureza do que no estado de raciocínio. É a razão que engendra o amor próprio, e é a reflexão que o fortalece; é ela que mergulha o homem em si mesmo; é ela que o afasta de tudo que o incomoda e o aflige(...). Só os perigos da sociedade como um todo perturbam o sono tranqüilo do filósofo e o arrancam de seu leito. Pode-se impunemente degolar o seu semelhante sob sua janela; basta tapar-lhe as orelhas, argumentar um pouco, para impedir que a natureza, insurgindo-se contra ele, o identifique com aquele que se assassina. O homem selvagem

---

*fora da vida de isolamento natural (...)e simbiótico com a natureza.”In: Paradoxo do Espetáculo: Política e Poética em Rousseau. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Discurso Editorial, 1997, p.169. Doravante citado como: SALINAS FORTES, 1997.*

não possui esse admirável talento; por falta de sabedoria e razão sempre se vê entregar-se perdidamente ao primeiro sentimento de humanidade. Nos motins, nas querelas de rua, a população se aglomera e o homem prudente se afasta. É a gentalha, são as mulheres dos mercados que separam os combatentes e impedem a gente de bem de se degolar mutuamente (OC, III, p. 155-156).

Verifica-se na passagem citada que Rousseau prioriza sempre as inclinações mais simples e naturais, em detrimento das inclinações artificiais derivadas do hábito e da razão, oriundas do homem social. Constata-se também que o *amor-próprio*, fruto da razão e da sociedade, abafa os sentimentos mais naturais do homem e possibilita um efetivo distanciamento em relação aos seus semelhantes. É importante indicarmos também como Rousseau se refere, na passagem acima, ao *selvagem*. Segundo ele, este não possui a capacidade de se furtar aos sentimentos naturais como, por exemplo, a piedade, pois ele mantém-se menos afastado em relação à natureza ou às características constitutivas do “homem natural”. A ideia segundo a qual a razão e os argumentos sutis que fazem com que o homem se afaste de seus semelhantes e não se entregue aos impulsos mais naturais é reforçada ao final da passagem, quando Rousseau, em um de seus raros arroubos de ironia afirma que nos motins, o “homem prudente (e prudência aqui deve ser encarada como uma sutileza da razão) se afasta” e “são as mulheres do mercado”, ou seja, as pessoas mais simples, não ilustradas, que impedem que os “homens de bem se degolem mutuamente”.

Em vários momentos de sua obra, Rousseau afirma que devemos sempre seguir os princípios mais simples e naturais que “*estão gravados em todos os corações*”. As máximas da justiça raciocinada só se desenvolvem muito tardiamente, isso quando se desenvolvem. Nesse sentido, ele escreve no *segundo Discurso*:

Não se é mais obrigado a fazer do homem um filósofo em lugar de fazê-lo um homem; seus deveres para com outrem não lhe são ditados unicamente por tardias lições de sabedoria; e enquanto não resistir ao impulso interior da comiseração, jamais fará mal a outro homem nem mesmo a nenhum ser sensível, exceto em circunstância legítima, em que sua preservação, se encontrando ameaçada, o forçará a dar preferência à si próprio (OC, III, p. 126).

Nessa passagem, nosso autor contrapõe novamente às máximas da sabedoria o sentimento inato de comiseração ou de piedade natural, afirmando que mesmo antes de se desenvolverem no homem as normas de conduta ditadas pela razão, este é impedido de agir mal, por seus princípios inatos, e, nos casos em que não estiver em jogo sua própria existência (nesse caso prevaleceria o amor-de-si), o homem agirá sempre movido por essas máximas de benevolência que lhe são próprias, optando por agir bem ao invés de agir mal. Ou seja, independentemente das máximas da justiça raciocinada, todo homem possui a capacidade inata de distinguir entre o certo e o errado.

### 3.1.5 Sentimento inato do justo e injusto

Rousseau, na *Carta ao Rei da Polônia*, expõe a questão do inatismo dos sentimentos de bem e de mal, e escreve o seguinte acerca da possibilidade de se agir bem, independentemente dos livros, da educação e da moral social:

Não é certo que se esteja obrigado, para aprender a bem agir, saber por quantos modos se pode fazer o mal. Temos um guia interior muito mais infalível do que todos os livros e que jamais nos abandonamos no momento da necessidade. Se quiséssemos ouvi-lo, sempre bastaria para nos conduzirmos inocentemente (OC, III, p. 42).

Ele retoma nesta passagem a ideia de que, para agirmos bem, basta que sigamos nossas inclinações naturais. Afirma ainda que “todos os povos que reconheceram dois princípios sempre consideraram o mau como inferior ao bom” (OC, IV, p. 288), ou seja, é comum ao gênero humano enquanto tal saber distinguir entre o que é bom e o que é mau, ou entre o certo e o errado. Vejamos abaixo as noções de justo e injusto presentes nessa passagem do *Emílio*:

Jamais esquecerei ter visto um desses incômodos chorões apanhar da ama-de-leite. Calou-se de imediato; achei que ficara com medo. Dizia para mim mesmo: será uma alma servil de quem só se conseguirão as coisas através do rigor. Estava enganado: infeliz, sufocado de cólera, tinha perdido a respiração, vi-o tornar-se roxo. Logo em seguida vieram os gritos agudos. Todos os sinais do ressentimento, do furor, do desespero dessa idade estavam no tom em que chorava. Temi que morresse naquela agitação. Se eu tivesse dúvida de que o sentimento do justo e do injusto é inato no coração do homem, só esse exemplo já me teria convencido. Tenho certeza de que, se um tição ardente tivesse caído por acaso na mão daquela criança, teria sido para ela menos doloroso do que aquele golpe leve, mas desferido com a intenção manifesta de atingi-la (OC, IV, p. 286-287).

Nota-se que, para Rousseau, o mal-estar físico incomoda muito menos do que o sentimento de injustiça, que é tão contrário à nossa “natureza”. A essa capacidade de julgar tanto os nossos atos quanto os atos dos outros, e de distinguir entre o certo e o errado, ou entre o justo e o injusto, é que Rousseau chama de consciência. Tal noção encontra-se também presente no texto da *Profissão de Fé do Vigário Saboiano*, no qual Rousseau afirma que “existe, 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” (OC, IV, p. 598).



Consciência e piedade natural estão intimamente ligadas, e ambas são faculdades anteriores à razão. No entanto, ambas necessitam das “luzes” e do contato com os semelhantes para que possam desenvolver-se plenamente. A distinção que deve ser realizada aqui é a de que existe uma grande diferença entre o sentimento inato do justo e injusto e o conhecimento ou ‘juízo esclarecido’ acerca do justo e injusto. O sentimento de justo e injusto configura-se como aquilo que poderíamos chamar de consciência pré-reflexiva, que é natural ao homem, configurando-se como faculdade essencial. No entanto, tais princípios, por mais que sejam inatos, devem contar com a anuência da razão para que se tornem juízos esclarecidos.

Para compreendermos este processo, é importante que distingamos, segundo Rousseau, “nossas ideias adquiridas e nossos sentimentos naturais”, nesse sentido, segundo ele:

[...] sentimos antes de conhecer, e, como não aprendemos a querer o nosso bem e a evitar o nosso mal, mas recebemos essa vontade da natureza, também o amor ao 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 idéias nos venham de fora, os sentimentos que as apreciam estão dentro de nós (OC, IV, p. 599).

É importante que tenhamos em mente que, apesar de todo o elogio que o autor faz aos sentimentos, e das várias críticas lançadas por ele contra o deslumbramento em relação à razão, esta exerce papel fundamental no que se refere à moral e à vida em sociedade. Segundo Rousseau, 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; nesse sentido “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” (OC, IV, p. 600).<sup>111</sup>

---

**111.** É interessante perceber que essa noção do sentimento de justo e injusto já se encontra em Aristóteles; este na *Política*, ao tratar da distinção

Trataremos agora da principal característica ou faculdade do homem natural e que também se encontra presente no selvagem e no homem civil, e que é responsável pelo “aprimoramento” do homem.

### 3.1.6 Perfectibilidade

Para além da liberdade, do amor-de-si mesmo, da piedade natural e dos sentimentos inatos de justo e injusto, Rousseau ainda atribui ao “homem natural” outra qualidade inata que o distingue dos demais seres da natureza e que aparece como a principal responsável pela sociabilidade do homem. Trata-se da faculdade de se aperfeiçoar:

[...] faculdade que com o auxílio das circunstâncias desenvolve sucessivamente todas as outras e reside em nós tanto na espécie quanto no indivíduo, ao passo que o animal é depois de alguns meses, o mesmo que se tornará por toda a vida, e sua espécie, passados mil anos, a mesma do primeiro ano (OC, III, p. 142).

Tal faculdade Rousseau chama de “perfectibilidade”. Em seu entender, é ela que, com o tempo, faz com que o homem saia de sua condição originária, “na qual viveria dias tranquilos e inocentes; é ela que, com o passar dos séculos, faz desabrochar seu saber e seus erros, seus vícios e suas virtudes, quem afinal, o faz tirano de si mesmo e da natureza” (OC, III, p. 142). A perfectibilidade, no entanto, não possui um sentido definido. É por isso que seu

---

entre o homem e os demais animais, afirma que em relação a estes “*nós temos a mais, senão o conhecimento desenvolvido, pelo menos o sentimento obscuro do bem e do mal, do útil e do nocivo, do justo e do injusto*”. Que é o que nos configura, enquanto animais políticos, diferentemente do demais seres que não possuem essa possibilidade de efetivação da moral. ARISTÓTELES. Política. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 5.

desenvolvimento pode ocorrer para o bem ou para o mal, e, nesse sentido, acarretar um verdadeiro progresso ou uma exasperação da corrupção do homem, no momento em que este empreende o processo de sociabilidade.

Cabe ressaltar, conforme o faz Starobinski em seus comentários na Pleiade, que “a palavra ‘perfectibilidade’ é um neologismo erudito (néologisme savant),” e que “esta palavra não figura no *Dictionnaire de Trévoux* antes de 1771;” nem na “quarta edição do *Dictionnaire da Academia* (1740).” E só irá aparecer “na quinta edição deste dicionário, em 1798, no sentido que Rousseau lhe atribui” (STAROBISKI, 1964, p. 1317).

Tendo-se verificado quais as características ontológicas ou essenciais, atribuídas por Rousseau ao homem tomado como ser inteiro ou autêntico, e, por outro lado, explicitado que certas qualidades ou faculdades inatas precisam, no entanto, do processo de sociabilidade ou do intercuro com seus semelhantes para que possam se efetivar, antes do que se encontram apenas em potência no ser humano; resta saber quais os fatores que levam este ser inteiro, e praticamente autosuficiente, a se aliar a seus semelhantes e empreender o processo de sociabilidade, que, em última instância, é o que faz com que o homem possa efetivar tudo aquilo que ele pode ser enquanto participe do gênero humano. Cabe verificar o porquê e o como se dá a ‘pretensa’ passagem do estado de natureza ao estado de sociedade, isso tendo em vista ainda a dificuldade de solucionar esse paradoxo ou aparente paradoxo que se constitui na passagem do ‘estado de natureza’- que como verificamos no início do presente capítulo, constitui-se como artifício teórico sem existência real, para o estado de sociedade, com suas leis, moral e costumes estabelecidos.

É importante precisar, nesse sentido, que, para Rousseau, o homem como indivíduo não é um ser naturalmente sociável<sup>112</sup>, a so-

---

**112.** Acerca do caráter convencional da sociabilidade, o autor afirma, no *Contrato Social*, que: “l’ordre social est un droit sacré, qui sert de base à

ciabilidade deve ser atribuída em boa medida à perfectibilidade e à liberdade humanas, que com o auxílio de circunstâncias contingências e do apelo aproximador da *pitié* levam-no a identificar-se com seus semelhantes e a sentir-se impelido a estreitar seu relacionamento com eles. Nesse sentido, verificar-se-á, para além das necessidades - que se constituem como importantes móveis desse processo -, o papel preponderante das paixões no que concerne ao surgimento das primeiras instituições sociais, o contrato e a linguagem.

Conforme indicamos anteriormente, segundo Rousseau, o homem no 'estado de natureza' encontrava-se livre e isento de quaisquer tipos de deveres para com seus semelhantes. No entanto, apesar de constituir-se como ser livre e dotado de sentimentos, como a benevolência e a piedade natural (*pitié*), por não ter um relacionamento mais estreito com seus semelhantes e sem sequer reconhecê-los como seus semelhantes, o homem nessas condições não poderia desenvolver plenamente suas qualidades e permaneceria por assim dizer num estado de estagnação e embrutecimento. Tal é a ideia exposta por Rousseau ainda no *segundo Discurso*:

Concluamos que errando pelas florestas, sem indústria, sem palavra, sem domicílio, sem guerra e sem ligação, sem nenhuma necessidade de seus semelhantes, bem como sem nenhuma necessidade de prejudicá-los, talvez sem sequer reconhecer alguns

---

*tous les autres. Cependant ce droit ne vient point de la nature; il est donc fondé sur des conventions,*“ (OC, III, p. 352). Essa concepção Rousseauiana, segundo a qual o homem não é um ser sociável por natureza, contrapõe-se, por exemplo, à ideia longamente aceita, que vem desde Aristóteles. Este na Política afirma que “*Bastar-se a si mesmo é uma meta a que tende toda a produção da natureza e é também o mais perfeito estado. É, portanto, evidente que toda Cidade esta na natureza e que o homem é naturalmente feito para a sociedade política. Aquele que, por sua natureza e não por obra do acaso, existisse sem nenhuma pátria seria um indivíduo detestável, muito acima ou muito abaixo do homem* „. ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Martins Fontes: São Paulo, 2002, p.4.

deles individualmente, o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, não possuía senão os sentimentos e as luzes próprias desse estado, no qual só sentia suas verdadeiras necessidades, só olhava aquilo que acreditava ter interesse de ver, não fazendo sua inteligência maiores progressos do que sua vaidade (OC, III, p. 159-160).

Em passagens como esta Rousseau demonstra que, se por um lado, no ‘estado de natureza’, o homem se encontra isento de guerras e do alcance dos vícios e das paixões que se verificam em sociedade, por outro lado, ele se encontra também, distante de seus semelhantes e de qualquer tipo de relação que possa aprimorar o seu ser. Outra ideia que pode ser vislumbrada é a ausência da ‘palavra’ como um impeditivo das transformações ou dos ‘progressos possíveis’, ou seja, na ausência de inter-relações tornava-se impossível a constituição de algum tipo de linguagem convencional que pudesse ampliar ou transmitir os conhecimentos e descobertas realizados por estes seres isolados. Em função disso, Rousseau afirma que neste estado toda arte ou produção humana que pudesse ser inventada acabava perecendo com o inventor:

[...] então não havia nem educação nem progresso, as gerações se multiplicavam inutilmente e, partindo cada um sempre do mesmo ponto, desenrolavam-se os séculos com toda a grosseria das primeiras épocas, a espécie já era velha e o homem continuava sempre criança (OC, III, p. 160).

Podemos perceber que, se comparado ao ‘homem do homem’ ou, mais precisamente, ao homem civil corrompido tal como se verifica na sociedade, o homem selvagem, tal como foi descrito anteriormente, leva sensível vantagem. Afinal, o mesmo encontra-se isento dos vícios e depravações, bem como das guerras e demais mazelas características do estado de sociedade. No entanto, podemos notar também, em passagens como as acima citadas, que esse

mesmo homem selvagem encontra-se em sensível desvantagem se comparado às potencialidades presentes no ‘homem natural’ e que, se forem desenvolvidas em sua plenitude, transformam esse ‘ser limitado’ efetivamente em um homem. Nesse sentido, o homem ‘selvagem’ representa a infância do homem, ao passo que a inserção em formas de sociedade recém começadas, segundo o autor, representa a juventude do mundo, juventude esta que se bem direcionada pode levar o homem a tomar para si as rédeas de seu destino em direção à uma melhor sociabilidade. É verdade que Rousseau com sua crítica pessimista poucas vezes deixa entrever a possibilidade efetiva de uma vida em sociedade que atenda às principais exigências do homem no que concerne a seu desenvolvimento pleno, porém também não se pode negar tal perspectiva a partir da leitura das obras rousseauianas.

### 3.1.7 Sociabilidade

Podemos perceber que, segundo Rousseau, se a sociabilidade não é inerente ao homem tomado isoladamente, ela o é, conforme ele afirma na *Carta ao Sr. Philopolis*, em relação “à espécie tomada como um todo” (OC, III, p. 232). Importa nesse sentido analisar alguns traços dessa “passagem” do estado de natureza ao estado de sociedade, e indicar os motivos que levaram o homem a associar-se a seus semelhantes estreitando laços e modificando, de uma vez para sempre, seu modo de vida, colocando em movimento esse fenômeno que permitiu o surgimento da linguagem, das artes e das noções de história, cultura e sociedade.

As afeições sociais só se desenvolvem em nós com nossas luzes. A piedade, ainda que natural ao coração do homem, permaneceria eternamente inativa sem a imaginação que a põe em ação. Como nos deixamos emocionar pela piedade? Transportando-nos para fora de nós mesmos, identificando-nos com o

ser que sofre. Só sofremos enquanto pensamos que ele sofre; não é em nós, mas nele, que sofremos. Ficaremos quanto de conhecimentos adquiridos supõe tal transposição. Como poderia sofrer vendo outro sofrer, se nem soubesse que ele sofre? Se ignoro o que há de comum entre ele e mim? Aquele que nunca refletiu não pode ser nem clemente nem justo e nem piedoso: ele não pode tampouco ser mau ou vingativo. Quem nada imagina não sente mais do que a si mesmo: encontra-se só no meio do gênero humano (OC, V, p. 395).

Como podemos notar na passagem acima, Rousseau descreve as dificuldades e o tempo necessário para que o homem do “estado de natureza” possa formar, a partir do contato com os demais, a ideia de semelhança e os laços que tornariam possível o desenvolvimento de relações duradouras com estes. Segundo o autor, “nascemos capazes de aprender, mas sem nada saber e nada conhecendo” (OC, IV, p. 279). Para que fosse possível o desenvolvimento de ideias como as de piedade, semelhança, bom, mau, útil e desnecessário, necessitou-se de uma série de acasos e de contingências que aproximassem esses “seres isolados e independentes”.

Antes do advento da sociedade, o homem não podia desenvolver nenhuma compreensão acerca da história, nem tampouco, do futuro. Sua visão se estendia tão somente até o fim do dia. Tal compreensão é apresentada ao longo do *segundo Discurso* e é reforçada no *Emílio* no qual o autor escreve:

[...] por pouco que tenhamos refletido sobre a ordem e o progresso de nossos conhecimentos, não podemos negar que tal tenha sido aproximadamente o estado primitivo de ignorância e de estupidez natural ao homem antes que tivesse aprendido alguma coisa da experiência e de seus semelhantes (OC, IV, p. 280-281).

Rousseau, no *Ensaio sobre a origem das línguas*, apresenta as condições em que o homem se encontrava anteriormente ao surgimento da sociedade, da seguinte maneira:

Suponhais uma eterna primavera na terra; em todos os lugares, suponhais água, gado, pastos; suponde homens, saindo das mãos da natureza, e depois de dispersar-se num tal meio; não posso imaginar como um dia renunciariam à sua liberdade primitiva e deixariam a vida isolada e pastoril, tão conveniente à sua indolência natural, para se impor sem necessidade a escravidão, os trabalhos e as misérias inseparáveis do estado social (OC, V, p. 400-401).

Verifica-se, na passagem acima, que este estado anterior à sociabilidade do homem era o mais conveniente a ele, tendo em vista que seus desejos eram bastante simples e podiam ser facilmente satisfeitos. Além disso, o mesmo vivia de forma livre e independente, o que facilitava muito a sua subsistência. Pode-se ainda identificar a crítica de Rousseau às sociedades estabelecidas que modificam invariavelmente as condições de vida existentes e contrariam, por assim dizer, a liberdade e a fruição do estado presente. O que teria então levado esse homem isolado e satisfeito a sair deste estado idílico e formar os laços sociais? A resposta nos é fornecida no *Ensaio*, onde o autor afirma que:

As associações de homens são em grande parte obra dos acidentes da natureza; os dilúvios particulares, os mares extravasados, as erupções dos vulcões, os grandes terremotos, os incêndios suscitados pelo raio e que destroem as florestas, tudo que atemorizou e dispersou os selvagens de uma região, depois os reuniu para reparar em conjunto as perdas comuns (OC, V, p. 402).

São estes acidentes naturais, bem como os climas inóspitos que acabam por aproximar esses homens dispersos. Para se pro-



tegerem do frio ou da chuva são obrigados a dividir uma mesma caverna, ou em busca de água começam a encontrar-se mais frequentemente próximo às fontes; ou ainda, conforme o autor sugere no *Ensaio*, uma fogueira, fruto da ação de um raio, acaba por aproximá-los. Segundo Rousseau:

[...] a visão das chamas, que faz os animais fugirem, atrai o homem. Reúnem-se em torno de uma fogueira comum, aí se fazem festins, aí se dança. Os doces laços do hábito aí aproximam, insensivelmente, o homem de seus semelhantes e, nessa fogueira rústica, queima o fogo sagrado que leva ao fundo dos corações o primeiro sentimento de humanidade (OC, V, p. 403).

Tão logo os homens adquiriram uma maior estabilidade, graças aos acasos acima descritos e às aproximações estabelecidas a partir das necessidades e das paixões despertadas, as condições de vida começam a mudar. “Os homens até então errando pelos bosques adquirem maior estabilidade e se aproximam lentamente, reúnem-se em diversos grupos, e formam por fim em cada região uma nação distinta, unida pelos costumes e pelos caracteres, não por regulamentos e leis, mas pelo mesmo tipo de vida, alimentos e pela influência do clima” (OC, III, p. 169). A perfectibilidade, que até então permanecia como potência, passa a se desenvolver e paixões até então desconhecidas começam a brotar nesses selvagens corações.

À medida que as ideias e os sentimentos se sucedem, que o espírito e o coração se aperfeiçoam, o gênero humano continua a se domesticar; as ligações estendem-se e os laços estreitam-se. Habitaram-se a se reunir frente às cabanas ou sob uma grande árvore; o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornaram-se o entretenimento, ou antes, a ocupação dos homens e das mulheres desocupados e reunidos. Cada qual começou a olhar os outros e também querer ser olhado, e a estima pública teve

um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais hábil ou o mais eloqüente, tornou-se o mais considerado; e assim foi dado, a um só tempo, o primeiro passo para a desigualdade e para o vício (OC, III, p. 169).

Dessa forma, as paixões se desenvolvem e ampliam-se as “luzes”. Nos corações humanos começam a brotar e a se desenvolver os sentimentos mais ternos que os ligam a seus semelhantes; sua razão começa a aprimorar-se dando origem às artes, à música e ao canto. Surgem também as paixões odiandas, fruto do amor próprio e do desejo de distinção. O homem, que até então só tinha olhos para si mesmo e só se preocupava em atender suas verdadeiras necessidades, passa a estender o seu ser a todos aqueles que o cercam, criando novas necessidades como a de se sobressair ou adquirir proeminência sobre os demais. Sua reflexão começa a desenvolver-se e o convívio com seus semelhantes desencadeia os desejos de preferência: “o ciúme desperta com o amor; a discórdia triunfa, e a mais doce das paixões recebe sacrifícios de sangue humano” (OC, III, p. 169). Esse momento fundacional da sociedade, misto de humanidade e selvageria, de virtude e de brutalidade viciosa é narrado da seguinte maneira pelo autor do *Discurso sobre a desigualdade*:

Assim que os homens começaram a se apreciar mutuamente, e que a ideia de consideração formou-se em seu espírito, cada qual pretendeu a ela ter direito, e a ninguém foi possível deixar de tê-la impunemente. Surgiram daí os primeiros deveres de civilidade, mesmo entre os selvagens, e a partir de então todo prejuízo voluntário tornou-se um ultraje, porque com o mal provocado pela injúria, o ofendido via o desprezo de sua própria pessoa, muitas vezes mais insuportável que o próprio mal. Foi assim que cada qual, punindo o desprezo que se lhe havia sido testemunhado de maneira proporcional ao juízo que fazia de si mesmo, as vinganças torna-

ram-se terríveis, e os homens sanguinários e cruéis. Ai está precisamente o estágio atingido pela maioria dos povos selvagens de que temos conhecimento; e é por não ter distinguido suficientemente as idéias, e observado o quanto esses povos já estavam longe do primeiro estado de natureza, que muitos se precipitaram em concluir que o homem é naturalmente cruel, e que precisa de civilização para abrandá-lo, ao passo que nada é mais meigo do que ele em seu estado primitivo, quando, colocado pela natureza a distâncias iguais da estupidez dos brutos e do saber funesto do homem civil, e também limitado pelo instinto e pela razão para se proteger do mal que o ameaça, ele é impedido pela piedade natural de fazer mal a alguém, sem ser a isso levado por nada, mesmo que algum mal lhe tenha atingido. Porque segundo o sábio Locke, ‘não haveria injúria onde não houvesse propriedade’ (OC, III, p. 169).

Assim, para Rousseau, na medida em que nos aproximamos de nossos semelhantes e que nossas “luzes” e sentimentos começam a se desenvolver, surgem juntamente com eles as mazelas do estado civil. O *amor-próprio*, que até então não existia, desenvolve-se e, com ele, surge o desejo de preferência em relação aos demais, bem como os sentimentos de orgulho e honra, que são os móveis mais frequentes de uma multidão de crimes e vinganças, os quais passaram a atingir muitas vidas à medida que nos “ligávamos” mais estreitamente a nossos semelhantes. Nessas condições, a insegurança imperava e não haviam parâmetros para as vinganças, o mal físico sofrido já não era o que determinava uma retaliação qualquer e sim o ultraje à honra ofendida. Aqui nos aproximamos do estado de guerra de todos contra todos, tal como descrito por Hobbes. No entanto, como podemos perceber, este já não é o que Rousseau chamou de “verdadeiro estado de natureza” como, aliás, foi descrito no início do capítulo. Este estado de disputas e de assassinios, tal como percebemos nas passagens acima citadas, já é o ponto ex-

tremo do estado de natureza ou um estado de sociedades recém começadas. Este é o período histórico que antecede a instituição de uma verdadeira sociedade civil policiada.

Por mais que já não mantivesse a pacificidade do “estado de natureza”, este era, segundo Rousseau, um estado que ainda mantinha um equilíbrio entre a “indolência do estado primitivo” e a “atividade petulante de nosso amor-próprio”. Ademais, estranhamente, esta deve ter sido segundo o autor, “a época mais feliz e a mais durável”, configurando-se como a “verdadeira juventude do mundo” (OC, III, p. 171). Assim, mesmo não possuindo as leis e a polícia do estado civil, os homens ainda sofriam a influência da “piedade natural”, que os impedia de cometer maiores males. A partir deste ponto, todos os “progressos” realizados foram responsáveis pelo aparente aperfeiçoamento do indivíduo e pelo verdadeiro desencadeamento da decrepitude da espécie. O fator determinante para esta aceleração do processo de corrupção da espécie e pela instituição da desigualdade pode ser vislumbrado na última frase da extensa passagem citada acima, na qual Rousseau se refere à frase do “sábio Locke” a respeito da “propriedade”. Isto porque, segundo Rousseau, mesmo que nesse estado já não imperassem os sentimentos naturais do homem, este ainda se configurava como sendo um estado de equilíbrio entre a violência e a piedade natural. Por mais que o sentimento de preferência e de honra já se pudesse fazer sentir, ainda não se contava com um outro fator que seria determinante para a “degradação da espécie” e o agravamento da desigualdade, qual seja: a propriedade privada.

É este o fator agravante da depravação ou decrepitude humana. Com relação à instituição da propriedade, Rousseau, na segunda parte do *Discurso sobre a desigualdade*, escreve:

O primeiro que tendo cercado um terreno, arriscou-se a dizer ‘isto é meu’ e encontrou pessoas bastante simples para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, mor-

tes, misérias e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou tapando os buracos, tivesse gritado a seus semelhantes: fugi às palavras desse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos pertencem a todos, e que a terra não é de ninguém. Entretanto, parece que as coisas já haviam chegado ao ponto de não mais poderem continuar como estavam; pois essa idéia de propriedade, dependendo de muitas idéias anteriores que não puderam nascer senão sucessivamente, não se formou repentinamente no espírito humano. Foi preciso fazer muitos progressos, adquirir muita indústria e saber transmiti-los e aumentá-los de geração em geração, antes de atingir esse último estágio do estado de natureza (OC, III, p. 164).

Nesta passagem podemos perceber a contundente crítica rousseauiana à instituição da propriedade privada, bem como a todos os efeitos decorrentes deste ato, cujo ponto culminante acabou por legitimar as desigualdades que vinham sendo produzidas em relação à condição originária do homem. Nota-se, também, o papel do “discurso enganador”, ou seja, foi necessário o uso da palavra e do discurso para justificar o processo de instituição da propriedade, que acabou por agravar as desigualdades existentes. Com a instituição da propriedade, torna-se impossível manter a independência anterior. O que torna a desigualdade imperante e o homem subjugado é, segundo Rousseau, a dependência que se estabelece em sociedade. A agricultura, a metalurgia e todos os demais “avanços” ocorridos neste processo de intensificação dos laços sociais só se tornam possíveis com um trabalho conjunto e não mais da forma isolada e solitária que impedia qualquer tipo de jugo e sujeição. Segundo o autor,

[...] a partir do momento em que um homem precisou do auxílio de outro, a partir do momento em que se aperceberam ser útil a um só possuir provisões

para dois, a igualdade desapareceu, a propriedade introduziu-se, o trabalho tornou-se necessário, e as vastas florestas transformaram-se em campos vicejantes que foi preciso regar com o suor dos homens, e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinar e crescer com as colheitas (OC, III, p. 171).

Com relação à acusação de que o filósofo pretendia com seus escritos denegrir todos os grandes feitos da humanidade, tais como as artes, as ciências, enfim, todas as aquisições do homem social e, mais ainda, destruir ou dissolver a própria ordem social, promovendo um retorno ao estado de natureza, Rousseau alerta que em sua opinião:

[...] a sociedade é tão natural para a espécie humana como a decrepitude para o indivíduo, e aos povos são necessárias as artes, as leis e os governos, como as muletas o são para os velhos. A diferença está em que o estado de velhice decorre unicamente da natureza do homem e o da sociedade decorre da natureza do gênero humano (OC, III, p. 232).

Rousseau ressalta que a sociabilidade não é inerente ao homem quando tomado isoladamente, tal como foi descrito no *segundo Discurso*, no entanto, ela é inevitável ao gênero humano tomado como um todo. Ela acontecerá mais cedo ou mais tarde, pois depende em grande parte das contingências naturais que levarão os homens dispersos a se unirem, estreitando relações e possibilitando, através da *pitié* e da perfectibilidade, o desenvolvimento de todas as criações humanas.

Não obstante a afirmação de que a sociabilidade é inevitável ao gênero humano como um todo, Rousseau, na nota 'IX' do *segundo Discurso*, deixa clara a sua posição em relação ao juízo de destruição das mesmas. Pergunta ele: "E então? Será preciso destruir as sociedades, destruir o teu e o meu, e voltar a viver nas florestas com os ursos?" A isto ele responde: "Conclusão ao modo

de meus adversários, que prefiro prevenir a deixar-lhes a vergonha de tirá-la” (OC, III, p. 207).

Para o autor do *segundo Discurso*, esse processo de socialização do homem é irreversível. Ele pode ser retardado, mas, desde o momento em que as primeiras ideias brotaram em sua mente, esta não pode eliminá-lo. Tanto o processo de corrupção do homem, quanto o seu aprimoramento devem ser encarados como irreversíveis. No *Emílio*, Rousseau afirma que o homem não começa facilmente a pensar; mas, assim que começa, já não é mais possível que ele não o faça. “Quem já pensou pensará sempre, e, uma vez exercitado na reflexão, o entendimento não poderá mais permanecer em repouso” (OC, IV, p. 550). Nesse sentido, é inútil almejar um retorno a uma condição anterior aos laços estabelecidos, após estes se terem dado. Além do que, como o autor indica no *Contrato Social*, é por não poder mais subsistir disperso e sem vínculos com seus iguais, que o homem se propõe a viver em sociedade e aliar suas forças às de seus semelhantes, para garantir a sobrevivência comum.

Com efeito, nunca é demais lembrar que o “verdadeiro estado de natureza” não passa, para Rousseau, de um artifício teórico destinado a explicar a natureza das coisas, e que, assim como o “homem natural”, não possui existência histórica. Nesse sentido, seria um contra-senso pregar um efetivo retorno ao “estado de natureza”.

Aqui podemos indicar um dos paradoxos, ou um aparente paradoxo presente na obra rousseuniana. Afinal, se, como vimos até agora, o “estado de natureza” é apenas um artifício teórico, pode-se então falar em uma passagem do “estado de natureza” para o “estado de sociedade”? O que podemos verificar com toda a certeza é que, por detrás da aparente clareza e da inegável beleza da escrita rousseuniana, somos constantemente postos frente à encruzilhadas.

Com relação à questão posta no parágrafo anterior, penso ser possível afirmar o seguinte: se falamos de uma passagem do

“estado de natureza” ao “estado de sociedade”, e tivermos em mente o que Rousseau chamou de “o verdadeiro estado de natureza”, do qual ele se utilizou para descrever algumas das características ontológicas do homem, podemos afirmar que tal fato não ocorre. Não há, nesse sentido, uma efetiva passagem do “estado de natureza” ao “estado de sociedade”. Afinal, este é, como Rousseau mesmo escreveu, um artifício teórico semelhante aos que os físicos usam para propor suas teorias sobre o universo, e que, em sua teoria, tem o papel de esclarecer a “natureza das coisas”. No entanto, se levarmos em consideração as descrições dos selvagens ou dos povos bárbaros, utilizadas por Rousseau para caracterizar a vida de povos que se encontram aquém da polícia, da propriedade privada e das leis formalmente estabelecidas, ou do “contrato”, e, que são utilizados pelo autor, para marcar os graus de corrupção percebidos no homem e nas sociedades; é possível, sim, afirmar, a existência de uma “passagem ao estado de sociedade”. Esta passagem registra uma mudança de perspectiva de análise, de um homem que se encontra livre e aquém das leis e da moral estabelecidas a um homem sujeito às leis e à moral postas em vigor. Com relação a esta passagem, Rousseau escreve no *Contrato Social*:

Mesmo que nesse estado se prive de várias vantagens que usufruía na natureza, ganha outras maiores; suas faculdades se exercitam e se desenvolvem, suas idéias se ampliam, seus sentimentos se enobrecem, toda alma se eleva a tal ponto que, **se os abusos dessa nova condição não o degradassem freqüentemente à uma condição inferior àquela donde saiu**, deveria bendizer sem cessar o instante feliz que o arrancou de lá para sempre, e que transformou um animal estúpido e limitado em um ser inteligente e num homem (OC, III, p. 364, grifo meu).

Rousseau critica mais os abusos de nossas faculdades do que o seu desenvolvimento. Aliás, ele realmente não propõe um retorno ao estado de selvageria ou de animalidade. Podemos perceber que, neste “estado”, encontrando-se aquém de toda a moralidade e dos



desenvolvimentos de nossos sentimentos e de nossas “luzes”, o homem assemelha-se muito mais a um animal, do que a tudo aquilo que configura efetivamente a condição humana. No entanto, mesmo estas limitações são frequentemente preferíveis, na opinião do autor, ao estado de corrupção presenciado na maioria das sociedades historicamente constituídas.

O que Rousseau faz através de suas descrições do “homem natural” e do “verdadeiro estado de natureza” é salvaguardar a natureza do homem, ao garantir a possibilidade, ao menos teórica ou ideal, de um homem e de uma sociedade melhor constituídos. Tal ideia pode ser vislumbrada também nesta passagem final da *Carta ao Sr. Philopolis*, na qual Rousseau escreve:

Ai estão, senhor, minhas respostas. Notai, afinal, que, neste caso como no *primeiro Discurso*, eu sou sempre o monstro que sustenta ser o homem naturalmente bom, enquanto meus adversários são sempre as pessoas de bem que, para edificação pública, esforçam-se por provar que a natureza só deu origem a celerados (OC, III, p. 236).

O que Rousseau faz através de sua veemente crítica é impedir aquilo que muitos de seus críticos não conseguiram, isto é, a “naturalização” da corrupção verificada tanto nos homens, quanto nas sociedades historicamente constituídas. Sua visão é deveras contundente, mas dificilmente poderia dar margem a críticas tais como a de Voltaire, que sugeria que Rousseau havia proposto um retorno ao estado de natureza. Esta crítica que, oriunda de um dos maiores filósofos de sua época, demonstra não tanto uma leitura equivocada ou desatenta, mas um desejo de competição e de não aceitação de ideias tão contrárias às suas. O que, nesse sentido, acabaria por dar razão ao filósofo genebrino, quando afirma que em sociedade o primeiro interesse é o de distinção e não de contribuição para o bem comum.







## CAPÍTULO 4

### Origem e Função da Linguagem em Rousseau



No presente capítulo, pretendemos investigar como Rousseau concebe a origem das instituições humanas, principalmente a linguagem, bem como, sua relevância na gênese e na corrupção das sociedades historicamente constituídas. Para tanto, pretendemos investigar qual o papel do *Essai sur l'origine des langues*, na obra de Rousseau, cotejando-o com os demais textos do autor onde este se refere à origem e a função da linguagem, ou talvez devêssemos dizer das linguagens; haja vista que nosso autor refere-se tanto à linguagem musical quanto à linguagem teatral, além das possibilidades retóricas das línguas particulares ou do discurso; que podem ser utilizadas tanto para o bem quanto para o mal, possibilitando assim uma melhor ou pior sociabilidade. Uma sociabilidade que seja afeita às qualidades ontológicas ou essenciais do homem, tais como a liberdade e a igualdade, por exemplo, ou que as negue ou dificulte, ampliando desta forma o mal-estar vivenciado pelo homem no seio das sociedades tais como se constituíram no decorrer do processo histórico de sua sociabilidade.

#### 4.1 O lugar do *Ensaio* na teoria rousseauiana

Conforme salienta M. Masuda em seu artigo *La diversité originelle des langues et des sociétés dans 'l'Essai sur l'origine des langues'*: “Dentre todas as obras de Rousseau, o *Ensaio sobre a*

*origem das línguas* é provavelmente aquele que suscita as mais vivas controvérsias sobre sua gênese e sobre sua situação cronológica na carreira do autor”, sendo que “ a maioria dos estudos sobre o *Ensaio* foi consagrada a reflexões sobre as relações entre este e o *Discurso sobre a origem da desigualdade*, cada comentador pleiteando pela anterioridade ou pela posterioridade do *Ensaio* seguindo sua própria interpretação do conjunto da obra de Rousseau” (MASUDA, 1998, p. 87).

O histórico dessas ardentes discussões que envolveram as circunstâncias da composição do *Ensaio*, e o lugar que este deveria ocupar no interior da obra rousseauiana, não podendo ser examinado a fundo nesse trabalho, merece ao menos ser resumido em suas grandes linhas.

Dentre os elementos que contribuem para ampliar as dificuldades em se estabelecer uma compreensão mais precisa da obra em questão, segundo Porset, está o fato “de se tratar de uma obra póstuma, que foi publicada três anos após a morte de Rousseau em um volume agrupando seus Tratados sobre a música”, sendo que a ausência de uma publicação à parte, segundo o autor, teria contribuído para negligenciá-lo. Além disso, soma-se o fato de o *Ensaio* ser um texto “sobre o qual Rousseau nunca se explicou, a tal ponto que ignoramos a data exata de sua composição e a importância real que este lhe atribuía” (PORSET, 1970, p. 7). Estes fatos aliados ao desejo dos intérpretes, em utilizá-lo para justificar suas próprias teorias acerca da existência ou não de uma unidade na obra do cidadão de Genebra, fizeram com que uma ampla gama de artigos tenha sido escrita sobre a mesma.

Em 1912, no tomo 8 dos *Annales de la Societé Jean-Jacques Rousseau*, Gustave Lanson publicava seu artigo: *L'Unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, onde seguindo a ideia proposta no título, ele sustentava a existência de princípios norteadores da obra de Rousseau que, principalmente a partir de 1752, teriam seguido direções constantes, o que comprovaria a existência do que pode-

ríamos chamar de ‘sistema rousseauiano’. No início deste artigo, Lanson dedica algumas páginas para tratar especificamente da cronologia do *Ensaio*. Sua intenção, como fica evidente no decorrer da leitura, é a de contestar algumas asserções de críticos impiedosos de Rousseau, sobretudo dos artigos de Espinas, publicados na *Revue Internationale de l’Enseignement supérieur* em 1895, considerados por ele como os “mais sutilmente violentos”.

Lanson critica as “exagerações apaixonadas” que, através de conclusões provenientes de “graves insuficiências de método”, fazem com que estes críticos reduzam cada obra de Rousseau a uma fórmula absoluta e, a partir deste “pequeno trabalho” realizado, procedam através de operações de lógica pura a uma tentativa de “comprovar” a existência de contradições entre as várias obras do autor.<sup>113</sup>

Comentando acerca da posição de Espinas sobre o lugar do *Ensaio* no interior da obra de Rousseau, ele escreve:

O *Ensaio sobre a origem das línguas* encontra-se certamente em contradição com o *Discurso sobre a desigualdade*. Mas que provas possui M. Espinas para localizar aquele cronologicamente depois deste, e bem próximo dele? Algumas citações feitas por Rousseau de uma obra de Duclos que apareceu em

---

**113.** Cf. (LANSON, 1912, p. 2-3). No que diz respeito às diversas interpretações que integraram a controversa recepção dos escritos rousseauianos remetemos também ao trabalho de Tanguy L’Aminot: *Images de Jean-Jacques Rousseau de 1912 à 1978*. Oxford, Voltaire Foundation, 1992, onde o autor examina, de maneira exaustiva, a história da recepção dos escritos de Rousseau e onde ele escreve : « *Que dire du vingtième siècle qui a multiplié les interprétations et qui a attribué à Rousseau toutes les responsabilités qui un écrivain puisse assumer: père de la liberté ou du despotisme, de la vertu ou du strip-tease, du roman moderne ou du vandalisme révolutionnaire, Jean-Jacques a traversé les dernières décennies, recueillant les louanges et les insultes. Deux siècles après son passage ici-bas, il suscite tout, sauf l’indifférence* » (L’AMINOT, 1992, p. 565).

1754. Que valor tem este argumento , se sabemos que o texto do *Ensaio* foi modificado por Rousseau uma ou duas vezes ao menos? As citações de Duclos podem ter entrado somente em uma dessas revisões. Eu tenho de minha parte, em função de indícios positivos, razão para crer que o *Ensaio sobre a origem das línguas* data de uma época na qual as visões sistemáticas de Rousseau ainda não haviam sido formadas, e que, sob seu título primitivo (*Essai sur le principe de la mélodie*), ele respondia à obra de Rameau intitulada *Demonstração do princípio da harmonia* (1748-1750), Por sua matéria e seu teor, o *Ensaio* sai do mesmo tipo de corrente de pensamento que se acha no *Ensaio* de Condillac sobre a origem dos conhecimentos humanos (1746), e na Carta de Diderot sobre os surdos mudos (1750-1751). Eu localizaria então, de bom grado, a redação do *Ensaio*, o mais tardar, em 1750, entre a redação e o sucesso do 1º *Discurso* (LANSON, 1912, p. 5).

Apesar de concordarmos inteiramente com as críticas desferidas por Lanson aos ataques apressados que reduzem as obras do autor a fórmulas fixas, que com certeza não conseguem abarcar a complexidade e a riqueza de seus escritos, e que pretendem, a partir destas ‘análises’, apontar contradições internas e falta de lógica, não podemos, entretanto, concordar com suas próprias conclusões acerca do lugar que o *Ensaio* deveria ocupar no interior da obra de Rousseau. Nesse sentido, vale a pena atentarmos para o artigo de Masson, publicado um ano após o aparecimento do primeiro, no volume 9 dos *Annales*. Nesse artigo, intitulado *Questions de Chronologie Rousseauiste*, Pierre-Maurice Masson prosseguirá com a discussão iniciada no ano anterior.

Ao adentrar especificamente nos problemas concernentes à cronologia do *Ensaio*, Masson alerta que “a questão já foi tratada por um excelente juiz” e, após nomear o autor, ele ressalta:

[...] contudo, como M. Lanson não a abordou senão episodicamente, pode-se crer que, se ele tivesse desejado fazer desta questão um estudo especial, ele teria desenvolvido suas razões e respondido de maneira mais minuciosa às possíveis objeções (MASSON, 1913, p. 45).

Após enfatizar a engenhosidade da argumentação do autor, Masson cita na íntegra o parágrafo do artigo de Lanson que transcrevemos acima, para, em seguida, avançar suas próprias ideias acerca da argumentação presente na referida passagem.

Masson, após afirmar que esta argumentação é ‘quase convincente’, se pergunta se os motivos que teriam levado Lanson a localizar o *Ensaio*, tal como o autor o fizera, não teriam sido elaborados a partir do desejo de não colocar Rousseau em contradição consigo mesmo. Ele levanta ainda a seguinte questão: “Se o ‘Ensaio’ não parecesse ‘contradizer’ o ‘segundo Discurso’, talvez M. Lanson não tivesse recuado tanto a sua primeira redação” (MASSON, 1913, p. 4). Masson afirma ainda não estar tão convencido da existência das mencionadas contradições percebidas entre as obras citadas, mas opta por não examinar as relações internas existentes entre o *Ensaio* e o *segundo Discurso*, preferindo limitar seu comentário a algumas observações externas ao texto, que lhe parecem decisivas.

A primeira observação diz respeito ao manuscrito do *Ensaio* que se encontra ainda hoje na Biblioteca de Neuchâtel sob o nº 7835. Segundo Masson, este manuscrito:

De uma escrita muito bonita, visivelmente destinada à impressão, apresenta em sua primeira página: ‘Por Jean-Jacques Rousseau, Cidadão de Genebra’. É, provavelmente, a cópia que Rousseau transcreve em 1761, quando ele sonha por um instante em utilizar esta obra para responder a ‘este Rameau que continuava a lhe importunar de maneira vil (tarabuster vilainement)’. (MASSON, 1913, p. 48).

É somente mais tarde, segundo Masson, muito provavelmente em Motiers, que Rousseau retomará esta cópia, para revisá-la e fazer algumas adições e correções. Essas, são “facilmente reconhecíveis, pois a tinta e a escrita são totalmente diferentes” segundo Masson, “Na cópia de 1761, o texto forma um todo: não é senão uma única dissertação; a divisão em capítulos foi introduzida na revisão de Motiers” (MASSON, 1913, p. 48). Por consequência, não é somente ao capítulo XX - conforme havia sugerido Lanson -, mas a todo o *Ensaio* que se aplicam, no entender de Masson, as últimas linhas do texto extraídas do livro de Duclos (*Remarques sur la grammaire générale et raisonnée*) publicado em 1754.<sup>114</sup>

A segunda observação realizada por Masson diz respeito ao testemunho formal do próprio Rousseau. Em seu entender: “Por volta de 1763, ele sonha em reunir em um pequeno volume três opúsculos que ele tinha em sua pasta, a saber: a ‘Imitação teatral’, o ‘Ensaio sobre a origem das línguas’, e o ‘Levita de Efraim’. Esta antologia não foi publicada, mas nos resta um projeto de prefácio em um de seus cadernos de rascunhos (Mss. de Neuchatel, nº 7887, fºs 104-105)”(MASSON, 1913, p. 48). Masson cita então o parágrafo que se refere ao *Ensaio* que transcrevemos a seguir:

O segundo escrito foi de início apenas um fragmento do *Discurso sobre a desigualdade*, que eu suprimi por ser muito longo e fora de lugar. Retomei-o por ocasião dos *Erros do senhor Rameau sobre a música* – este título (tirando-se as duas palavras que suprimi) é perfeitamente condizente com a obra que o comporta. Entretanto, contido pelo ridículo de dissertar sobre as línguas, quando mal se sabe uma, e

---

**114.** Citamos na íntegra a passagem final do Ensaio, acima referida: « *Je finirai ces réflexions superficielles, mais qui peuvent en faire naître de plus profondes, par le passage qui me les a suggérées : ‘Ce serait matière d’un examen assez philosophique que d’observer dans le fait, de montrer par des exemples, combien le caractère, les mœurs et les intérêts d’un peuple influent sur sa langue’* » (OC, V, p. 429).



além disso, pouco contente deste escrito, eu havia resolvido suprimi-lo como indigno da atenção do público. Mas um magistrado ilustre, que cultiva e protege as letras, julgou-o mais favoravelmente do que eu; submeto então com prazer, como podem acreditar, meu julgamento ao seu, e tento fazê-lo passar em favor dos outros escritos, este que eu não teria talvez ousado arriscar individualmente.

Analisando o parágrafo acima citado, escrito pelo próprio autor, Masson afirma que “não lhe parece que qualquer crítica interna poderia se sustentar frente ao testemunho de Rousseau”, e com base em mais este indício, avança a ideia segundo a qual o *Ensaio sobre a origem das línguas* seria então inicialmente, em 1754, apenas uma longa nota do *segundo Discurso*; em 1761, ele teria se tornado uma dissertação independente, aumentada e corrigida para responder a Rameau. Enfim, em 1763, esta dissertação, revista uma última vez, foi dividida em capítulos (MASSON, 1913, p. 49).

Os debates acerca da cronologia do *Ensaio* e das relações deste com o *segundo Discurso* continuaram ainda por um bom tempo e, em 1978, Robert Wokler escreve um dos artigos que se mantém até hoje como referência obrigatória para os estudiosos do *Ensaio*. Nesse artigo intitulado: *L'Essai sur l'origine des langues en tant que fragment du 'Discours sur l'inégalité': Rousseau et ses mauvaises interprètes*, Wokler realiza uma espécie de balanço das discussões estabelecidas em torno do tema, lembrando que na verdade o debate em torno das relações conceituais entre o *Discurso* e o *Ensaio* “representa um dos principais objetos de controvérsia dos estudos Rousseauistas desde a publicação do projeto de prefácio por Albert Jansen em 1884” (WOKLER, 1978, p. 146). Wokler cita ainda este outro artigo que é referência para aqueles que estudam o *Ensaio*, trata-se de *L'inquietante étrangeté de l'Essai sur l'origine des langues*, de Charles Porset, onde o autor discute mais de vinte cinco autores que, desde o fim do século XIX, produziram dezenas de obras sobre o assunto, seja especificamente ou abordando-o *en*

*passent*. Esta lista de autores examinados por Porset, por mais surpreendentemente longa que seja, conforme Wokler, ainda está longe de ser exaustiva.

Wokler afirma que quase todos os problemas concernentes às ditas incompatibilidades existentes entre as duas obras seriam examinados com mais proveito se as análises se centrassem não no nono capítulo, conforme faz a maioria dos críticos, mas sim com relação ao capítulo XIX, e ainda que em sua maioria estas incompatibilidades são mais ilusórias do que reais (WOKLER, 1978, p. 147-148). “Me parece”, continua ele “que cada uma das aproximações introduz comparações especiosas e injustificadas das quais os autores se servem em seguida para resolver problemas sem grande importância, de maneira que, no final das contas, os quebra-cabeças e as ambigüidades que eles procuram explicar pertencem menos às relações entre o *Discurso* e o *Ensaio* que às perspectivas que os intérpretes fabricaram para eles mesmos” (WOKLER, 1978, p.154).

Tanto o artigo de Wokler quanto o de Porset são de inestimável valia, sobretudo por sintetizarem de forma extremamente competente as principais divergências ocorridas ao longo dos anos, no seio dos estudos rousseauístas, abreviando desta maneira o caminho dos pesquisadores que desejam buscar pistas para uma compreensão mais precisa do *Ensaio* e do *segundo Discurso*, sobretudo no que se refere à questão da linguagem, no interior da obra do pensador genebrino.

Para além do artigo de Porset acima mencionado, temos de ressaltar a importância de sua edição comentada do *Ensaio* de 1970, que foi de grande valia para os estudiosos do texto em questão, sobretudo pelo fato de que o *Ensaio* só seria publicado no último volume das *Obras completas* de Rousseau pela Pléiade, no ano de 1995. No *Avertissement* e na *Remarque* que antecedem o texto do *Ensaio*, Porset apresenta os principais documentos utilizados para localizar de maneira mais precisa, o texto, no interior na obra de Rousseau e ainda retoma de forma breve as discussões que en-

volveram a obra. De maneira que, dificilmente, alguém sustentaria atualmente a anterioridade do *Ensaio* com relação ao *segundo Discurso*, ou sua posterioridade, ao menos nas grandes linhas com relação ao *Contrato*.

Starobinski no verbete referente ao *Ensaio* presente no *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau* apresenta a seguinte cronologia do mesmo:

Obra esboçada em 1754, desenvolvida em 1755, completada e acabada em setembro de 1761 em Montmorency, provavelmente retocada em Motiers (1763) com relação a alguns detalhes pontuais. Ela apareceu em 1781 nas suas obras póstumas. (TROUSSON et EIGELDINGER, 2006, p. 316).

Em função do que foi exposto acima, e também da leitura dos vários textos de Rousseau, pelos motivos apresentados ao longo do presente livro, e que serão complementados ainda até o final deste, localizamos o *Ensaio*, tanto cronologicamente quanto logicamente entre o *segundo Discurso* e o *Contrato Social* (Com a ressalva óbvia dos acréscimos pontuais realizados em Motiers no ano de 1763). Longe de sustentarmos a existência de contradições entre estas obras, acreditamos na existência de uma continuidade de reflexão entre o *segundo Discurso* o *Ensaio* e o *Contrato*, sobretudo no que diz respeito ao papel exercido pela linguagem no âmbito da política .

## 4.2 Linguagem, línguas e discurso

Tendo tratado da localização cronológica do *Ensaio*, examinaremos agora, do ponto de vista de seu conteúdo, as relações fundamentais existentes entre a linguagem ou entre as linguagens e a política. Acreditamos que a linguagem ou, pelo menos, a utilização da palavra, da língua falada, e posteriormente escrita, do

discurso enquanto expressão de característica distintiva do homem em relação aos demais seres, tem papel decisivo na constituição do homem e das várias sociedades possíveis de serem por ele planejadas e implementadas. Cabe, no entanto, explicitarmos algumas distinções fundamentais no que tange a este tema, principalmente no intento de diferenciar e compreender o papel das noções de ‘linguagem original’, ‘linguagem musical’, ‘línguas particulares’, ‘linguagem teatral’ e ‘discurso’.

Em primeiro lugar, faremos a distinção entre a noção de linguagem e de línguas particulares, observando, nesse sentido, o que Rousseau entende por linguagem original e quais as modificações e o sentido destas, no momento em que se instituem as línguas particulares. Trata-se também, de verificar de que forma a linguagem através do seu aprimoramento em termos de clareza e lógica perde em sentimento e transparência e acaba por favorecer o engodo e mascarar os maus sentimentos e intenções.

#### 4.2.1 Linguagem Original

Convém, de início, atentarmos para a utilização dos termos *linguagem* e *línguas* em Rousseau. Tais termos, mesmo que, por vezes, sejam utilizados como sinônimos, possuem significados distintos na obra do autor. As descrições acerca da “linguagem” e principalmente do que, por vezes, Rousseau chama de “linguagem original”, comportam uma gama maior de elementos se comparadas com o que ele designa por línguas particulares. Esta “linguagem original” é apresentada como inarticulada, eivada de sentimento, energia, transparência, melodia e paixão, assemelhando-se mais ao canto, à poesia ou ao “grito da natureza” do que às línguas particulares convencionalmente instituídas e que primam pela clareza e pela lógica.

Já no *segundo Discurso*, ao procurar estabelecer as características intrínsecas ou universais desta primeira linguagem, Rou-

sseau escreve que “a primeira linguagem do homem, a mais universal, a mais enérgica, a única de que precisou, antes de dever persuadir homens reunidos, foi o grito da natureza” (OC, III, p. 148). Posteriormente no *Emílio*, questionando sobre as condições de possibilidade de uma língua primeira e universal, Rousseau escreve:

Todas as línguas são frutos da arte. Durante muito tempo se procurou saber se havia uma língua natural e comum a todos os homens. Sem dúvida, existe uma: é aquela que as crianças falam antes de saber falar. Não é uma língua articulada, mas acentuada, sonora e inteligível. O uso das nossas línguas fez com que a deixássemos de lado, a ponto de esquecê-la completamente (OC, IV, p. 285).

Como podemos perceber, em ambas as passagens, Rousseau se refere a esta primeira linguagem, esta ‘linguagem original’ como não-articulada, puramente sentimental e até instintiva, por isso, por não ser um língua articulada e convencional, ela pode ser universal. Tal linguagem seria bastante rica em acentos e energia, pois, seus móveis seriam justamente as paixões morais despertadas por necessidades ou contingências, e que praticamente arrancariam ao homem esta verbalização dos sentimentos. Tal questão fica mais clara se tivermos presente que para Rousseau a linguagem deve sua origem preponderantemente às “paixões morais” e não ao raciocínio e ao entendimento.

Rousseau discorda de seus contemporâneos sobre o surgimento das primeiras línguas, tal como verificamos no segundo capítulo, bem como acerca de seu caráter e das motivações que levaram à sua instituição. Para ele a origem das línguas está nas necessidades morais, nas paixões. “Todas as paixões aproximam os homens que a necessidade de procurar viver força a separarem-se” Nesse sentido, “não é a fome ou a sede, mas o amor, o ódio, a piedade, a cólera que arrancam as primeiras vozes” (OC, V, p. 380). Nesse sentido, afirma Dascal:

A linguagem,[...] pode ser concebida como o meio mais apropriado para satisfazer as necessidades ‘morais’, isto é, para a comunicação dos sentimentos e paixões dos homens. É portanto concebível que a linguagem seja inicialmente correlacionada com o sentimento e não com o raciocínio, com as paixões e não com as necessidades físicas (DASCAL, 1980, p. 63).

Sendo fruto dos sentimentos e não do raciocínio, decorre daí que estas línguas primeiras eram figuradas, uma mescla de canto, poesia e imaginação, de forma alguma raciocínio calculado. Tal ponto de vista fica claro em passagens como esta do capítulo II do *Ensaio*, onde Rousseau escreve: “Apresentam-nos a linguagem dos primeiros homens como línguas de geômetras e verificamos que são línguas de poetas” (OC, V, p. 380). No mesmo sentido o autor retorna ao assunto no capítulo III afirmando:

Como os primeiros motivos que fizeram o homem falar foram as paixões, suas primeiras expressões foram tropos. A primeira a nascer foi a linguagem figurada e o sentido próprio foi encontrado por último. Só se chamaram as coisas pelos verdadeiros nomes quando foram vistas sob sua verdadeira forma. A princípio só se falou pela poesia, só muito tempo depois é que se tratou de raciocinar (OC, V, p. 381).

Esta ‘linguagem original’ deveu sua origem a uma série de contingências e acasos que fizeram com que os homens se reunissem em determinadas regiões e estreitassem seus laços de convivência, despertando sentimentos e possibilitando a aquisição de uma série de conhecimentos que seriam impossíveis de serem adquiridos individualmente.

As associações de homens são, em grande parte, obra dos acidentes da natureza; os dilúvios particulares, os mares extravasados, as erupções dos vulcões, os grandes terremotos, os incêndios despertados pelo raio, e que destroem as florestas, tudo

o que atemorizou e dispersou os selvagens de uma região, depois os reuniu para reparar em conjunto as perdas comuns (OC, V, p. 402).

Teria sido nesses encontros forçados, determinados pelo acaso ou pela necessidade, que começaram a brotar os primeiros sentimentos de humanidade. De acordo com o autor, foi “sob velhos carvalhos, vencedores dos anos que uma juventude ardente ao poucos esqueceu a ferocidade”. Ao poucos foram se acostumando uns aos outros e, esforçando-se por se fazer entender, aprenderam a se explicar. “Aí se deram festas - os pés saltavam de alegria, o gesto ardoroso não bastava e a voz o acompanhava com acentuações apaixonadas”, tal teria sido, segundo ele, o “verdadeiro berço dos povos” (OC, V, p. 406).

O surgimento da linguagem, ou pelo menos da língua falada, não é motivado pelo interesse ou pela necessidade física, mas por sentimentos próprios do homem, que especificam sua pertença à humanidade, e que o diferenciam neste sentido dos demais animais. Antonio Verri escreve, nesse sentido:

[...] a aparição da palavra marca o momento no qual o sentimento emerge do mundo do instinto; ela ultrapassa as fronteiras da família no seio da qual somente a necessidade falava, expressa pelo gesto.” “A palavra”, segundo ele, “aproxima os corações, ela favoriza o entendimento e a compreensão, ela abre novos horizontes, ela dá nascimento à civilização (VERRI, 2001, p. 93).

## 4. 2. 2 A Linguagem musical

Conforme nos lembra Durand-Sendrail, “com exceção do ‘Discurso sobre a origem da desigualdade’, é nos textos sobre a música que a reflexão linguística de Rousseau nasceu” (1992). Com re-

lação ao próprio *Ensaio* que contém ao final do título: ‘onde se fala da imitação musical’, fica claro o relevante papel que a música ocupa, não só no desenvolvimento da argumentação de Rousseau, mas no que diz respeito aos motivos que o levaram a intentar a publicação do *Ensaio*. Com efeito, no projeto de prefácio, citado por nós anteriormente, Rousseau deixa claro que um dos motivos, mesmo que secundários, que o incentivaram a planejar sua publicação era fornecer uma resposta a Rameau que continuava a lhe ‘importunar (tarabuster) de forma vil’. Citemos novamente a parte do projeto de prefácio que nos apresenta esta ideia:

O segundo escrito [o Ensaio] foi de início apenas um fragmento do ‘Discurso sobre a desigualdade’, que eu suprimi por ser muito longo e fora de lugar. Retomei-o por ocasião dos *Erros do senhor Rameau sobre a música* – este título (tirando-se as duas palavras que suprimi) é perfeitamente condizente com a obra que o comporta. (ROUSSEAU, apud; PORSET, 1970, p. 11).

Neste projeto de prefácio Rousseau reafirma a ideia já exposta em uma carta enviada à Malesherbes escrita em setembro de 1761, segundo a qual o autor gostaria de, através de sua reflexão relativa à linguagem, responder de maneira indireta aos ataques de Rameau. Conforme nos esclarece Porset, este (Rameau) havia escrito e publicado anonimamente em 1755 os *Erreurs sur la musique dans l’Encyclopédie et la Suite des erreurs sur la musique dans l’Encyclopédie*, criticando os artigos sobre música escritos por Rousseau para a *Enciclopédia*. Rousseau no projeto de prefácio se refere aos textos de Rameau modificando ligeiramente o título ao suprimir as duas palavras “na Enciclopédia” e acrescentando o nome de Rameau para evidenciar que não ignorava o autor dos mesmos, apesar destes terem sido publicados anonimamente (PORSET, 1970, p. 13-14).

Bem antes de escrever o prefácio acima mencionado, e também de ter acabado de escrever o *Ensaio*, Rousseau havia desenvolvido em *L’Origine de la mélodie*, também chamado *Principe de la*



*mélodie ou réponse aux erreurs de M. Rameau sur la Musique*, escrito provavelmente no ano de 1755 (TROUSSON et EIGELDINGER, 2006, p. 673), sua defesa da melodia em contraposição aos escritos de Rameau que argumentavam em favor da harmonia. Conforme afirma Bernard-Gagnebin na introdução aos *Escritos sobre a música, a língua e o teatro*, presente no volume V da Pléiade: “Com ‘A Origem da melodia’, Rousseau opõe o artifício ao natural. Enquanto que a melodia ou o canto é uma pura obra da natureza, a harmonia em revanche é ‘uma pura produção da arte’”<sup>115</sup>

Observemos esta passagem de *L’origine de la melodie*, onde Rousseau ressalta o papel na melodia no surgimento das línguas:

A melodia, nascendo com a língua, se enriquece por assim dizer, da pobreza desta. Quando possuíamos apenas poucas palavras para fornecer muitas idéias, era preciso necessariamente dar diversos sentidos a estas palavras, compô-las de diversas maneiras, dar-lhes diversas acepções que somente o tom distinguia, empregar torneios figurados, e como a dificuldade de se fazer entender permitia dizer coisas interessantes, dizia-se com fogo e por isso mesmo dizia-se com dificuldade; o calor, o acento, o gesto, tudo animava os discursos que era preciso mais fazer sentir do que entender. É assim que a eloquência precede o raciocínio e que os homens foram oradores e poetas muito tempo antes de serem filósofos (OC, V, p. 333).

Ressaltam-se aí as dificuldades e a importância dessa língua primeira, sendo arrancada pelas paixões e usada para fins de convencimento sobre temas cruciais para essas sociedades nascentes, ela era plena de paixão. “O acento patético” animava tudo, “porque, só dizendo coisas importantes e necessárias, não se dizia nada que

---

**115.** Cf. GAGNEBIN, Bernard. *Introduction aux Ecrits sur la musique, la langue et le théâtre*. In : Rousseau, OC, V, p. XIX.

não fosse com interesse e calor” (OC, V, p. 334). No capítulo IV do *Ensaio*, ao tratar dos caracteres distintivos da primeira língua, Rousseau ressalta o caráter naturalmente patético da linguagem, onde língua e canto andavam juntas:

Como as vozes naturais são inarticuladas, as palavras possuiriam poucas articulações; algumas consoantes interpostas, destruindo o hiato das vogais, bastariam para torná-las correntes e fáceis de pronunciar. Em compensação, os sons seriam muito variados, a diversidade dos acentos multiplicaria as vozes; a quantidade, o ritmo constituiriam novas fontes de combinações, de modo que as vozes, os sons, o acento, o número, que são da natureza, deixando às articulações que são convenções bem pouco a fazer, cantar-se-ia em lugar de falar. A maioria dos radicais seriam sons imitativos quer do acento das paixões, quer do efeito dos objetos sensíveis – a onomatopéia, nesse caso, apresentar-se-ia continuamente (OC, V, p. 383).

Como podemos perceber, o “natural” para Rousseau está ligado sempre à simplicidade, aos sons inarticulados, imitativos da fauna de cada região, por isso, “figurado”, impreciso e acentuado enquanto a articulação será símbolo da convenção, do raciocínio e do artifício. Artifício e raciocínio, que em seu entender, não podem ter lugar nos primórdios da linguagem.<sup>116</sup> Esta língua primeira, se-

---

**116.** Cf. Salienta Antonio Verri : « *Pour Rousseau, tout comportement, naturel ou spontané, qui suit l'ordre gouvernant l'univers, qui ne s'y oppose pas ou ne le contredit pas, est bon. La parole qui jaillit spontanément traduit dans sa simplicité les passions naissantes, arrachant l'homme au silence des origines, au langage du geste, elle a le même enchantement que la poésie : l'artifice qui la cristallise dans la répétition, la rendant anonyme et vide de sens, n'est pas encore survenu ; le chant, qui possède la même fraîcheur que la parole, est mélodie ; fusion étroite de la parole et de la musique, il n'est pas encoeur harmonie. Tout est bon qui sort des mains de*

gundo o autor, teria sentenças em lugar de arrazoados, “persuadiria sem convencer e descreveria sem raciocinar” (OC, V, p. 383). Toda sua força residiria em sua energia e em seu acento, essa mescla de poesia e música constituiria os discursos dessa sociedade nascente. “Foram em verso as primeiras histórias, as primeiras arengas, as primeiras leis. Encontrou-se a poesia antes da prosa, e haveria de assim suceder, pois as paixões falaram antes da razão” (OC, V, p. 410). A mesma coisa teria acontecido com a música, marcada pelo acento naturalmente melodioso. Em seu entender, no princípio a música nada mais era do que a pura melodia, a melodia nada mais era que o som variado da palavra; “os acentos formavam o canto, e as quantidades, a medida; falava-se tanto pelos sons e pelo ritmo quanto pelas articulações e pelas vozes” (OC, V, p. 441).

No capítulo XII, Rousseau voltará a relacionar língua e canto e novamente o acento ficará nas paixões. Em seu entender,

a paixão faz falarem todos os órgãos e dá à voz todo o seu brilho; desse modo, os versos, os cantos e a palavra têm origem comum. A volta das fontes de que falei, os primeiros discursos constituíam as primeiras canções; as repetições periódicas e calculadas, o ritmo e as inflexões melodiosas dos acentos deram nascimento, com a língua, à poesia e à música, ou melhor, tudo isso não passava da própria língua naqueles felizes climas e encantadores tempos em que as únicas necessidades urgentes que exigiam o concurso de outrem eram as que o coração despertava (OC, V, p. 410).

O que se percebe na obra rousseuniana é uma intensa relação entre as línguas, a música ou o acento, e a eloquência política ou a capacidade de motivar ações públicas através da linguagem, sobretudo da língua falada. No *Ensaio*, Rousseau estabelece desde o

---

*l'auteur de toutes choses ; la parole, simple et bonne, est musique et chant, libre expression de la spiritualité humaine.* » (VERRI, 2001, p. 93).

início, principalmente nos capítulos III e IV, intensas relações entre a linguagem original motivada pelas paixões, carregada de sentimento e sonoridade, e a própria aproximação rumo à sociabilidade; e novamente. a partir do capítulo XII até o XIX, retoma suas investigações musicais que raramente não são vinculadas aos costumes, à moral e à política. Nesse sentido, temos de concordar com Antonio Verri, quando este afirma:

[...] devemos concluir sem hesitação que o momento essencial, o ponto forte que anima o Ensaio é a inspiração ético-política”e que “as línguas e a música não são consideradas nelas mesmas, por seu aspecto técnico e expressivo ou mesmo estético, mas antes de tudo pelas instâncias morais que elas refletem (VERRI, 2001, p. 95).

Já que nossa preocupação centra-se nos vínculos existentes entre linguagem e política, privilegiamos aqui os aspectos musicais que se ligam ao nosso tema, ignorando as questões puramente técnico-musicais. A importância política inferida a partir da atribuição do surgimento das línguas à paixão e não à necessidade, tal como era comum aos seus contemporâneos, marca a profunda distinção entre a teoria político-linguística rousseauiana proveniente da *pitié*, das teorias utilitaristas que atribuem o surgimento da sociedade e da linguagem às necessidades e ao interesse, como atestam as palavras de Masuda:

A origem sendo sinônimo de fundamento na lógica rousseauiana, admitir o princípio do interesse como fundamento da sociedade equivaleria a justificar a concepção da sociedade como meio de satisfazer os desejos individuais e não como desenvolvimento moral, e assim sancionaria a dominação do cálculo, da riqueza e da potência (MASUDA, 1988, p. 97).

### 4.2.3 Da linguagem às línguas

Se a linguagem aparece enquanto característica comum a toda espécie humana, as línguas, contudo, são o resultado específico das relações estabelecidas entre os diversos grupamentos humanos e o meio em que vivem. Estas sofrem primeiramente a influência do meio e é somente mais tarde que os fatores cultural e moral se farão presentes e incidirão sobre os destinos das línguas particulares e dos povos que as falam. Se a linguagem pode ser percebida também em outras espécies animais, as línguas, entretanto, são produtos específicos das aptidões humanas.

A palavra distingue os homens entre os animais, a linguagem, as nações entre si – não se sabe de onde é um homem antes de ter ele falado. O uso e a necessidade levam cada um a aprender a língua de seu país, mas o que faz ser, essa língua, a de seu país e não a de um outro? A fim de explicar tal fato, precisamos reportar-nos a algum motivo que se prenda ao lugar e seja anterior aos próprios costumes, pois, *sendo a palavra a primeira instituição social*, só às causas naturais deve sua forma (OC, V, p. 375).

Embora, no *segundo Discurso*, Rousseau não explicitamente qual das duas – a linguagem ou a sociedade - teria surgido antes, chegando inclusive a atribuir o surgimento da linguagem, em parte, a designios extra-humanos, no *Ensaio* ele afirma a precedência da linguagem em relação à sociedade.

Ao afirmar ser a palavra a primeira instituição social, e ao atribuir seu caráter às condições locais, em que o ‘lugar’ interfere de forma determinante em sua construção, Rousseau fornece as condições para explicar o que se pode chamar de argumento mesológico, que busca explicar a diversidade das línguas encontradas em função de sua emergência específica em um determinado local da natureza, e que acaba por corroborar a ideia da inexistência de uma língua original articulada. Segundo ele, mesmo depois de

séculos de modificações, as línguas particulares guardariam ainda alguns caracteres originais que lembrariam as condições nas quais foram forjadas.

Não contente com as explicações de seus contemporâneos acerca da origem e fundamento das línguas, Rousseau se propõe a apresentar uma interpretação bastante peculiar. Na seguinte passagem, ele se propõe o problema: “início uma longa digressão sobre um assunto tão repisado quanto trivial, mas ao qual sempre se tem necessidade de voltar, mesmo quando já muito se tenha dito, a fim de marcar a origem das instituições humanas” (OC, V, p. 394).

Bento Prado em *Jean – Jacques Rousseau entre as flores e as palavras*, lembra que o autor do *Ensaio sobre a origem das línguas* “se recusa a deduzir a linguagem de uma espécie de sociabilidade muda, à maneira de Condillac”, e que “sendo a primeira instituição social e não podendo assim mergulhar suas ‘raízes’ no solo do social, a língua deve enraizar-se diretamente na natureza”, de maneira que “nenhuma análise puramente ‘interna’ poderia dar conta da estrutura de uma língua” (PRADO Jr, 1978, p. 26). Esta terá sua construção e desenvolvimento, profundamente marcados pelo aspecto geográfico e climático que a envolve. Sem esquecer a influência da fauna de cada região, que ajudará os homens a formarem as onomatopeias que estarão na base das diversas línguas particulares.

A menção a Condillac também é fundamental, no sentido de estabelecer a diferença e a peculiaridade da teoria rousseauiana. Enquanto para Condillac as diferenças entre as línguas se evidenciariam na medida em que elas se desenvolvem e que as culturas se diferenciam, formando assim uma evolução divergente, para Rousseau estas diferenças são radicalmente originárias e estas mesmas diferenças acabam por se atenuarem à medida em que os povos se aproximam e que suas culturas vão se homogeneizando, ou seja, a evolução das línguas é convergente.<sup>117</sup>

---

**117.** No que concerne às diferenças percebidas entre as teorias de Rousseau e Condillac sobre a formação das línguas, escreve Masuda: « *L'influence des climats sur les langues n'est donc pas considérée comme un*

Lembremos uma passagem de *L'origine de la melodie*, já citada no segundo capítulo, que confirma o que vimos acima:

Nós ignoramos tão perfeitamente o estado natural do homem que não sabemos nem mesmo se existe algum tipo de grito que lhe seja próprio; em compensação, nós o conhecemos como um animal imitador que não tarda a se apropriar de todas as faculdades que ele pode tirar dos exemplos dos outros animais. Ele pôde então, de início, imitar os gritos daqueles que o cercam, e segundo as diversas espécies que habitam cada rincão (contrée), os homens, antes mesmo de possuírem línguas, puderam ter gritos diferentes de um país para o outro (OC, V, p. 331).

---

*phénomène qui se manifeste au fur et à mesure de la formation des nations, mais elle doit être radicalement initiale, précédant toute forme de liens sociaux, et là réside la particularité du rôle des climats dans l'argumentation de l'Essai. Une comparaison avec Condillac permet de mettre ce point en évidence. Rousseau et Condillac s'accordent pour attribuer au climat l'absence d'accents dans les langues septentrionales et pour considérer les invasions barbares comme la cause de l'extinction des accents chez les Européens et de la décadence des arts et des lettres (Condillac, essai, II, I, V, § 56). Néanmoins, tandis que chez le citoyen de Genève les langues septentrionales sont dépourvues d'accents dès leur origine, il en va tout autrement chez Condillac : (...) contrairement à Rousseau, Condillac ne tente pas de faire remonter les différences entre les langues jusqu'à leur origine. Son 'Essai sur l'origine des connaissances humaines' comporte peu de passages concernant la diversité des langues, et sa théorie considère globalement les langues primitives, sans établir de distinction entre les langues selon les climats. Condillac suppose seulement que la parole a supplanté progressivement le 'langage d'action' et que les langues primitives et anciennes suppléaient à la carence des termes par des inflexions très marquées. Chez Condillac, les différences de climats provoquent donc la diversification progressive des langues et non pas leur diversité originelle. Autrement dit, les langues présentent une évolution divergente (les langues septentrionales ont perdu leurs accents en se refroidissant) alors que chez Rousseau, leur évolution est convergente (les langues méridionales deviennent semblables aux langues septentrionales sous l'effet des besoins croissants.) »(MASUDA, 1988, p. 105-106).*

Bento Prado nos lembra:

*O Ensaio sobre a origem das línguas* não visa à língua na sua universalidade, como a lingüística geral de Saussure, ou como a *gramática générale et raisonnée* de Port-Royal. No vocabulário de Rousseau, esta perspectiva universalista tomaria como objeto a ‘palavra’ que ‘distingue o homem dentre os animais’; seu objeto próprio, ao contrário, é a ‘língua’ que ‘distingue as nações entre si’. É o plural, inscrito no próprio título do *Ensaio*, que é necessário sublinhar e compreender, para situar a posição herética de Rousseau na história da teoria clássica da linguagem. É preciso sobretudo levar em consideração que a genealogia das diferenças entre as línguas, proposta no *Ensaio*, é também uma genealogia das diferentes formas de paixão e de poder (PRADO JR, 1978, p. 29).

Em linhas gerais, o que Rousseau afirma é que as línguas do sul são frutos das paixões voluptuosas e doces, ao passo que as do norte são frutos de paixões que provêm da necessidade de sobrevivência. Escreve ele:

[...] tais são, na minha opinião, as causas físicas mais gerais da diferença característica das línguas primitivas. As do sul tiveram de ser mais vivas, sonoras e acentuadas, eloqüentes e freqüentemente obscuras, devido à energia. As do norte, surdas, rudes, inarticuladas, gritantes, monótonas e claras, devido antes à força das palavras do que a uma boa construção. As línguas modernas, centenas de vezes misturadas e refundidas, ainda conservam alguma coisa dessas diferenças (OC, V, p. 409).

Defender esta diversidade originária das línguas equivale a afirmar, contra Diderot, por exemplo, que inexistente uma língua original articulada. Equivale a negar a existência de uma ‘sociedade



geral do gênero humano'. Na concepção de Rousseau, as línguas são produtos peculiares das diversas formas de sociabilidade humana.

Foram necessários vários encontros ocasionais (à sombra do carvalho, à beira das fontes) entre os homens dispersos, para que os mesmos formassem a ideia de semelhança de caracteres entre si, e estes caracteres variam de região para região. Da mesma maneira, ocorre que os tais acasos e contingências possuem peculiaridades distintas nas regiões frias e nas meridionais. Segundo Rousseau, “os climas amenos, os territórios abundantes foram os primeiros a se povoarem e os últimos onde se formaram nações, porque neles os homens podiam com maior facilidade passar uns sem os outros e ainda porque as necessidades que determinaram o nascimento das sociedades, aí se fizeram sentir mais tarde” (OC, V, p. 400).

É a partir de encontros forçados e contingentes que se torna possível ao homem estreitar laços com seus semelhantes e criar as condições para que seus sentimentos e conhecimentos se desenvolvessem. Tais desenvolvimentos, dos laços afetivos e de identidade entre esses seres dispersos - e posteriormente os de sociabilidade -, só foram possíveis graças à “piedade natural” (*pitié*), primeiro sentimento relativo do homem<sup>118</sup> e a qualidades ontológicas do homem, tais como a perfectibilidade. Para o autor do Ensaio, “a arte de comunicar nossas ideias, depende menos dos órgãos que nos servem para tal comunicação do que de uma faculdade própria do homem, que o faz empregar seus órgãos com esse fim” (OC, V, p. 379).

Este sentimento (*pitié*), aliado à faculdade de se aperfeiçoar, propicia ao homem perceber o outro como seu semelhante e junto com este desenvolver as condições para o seu próprio desenvolvi-

---

**118.** Salinas Fortes, falando acerca da piedade natural, escreve que: “*esta capacidade de se transportar para fora de si mesmo e se colocar no lugar do outro – própria a uma virtude natural que é a *pitié* – acha-se no fundamento natural que nos permite sair para fora da vida de isolamento natural (...) e simbiótico com a natureza*”. *Paradoxo do Espetáculo: Política e Poética em Rousseau*. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Discurso Editorial, 1997, p.169.

mento e o do gênero humano enquanto tal. Rousseau deixa clara a ideia de que a linguagem falada se dá basicamente para atender às demandas morais e dar vazão aos sentimentos do homem. É a linguagem ou como Rousseau escreve: “a palavra” que “distingue os homens entre os animais” (OC, V, p. 175). Isso justamente porque a palavra se dá a partir do sentimento, da perfectibilidade e da liberdade humanas e não como a linguagem dos animais, que serve basicamente para atender às necessidades físicas.

Esta ideia pode ser percebida em passagens como esta do capítulo I do *Essai sur l'origine des langues*:

Os animais dispõem, para essa comunicação, de uma organização mais do que suficiente e jamais qualquer deles utilizou-a, [...] **A língua de convenção só pertence ao homem e esta é a razão por que o homem progride, seja para o bem ou para o mal, e porque os animais não o conseguem** (OC, V, p. 379, grifo meu).

Como podemos perceber, é essa língua de convenção que só pertence ao homem, que o auxilia em seu desenvolvimento. No entanto, tal desenvolvimento, como escreve Rousseau, pode se dar para o bem ou para o mal. Não se trata de um progresso necessário, mas, sim, de um desenvolvimento contingente que será determinado, em última instância, pela perfectibilidade e pelas escolhas humanas, frutos de sua liberdade, bem como através da própria valorização e utilização da linguagem. Conforme Nascimento,

a linguagem, como produto de criação do homem, irá sofrer muitas variações, desde o estado de natureza, com todas as suas fases, até o estado civil, no qual atingirá um grau muito elevado de complexidade. Os sons articulados, isto é, portadores de significado, constituem um universo artificial, criado, de instituição, são seres morais, definidos como algo a mais que os homens acrescentaram à

sua natureza, para torná-la mais agradável e para dar à própria vida uma certa harmonia e uma certa ordem (NASCIMENTO, 2000, p. 62).

Em seu início essas línguas de convenção guardavam muito do sentimento e da transparência que estavam presentes quando de sua formação. Tanto que, mesmo nas línguas particulares, mantém-se algo da energia e dos sentimentos que estavam presentes em sua origem. Segundo Rousseau, “Em todas as línguas, as exclamações mais vivas são inarticuladas” (OC, V, p. 382). Estes seriam resquícios de sua formação originária.

Esta linguagem original que era pura transparência e que indicava no seu acento e inflexão o próprio sentimento ao qual dava vazão, essa língua que em seu princípio não se distinguia do canto e da poesia era utilizada com o intuito de transmitir o sentimento e posteriormente ideias e intenções. Tal língua, entretanto, acaba por se modificar no momento em que as sociedades particulares são estabelecidas, isso porque as línguas particulares, que são “seres morais”, refletem - como verificamos acima - as características do clima, do local e do modo de vida das pessoas que as instituíram. À medida que a sociedade se desenvolve e que são introduzidas novas necessidades, tais como a clareza e a precisão para o bem dos negócios e do comércio, a palavra se distingue do canto e ganha em clareza perdendo em sentimento e energia.

O homem se afasta de suas origens ampliando suas ‘luzes’, mas corrompendo-se concomitantemente. Rousseau escreve no Capítulo V do *Ensaio*:

[...] na medida em que as necessidades crescem, os negócios se complicam, as luzes se expandem, a linguagem muda de caráter. Torna-se mais justa e menos apaixonada, substitui os sentimentos pelas ideias, não fala mais ao coração, mas à razão. Por isso mesmo, o acento se extingue e a articulação progride: a língua fica mais exata, mais clara, porém mais morosa, mais surda e mais fria (OC, V, p. 384).

A linguagem, então, vai perdendo sua transparência e seu sentimento e segue o curso da civilização, ou seja, corrompe-se com o decorrer do tempo. Todas as línguas acabam por “mudar de caráter e perder em força, ganhando em clareza na medida em que se desenvolvem” (OC, V, p. 392). Além disso, o próprio homem, a partir do momento em que passa a adquirir novas ideias e desenvolver novas paixões, e, na medida em que suas necessidades se modificam, utiliza-se da linguagem a fim de convencer seus semelhantes a agirem de forma a lhe favorecer. A linguagem, que a princípio era utilizada para comunicar sentimentos e aproximar os indivíduos, torna-se com o passar do tempo instrumento de dominação e engodo. Sobre este caráter danoso da linguagem, escreve Starobinski:

A linguagem degenera, corrompe-se, torna-se discurso abusivo, arma envenenada: o homem, simultaneamente, desencaminha-se, comporta-se como enganador e mau. Da mesma maneira que o nascimento da sociedade corresponde à emergência da linguagem, o declínio social corresponde a uma depravação lingüística (STAROBINSKI, 1991, p. 316).

Este abuso da linguagem inscreve-se na história, concomitantemente com a corrupção do homem e das sociedades historicamente constituídas, contribuindo para ampliação e enraizamento da desigualdade entre os homens. Nesse sentido, afirma Souza: “a história dos homens é a história da queda. Esta transformação da alma corresponde à transformação das instituições, cuja trajetória também se dá no sentido que vai da pureza antiga à depravação atual” (SOUZA, 2001, p. 71). Tal fato é apresentado de forma exemplar quando Rousseau descreve o momento hipotético do estabelecimento da propriedade no *segundo Discurso*:

O primeiro que tendo cercado um terreno, arriscou-se a dizer: “isso é meu”, e encontrou pessoas bastante simples para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, mortes, misérias e horrores teria poupado

ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou tapando o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: fugi às palavras desse impostor: estareis perdidos se esquecerdes que os frutos pertencem a todos, e que a terra não é de ninguém (OC, III, p. 164).

Nota-se que nessa passagem a palavra funciona como “discurso enganador”. É necessário o discurso, ou artimanha, para vencer os semelhantes a concordarem em cessar a violência e principalmente para garantir o gozo e a fruição dos bens adquiridos<sup>119</sup>. Segundo Rousseau, “Todos correram ao encontro de seus grilhões (...) Os mais capazes de pressentir os abusos eram precisamente aqueles que contavam tirar proveito deles” (OC, III, p. 177-178). Este é o momento em que, segundo o autor, se instituem as primeiras desigualdades. Em seguida estas se ampliam e são estabelecidos diferentes critérios de valoração entre os homens, tais como a eloquência, a beleza, a dança, o canto etc. Em tais condições surgem novas necessidades, como, por exemplo, a de se sobressair sobre os demais, dando margem ao engodo e à mentira. A partir daí, “ser e parecer tornaram-se duas coisas completamente diferentes, e dessa distinção surgiram o fausto imponente, a astúcia enganadora e todos os vícios que compõem seu cortejo” (OC, III, p. 174).

Estas foram as condições que, segundo Rousseau, possibilitaram o surgimento das primeiras instituições sociais, a linguagem e posteriormente o “contrato”. Além dos exemplos acima citados, Rousseau indica ainda que a necessidade de sobrevivência nas regiões áridas foi um dos fatores determinantes para o surgimento das sociedades. Segundo *ele* “a sociedade só se formou pela indústria, porquanto a necessidade mútua unia muito mais os homens do que o teria feito o sentimento” (OC, V, p. 408). Nas regiões áridas, nas

---

**119.** Acerca da necessidade da linguagem na formação das sociedades escreve Bento Prado Jr: “Na origem da sociedade civil, nenhuma força, sem as miragens que a linguagem pode produzir, poderia instituir sua dominação”. (PRADO Jr, 1998).

quais só os poços forneciam água, os homens tiveram de reunir-se para cavá-los, ou pelo menos combinarem o seu uso. Esta teria sido a origem das sociedades e das línguas nestas regiões. Ainda sobre os motivos que levaram os homens a associar-se, Rousseau escreve no livro IV do *Emílio*: “a fraqueza do homem torna-o sociável e nossas misérias comuns levam nossos corações à humanidade; nada lhe deveríamos se não fôssemos homens. Todo apego é sinal de insuficiência; se cada um de nós não tivesse nenhuma necessidade dos outros, não pensaria em unir-se a eles. Assim, de nossa mesma imperfeição nasce nossa frágil felicidade” (OC, V, p. 503).

Mas Rousseau ressalta, mais uma vez, que é o sentimento altruísta da piedade e não o interesse egocêntrico quem determina a aproximação. Segundo ele, nós nos apegamos a nossos semelhantes menos pelo sentimento de seus prazeres do que pelo de seus sofrimentos. São as penas e dores sentidas que nos mostram o pertencimento comum à espécie. Nesse sentido, “se nossas necessidades comuns nos unem por interesse, nossas misérias comuns unem-nos por afeição” (OC, IV, p. 503).

### 4.3 Linguagem e representação: da festa ao teatro

Sob velhos carvalhos vencedores dos anos, uma juventude ardente aos poucos esqueceu a ferocidade. Acostumaram-se gradativamente uns aos outros e, esforçando-se por fazer entender-se, aprenderam a explicar-se. Aí se deram as primeiras festas – **os pés saltavam de alegria, o gesto ardoroso não bastava e a voz o acompanhava com acentuações apaixonadas**; o prazer e o desejo confundidos faziam-se sentir ao mesmo tempo. Tal foi, enfim, o verdadeiro berço dos povos [...] (OC, V, p. 406)

Salinas Fortes em *Paradoxo do Espetáculo* comenta acerca desse momento fundamental e fundacional da vida dos povos, no sentido de que é exatamente aí que nascem a sociedade e todas as suas potencialidades, tanto para o bem quanto para o mal; que “desta ‘festa primitiva’, deste ‘berço dos povos’ podem sair, como da caixa de Pandora, todos os bens e todos os males. Destes ‘jogos do amor’ não apenas podem resultar a iluminação fraterna da ‘consciência’ moral ou o incêndio do amor-próprio”. Salinas enfatiza o caráter ambivalente da festa primitiva. Em seu entender:

[...] ela é laço, união, fusão, no momento mesmo em que é diferenciação, em que é separação entre um sujeito que vê, compara e prefere e um objeto que se mostra ou um outro sujeito que se exhibe como um objeto. Os homens reúnem-se separando-se num mesmo movimento: reúnem-se, pois abandonam o isolamento primitivo, mas separam-se de novo na medida em que se destacam (FORTES, 1997, p. 45-46).

Percebemos aí, exatamente no início de nosso processo de sociabilidade, as dificuldades inerentes ao próprio processo. Ao mesmo tempo em que nos aproximamos nos diferenciamos, nos unimos separando-nos. A representação, tema central na obra rousseauiana, está presente já na fundação da sociedade, será ela também, diz Rousseau, a grande responsável pela corrupção e pelos vícios percebidos em sociedade, ou seja, pela separação entre ser e parecer.

O certo é que a festa primitiva é posta como o polo positivo em oposição ao teatro que é o auge da representação tomada no sentido negativo.<sup>120</sup> Nesta festa primitiva, o grau de transparência é o máximo possível, e a representação é a representação de si mesmo no intuito de se diferenciar, de atrair a atenção para suas quali-

---

**120.** No que diz respeito às relações existentes entre as festas populares e os temas da representação e da política, interessa ler o livro *Política e festa popular em Rousseau: a recusa da representação*. FREITAS, Jacira de. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2003.

dades distintivas. Bastante diferente, nesse sentido, da representação enquanto dissimulação. A festa primitiva é o puro sentimento se expressando e possibilitando os laços fundacionais, expressando a vontade de aproximação, mas também o desejo de reconhecimento que será o móvel de tantos males em sociedade.

É nessa festa primitiva que se percebe a necessidade de empreender meios de aproximação, a dança, o olhar, o gesto, mas também a expressão oral, a voz posta em atividade. Lembremos: *“os pés saltavam de alegria, o gesto ardoroso não bastava e a voz o acompanhava com acentuações apaixonadas”*. A fala aparece aí como tentativa auxiliar de aproximação e de demonstração dos sentimentos, já que o ‘gesto ardoroso’ não bastava. É na insuficiência do gesto, enquanto meio eficaz de demonstrar os sentimentos que surge a voz, a palavra. Mas o que se deve notar é que a palavra nesse contexto serve essencialmente para transparecer, para demonstrar com mais precisão os sentimentos e intenções. É por isso que a festa se configura enquanto polo positivo onde a palavra opera para o bem, onde ela demonstra os sentimentos e intenções. Bastante diverso será o discurso enganador apresentado por Rousseau na instituição da propriedade privada.

Na verdade, essa expressão primeira da linguagem ainda não se configura como discurso, como vimos anteriormente; ela está mais próxima do canto e da poesia, e vem acompanhada da dança e da pantomima. É arte, é poesia, é linguagem em sentido amplo. Nesse sentido, escreve Salinas:

A linguagem no seu sentido amplo, como linguagem ou arte, é o veículo da representação, da manifestação no exterior. Resumiríamos, assim, todo esse movimento da seguinte maneira: sair da Natureza é aparecer ao Outro mediante a operação da linguagem e da arte que exprimem e mascaram simultaneamente e que, além disso, tornam perpetuamente presente e atuante o jogo possível entre um parecer-dizer mentiroso e um ser-fazer mais autêntico.



Dessa festa primitiva, onde a intenção é a transparência dos sentimentos e intenções, ao uso da linguagem como forma de dissimular as intenções e de servir enquanto máscara, a distância é grande, e da caixa de Pandora parece que saíram prioritariamente os malefícios. Esse veículo de comunicação com o exterior acaba por tornar-se veículo de engodo, e da intenção de se des-velar perante o outro. A linguagem e a politesse tornam-se formas de velamento, de mascaramento de intenções e pensamentos. Desde seus primeiros escritos, Rousseau denuncia o processo histórico de corrupção e de engodo em que os homens não mais ousam dizer o que pensam, e sim o que esperam que eles digam. O parecer triunfou e o polo oposto ao da festa primitiva é o do teatro parisiense, a própria Paris enquanto cidade de máscaras pode ser contraposta a esta festa primitiva. Em seu romance a *Nova Heloísa*, por intermédio do personagem Saint Preux, Rousseau critica a vida na sociedade parisiense e das grandes cidades em geral, afirmando que o primeiro inconveniente das grandes cidades “é que nelas os homens se tornam diferentes do que são e que a sociedade lhes dá, por assim dizer, um ser diferente do deles, isto é verdadeiro, sobretudo em Paris” (OC, II, p. 273).

Essas observações realizadas levam Rousseau a afirmar que nas grandes cidades: “os homens com os quais se fala não são aqueles com os quais se conversa; seus sentimentos não partem do coração, suas luzes não estão em seu espírito, suas palavras não representam seus pensamentos” (OC, II, p. 235). Na carta XVII endereçada a Julia, Saint Preux expõe nas seguintes palavras suas observações acerca da forma como se procede em Paris:

Assim, por qualquer lado que se olhem as coisas, tudo aqui é apenas tagarelice, jargão, palavras sem conseqüências. No palco como na sociedade ouve-se em vão o que se diz, não se fica sabendo nada do que se faz e por que se precisa ficar sabendo? Quando um homem falou informam-se sobre sua conduta, não fez ele tudo, não foi julgado? O homem de bem aqui não é aquele que faz boas ações, mas o que diz

belas coisas e uma só palavra dita sem refletir pode trazer a quem a pronuncia prejuízo irreparável que quarenta anos de integridade não apagarão. Numa palavra, embora as obras dos homens não se assemelhem a suas palavras, vejo que só são descritos por suas palavras sem levar em consideração suas obras; (OC, II, p. 254).

Nota-se aqui a crítica veemente à linguagem que desvincula totalmente o ser do parecer. O parecer é tudo na sociedade de máscaras, na sociedade corrompida, e cada palavra deve ser minuciosamente escolhida para que não incorra no erro de transparecer o que não se deve, pouco importam as ações ou se elas coincidem com as palavras ditas, o que importa são as palavras, estas devem estar de acordo com o ambiente com as regras de polidez, com os preconceitos, com a inconstante opinião, o que exige um esforço redobrado em perceber o que se deve dizer mesmo que não seja o que se gostaria de dizer.

Se de um lado temos a festa primitiva como o pólo mínimo de representação, do outro lado, temos o teatro parisiense, a cena à italiana como o pólo máximo de representação e distanciamento. “A cena (à italiana) é uma entre as possíveis formas históricas, não o modelo ou a norma racional da forma de teatro. O teatro clássico francês, ao separar radicalmente palco e platéia, expressa o grau máximo de afastamento entre o público e o espetáculo. Expressa, pois, uma forma distinta da festa cívica espartana, da festa genebrina e da tragédia grega” (GARCIA, 2002, p. 40). Como podemos perceber, entre o grau mínimo de representação, que é a festa primitiva, e o grau máximo que é a cena parisiense, encontram-se vários modelos intermediários, que são expressões das peculiaridades culturais e políticas de sociedades historicamente existentes. Garcia salienta que “Rousseau em toda a sua obra e também em sua crítica ao teatro percebe a complexidade e a importância de enfrentar a questão da unidade e da pluralidade da condição humana em suas inflexões ontológicas e históricas” (GARCIA, 2002, p. 58).

Em seu livro, *As Cidades e suas Cenas: crítica de Rousseau ao Teatro*, o autor examina detalhadamente os movimentos da crítica de Rousseau ao teatro em suas várias nuances, enquanto crítica ao etnocentrismo, enquanto necessidade de respeito às diferenças, no sentido de que para cada povo cabe um determinado tipo de espetáculo que deve ser observado tendo em vista seus costumes e suas instituições políticas. Importa destacar que, ao fazer a crítica aos espetáculos, Rousseau está criticando também um determinado tipo de linguagem, a linguagem teatral que não se desvincula da problemática política dos costumes e do caráter de cada povo. Nesse contexto, ao rebater a ideia de d'Alembert, de que faltava em Genebra uma cena ao estilo da cena Parisiense, Rousseau ressalta as especificidades de cada comunidade política enfatizando que o que serve para um determinado povo e lhe é salutar, pode ser danoso a outro povo. Garcia examina como Rousseau percebe a necessidade de respeitar as diferenças quando se trata das formas de divertimento adequadas à cada comunidade política:

[...] as formas culturais são expressões de experiências de sociabilidade ímpares, as quais resultam das combinações especiais entre vários fatores que as tornam possíveis. Donde iniciativas que visem transplantar a cena de Paris para genebra implicarem – se bem sucedidas – a dissolução da peculiaridade de Genebra (GARCIA, 2002, p. 35).

O que Rousseau critica não é o teatro em geral e, sim, a tentativa de universalizar um determinado tipo de cena, cena esta que, por sinal, é onde ocorre o auge de representação, da separação entre ator e espectador. Tal cena, no entender de Rousseau, serve somente em sociedades corrompidas como a parisiense, e funciona como paliativo, no sentido de que, enquanto seus espectadores estão no teatro, não estão fazendo coisa pior. Com esta compreensão em relação à cena à italiana, fica fácil perceber o repúdio rousseauiano em relação à ideia de d'Alembert. Desagrada ao espírito do genebrino um tipo de espetáculo exclusivista dedicado a uma

pequena parcela da população e que se pretende universal quando, em verdade, só faz apresentar os hábitos e a linguagem de uma pequena minoria elitizada da sociedade parisiense. Essa idéia é apresentada de forma clara e incontestada na carta XVII da *Nova Heloísa* onde, nas palavras de Saint Preux, o autor apresenta a seguinte visão acerca da cena parisiense:

Agora copiam-se no teatro as conversas de uma centena de casas em Paris. Fora isso, nada se aprende sobre os costumes dos franceses. Há nesta cidade quinhentas ou seiscentas mil almas de que nunca se fala no Palco. Molière ousou pintar burgueses e artesãos tanto quanto marqueses; Sócrates fazia falar cocheiros, marceneiros, sapateiros, operários. Mas os autores de hoje, que são pessoas de outro meio, considerar-se-iam desonrados se soubessem o que acontece no balcão de um negociante ou na oficina de um operário; (...) os próprios espectadores tornaram-se tão delicados que temeriam comprometer-se na Comédia como numa visita e não se dignariam ir ver, numa representação, pessoas de condição abaixo da deles. São como os únicos habitantes da terra, todo o resto nada é a seus olhos. Ter uma carruagem, um porteiro, um mordomo é ser como todo o mundo. **Para ser como todo o mundo deve-se ser como pouquíssimas pessoas** (OC, II, p. 252, grifo nosso).

Tal espetáculo, que nada possui de republicano, que nada diz à grande maioria da população, é que se tenta equivocadamente universalizar. É justamente o auge, o cume da representação, e que, por uma inversão total, já quase nada mais representa, a não ser o preconceito exclusivista, etnocêntrico e o desrespeito às peculiaridades dos demais povos. Rousseau advoga pelo reconhecimento das peculiaridades de cada povo e dos espetáculos mais indicados para cada um. O que é bom para Paris não será necessariamente bom para Genebra. Garcia lembra, a esse respeito, que “Genebra, assim como Paris, constitui-se em uma singular trajetória histórica”

e o que “é singular não pode ser norma e menos ainda fornecer regras aos espetáculos de formas de sociabilidade que apresentam diferenças relevantes” (GARCIA, 2002, p. 34). Tal procedimento interferiria de forma danosa na vida sociopolítica do povo genebrino. As implicações dos tipos de divertimentos refletem-se diretamente nos tipos de costumes e políticas dos povos. Garcia cita, mais de uma vez, uma passagem da *Carta a d’Alembert* onde Rousseau ressalta que não se deve mais procurar uma norma geral de espetáculos a ser aplicada indistintamente a todos os povos. Rousseau admite “o homem é uno”, mas o homem modificado pelas religiões, pelos governos, pelas leis, pelos costumes, pelos pré-conceitos e pelos climas “torna-se tão diferente de si mesmo que agora já não devemos procurar o que é bom para os homens em geral, e sim o que é bom para eles em tal tempo e em tal lugar” (ROUSSEAU; *apud*, Garcia , 2002, p. 56).

Da mesma maneira que na política, mesmo tendo o ideal normativo de uma sociedade bem constituída, que é apresentado no *Contrato Social* - e que serve como escala para medir a corrupção dos povos existentes efetivamente -, quando se trata de um povo determinado, Rousseau sugere que se verifique o que é possível para aquele povo naquele momento histórico específico, ou seja, não existe uma lei boa para todos os povos em todos os tempos, mas somente leis boas para um determinado povo em um tempo determinado. O mesmo acontece no que concerne aos espetáculos a serem oferecidos ao povo, ou aos povos, ou seja, deve-se respeitar as peculiaridades de cada povo no que diz respeito ao tipo de espetáculo, a linguagem mais indicada para cada um etc... e não se generalizar de forma danosa um modelo comum posto como norma. Principalmente se o modelo em questão for justamente o polo máximo de representação, distanciamento e elitismo, que é o caso do teatro francês do século XVIII, no entender de Rousseau. Na *Carta à d’Alembert* o cidadão de Genebra faz a seguinte sugestão:

Não adotemos estes espetáculos exclusivos que encerram tristemente um pequeno número de pessoas num antro escuro; que as mantém temerosas e imóveis no silêncio da inação; que só oferecem aos olhos biombos, pontas de ferro, soldados, aflitivas imagens da servidão e da desigualdade: não, povos felizes, não são essas as vossas festas! È ao ar livre, é sob o céu que deveis reunir-vos e entregar-vos ao doce sentimento de vossa felicidade! (ROUSSEAU, 1993, p. 128).

#### 4.2.5 Linguagem, discurso e política

Quando as línguas já não expressam o verdadeiro sentimento, possibilitando a distinção entre o discurso e o sentimento que se esconde, ocorre a cisão entre a fala ou o convencimento, e a ação por detrás do discurso. O homem em sociedade utiliza-se do discurso como de uma máscara para disfarçar suas verdadeiras intenções e atitudes. Achando-se assim, a linguagem e os homens corrompidos, é preciso, então, estabelecer novos critérios para perceber a verdade e poder agir em sociedade.

Conforme Rousseau afirma no *Emílio*: “para se conhecer os homens, é preciso vê-los agir. No mundo, ouvimo-los falar; eles mostram seus discursos e escondem suas ações”(OC, IV, p. 526). No momento em que a verdade se afasta do discurso, ou, melhor dizendo, no momento em que o discurso dissimula a verdade, o critério para a percepção desta é a própria ação pública, no sentido de que esta não desminta o que a palavra afirma. Acerca dessa unidade entre palavra e ação, Rousseau afirma que “para ser alguma coisa, para ser si mesmo e sempre uno, é preciso agir como se fala” (OC, IV, p. 250).

Ou seja, no momento em que a palavra já não corresponde ao sentimento, no momento em que verdade e discurso não coin-

cidem, torna-se necessária a perspicácia para que se perceba nas ações o que se disfarçou pela eloquência. Mas o processo de cisão é ainda mais profundo, e a própria eloquência ou o poder de persuasão por meio do discurso acaba por ser atingido em seu âmago. Por mais clareza e racionalidade que demonstre o discurso, por mais que transmita as idéias, ele já não consegue sugerir ou motivar ações, principalmente aquelas que visem a fins públicos. Tal discurso, não prima mais pela liberdade, a verdadeira eloquência – aquela que elevava os corações e que insuflava belas ações, praticamente desapareceu. Nesse sentido, escreve Bento Prado em *Metamorfoses do enunciado de ficção*:

[...] as línguas modernas, despojadas do caráter de força pública, só possibilitam um murmúrio impotente, incapaz de insuflar vida aos cidadãos. As palavras tornaram-se meras palavras, esvaziadas da liberdade e da moralidade (PRADO JR, 1977, p. 41).

Ao final do *Ensaio*, Rousseau critica as línguas modernas ao afirmar que estas não se parecem mais com as línguas de outrora, que eram “favoráveis à liberdade”, pois eram sonoras, prosódicas e harmoniosas, enquanto as línguas modernas seriam mais propícias “para o sussurro dos sofás” (OC, V, p. 428). A mesma ideia está presente também na seguinte passagem do capítulo XX do *Ensaio*:

Nos tempos antigos, quando a persuasão constituía uma força pública, impunha-se a eloquência. De que serviria hoje, quando a força pública substituiu a persuasão! Não se tem necessidade nem de arte nem de figura para dizer – assim o quero-. Qual é o discurso, pois, que ainda resta a fazer ao povo reunido? Sermões. E qual é o interesse daqueles que os fazem, em persuadir o povo, se não é o povo quem distribui mercês? As línguas populares tornaram-se, também para nós, tão perfeitamente inúteis quanto a eloquência. As sociedades tomaram sua última forma: nela nada se tem a dizer ao povo, a não ser – daí

dinheiro-, diz-se por meio de cartazes nas esquinas ou de soldados nas casas. Para tanto não se precisa reunir ninguém; pelo contrário, convém manter os súditos esparsos – tal a primeira máxima da política moderna (OC, V, p. 428).

Sempre que Rousseau procura demonstrar o poder de persuasão através do discurso e da eloquência, e as belas ações motivadas por ele, sua atenção volta-se para os povos da antiguidade e particularmente os gregos. Mas, lá mesmo já é assinalada a corrupção da linguagem, corrupção que só fez se agravar com o passar do tempo, e que chega ao estado descrito na passagem acima. Estado este, no qual a voz se cala, onde a eloquência e os argumentos já não fazem efeito. Então, a persuasão e a eloquência cedem lugar à força; a liberdade se esvai e impera a violência. Este é o ponto culminante, onde homem, linguagem e sociedade encontram-se corrompidos, onde impera o artifício, as máscaras e a violência. Bento Prado, em seu texto *A força da Voz e a Violência das Coisas*, escreve que “a violência não remete mais à pré-humanidade, ao grau zero da História; ao contrário, ela é seu produto mais refinado, Fim da História e fim do Discurso” (PRADO JR, 1998).

O processo de engodo que tem na instituição da propriedade seu momento mais marcante, generaliza-se com o passar do tempo, dificultando o convívio coletivo e favorecendo e legitimando a injustiça. Conforme escreve Milton Meira: “Mesmo tendo sido enganados pelo discurso daquele que iria beneficiar-se muito mais da nova ordem do que aqueles que nada possuíam, ‘Todos correram ao encontro de seus grilhões pensando que estavam assegurando sua liberdade.’” (NASCIMENTO, 2000, p. 150). Esse processo, narrado de forma marcante no *segundo Discurso*, é desencadeado pela impossibilidade verificada pelos homens em manterem-se isolados ou em agregações desregradadas onde a violência ameaçava a todos, mas principalmente àqueles que detinham posses materiais.



O que teria levado os homens a formarem uma organização política, de tal modo que, a partir daí, todos se conformassem a regulamentos comuns e agissem como se fossem parte de um todo e não mais como indivíduos atomizados e independentes? A resposta, tal como aparece no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, nos indica que foi a necessidade de escaparem da morte violenta e de saírem de uma situação de guerra generalizada de todos contra todos e que certamente provocaria a destruição da espécie. Os homens, que viviam sem nenhum poder superior, sem nenhum juiz a quem recorrer em casos de disputas em torno da propriedade, decidiram constituir regulamentos de justiça e obedecer às leis, depois de terem ouvido os argumentos do rico (NASCIMENTO, 2000, p. 150).

Se, na gênese histórica, os homens deixaram-se seduzir pelas ilusões do discurso enganador, é porque já haviam percebido a necessidade de juntarem suas forças com vistas a não perecer. “A história hipotética do discurso sobre a desigualdade, no entanto, revela-nos a verdade da gênese dos Estados, isto é, todos nasceram com o mal originário do engodo, da farsa. As leis, em vez de assegurarem a liberdade de todos, legitimaram a desigualdade, reforçando, sob a forma jurídica, a relação de dominação da qual se tentava fugir” (NASCIMENTO, 2000, p.150).

Mas se na gênese histórica, descrita sob forma de hipótese por Rousseau, fica evidente que o processo de instituição da propriedade e das leis se deu de maneira enganosa, onde a grande maioria de despossuídos deixou-se ludibriar e, de certa forma, concordou em “legitimar” o direito do mais forte, no *Contrato Social*, o autor tratará de apontar as condições legítimas, a partir das quais deverá ser erigida uma sociedade verdadeiramente benéfica e útil a todos os seus integrantes.

Antes de entrar verdadeiramente na matéria, Rousseau insiste em deixar clara sua posição acerca do papel que deve exercer o escritor político nesse processo. “Perguntar-me-ão se sou príncipe ou legislador, para escrever sobre política. Respondo que não e que, por isso, escrevo sobre política. Se fosse príncipe ou legislador, não perderia meu tempo dizendo o que deve ser feito; haveria de fazê-lo, ou calar-me” OC, III, p. 352).<sup>121</sup>

Diferentemente dos autores que, segundo Rousseau, tudo fizeram para despojar os povos de seus direitos e que se esforçaram para favorecer os tiranos, ele pretende que o poder humano se estabeleça em favor daqueles que são governados, por isso, longe de se ater aos fatos legitimando o ‘direito dos mais fortes’, ele raciocina em termos de legitimidade e de direito. Afinal, para Rousseau, é evidente que “a força não faz direito e que só se é obrigado a obedecer aos poderes legítimos” (OC, III, p. 355). E mais: “Visto que homem algum tem autoridade natural sobre seus semelhantes e que a força não produz qualquer direito, só restam as convenções como base de toda a autoridade legítima existente entre os homens” (OC, III, p. 355).

Rousseau insiste em que a força não legitima o direito e que é somente com base em convenções que se pode instituir legitimamente qualquer tipo de associação. Tendo chegado o momento

---

121. *Ao longo da presente tese, tratamos do tema do escritor político que permeou inúmeras discussões, como, por exemplo, ao tratarmos da recusa de Rousseau em receber a pensão do rei, o que o tornaria dependente como os demais escritores de seu século, ou ainda lhe aproximaria da posição dos sofistas pagos, que só justificam os desmandos dos poderosos, etc. Entretanto, para uma análise mais detalhada da temática, enviamos aos textos de Milton Meira do Nascimento: *Le législateur et l'écrivain politique chez Rousseau*. In: *20th World Congress of Philosophy. Proceedings*. Boston, 1998. Disponível em : <http://rousseaustudies.free.fr/Articlenascimento.htm>. E *Figuras do corpo político: o último dos artefatos morais em Rousseau e Pufendorf : 2000, principalmente o V capítulo*.*

no qual os homens já não podem subsistir sozinhos,<sup>122</sup> trata-se de escolher uma forma de conviver em sociedade que garanta a tranquilidade, mas que respeite igualmente a liberdade da qual o homem usufruía antes de submeter-se ao jugo das leis. Trata-se, então, de encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes. Esse, o problema fundamental cuja solução o contrato social oferece. Nas palavras de Rousseau, o resultado desse ato coletivo é realizado de forma legítima:

Imediatamente, esse ato de associação produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantas são as vozes da assembléia, e que, por esse mesmo ato ganha sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade. Essa pessoa pública, que se forma, desse modo, pela união de todas as outras, tomava antigamente o nome de cidade e, hoje, o de república ou de corpo político, o qual é chamado por seus membros de Estado quando passivo, soberano quando ativo, e potência quando comparado a seus semelhantes. Quanto aos associados, recebem eles, coletivamente, o nome de povo e se chamam, em particular, cidadãos enquanto partícipes da autoridade soberana, e súditos enquanto submetidos às leis do Estado (OC, III, p. 361-362).

Este ato convencional, estabelecido de forma livre e consentida, causa uma mudança substancial, no sentido de que é através dele que se torna legítima a passagem do estado de natureza ao estado civil e a consequente submissão ao jugo das leis. Conforme escreve Tanguy L'Aminot:

---

122. Assim como já havia feito no *segundo Discurso*, no *Contrato*, Rousseau também irá supor que os homens chegaram a um determinado ponto onde não poderiam mais subsistir sozinhos, e precisam unir suas forças para não perecerem.

É o pacto que da nascimento, existência e vida ao corpo político, ou para utilizar o vocabulário do filósofo, à Cité. Sem ele, existe apenas uma aglomeração de indivíduos que são mais ou menos constrangidos a viver juntos, formando um todo incoerente e sujeito à revoluções, pois cada um não visa senão a seu interesse particular (L'AMINOT, 2000, p. 106).

Entretanto, para que as leis estabelecidas sejam justas, elas devem ser estabelecidas ou ao menos ratificadas pelo soberano. Quanto a saber quem participa do soberano, a resposta de Rousseau na passagem acima citada é evidente. Do soberano fazem parte o conjunto do povo reunido, “todas as vozes” participantes da assembleia. E é esta, como bem lembra Derathé, a “novidade” da teoria política rousseauiana (DERATHÉ, 1995, p. 49). Isto é, o fato de a soberania residir no povo, não apenas como fonte do poder, mas como participante e executor dos atos soberanos.

Outro ponto, presente na passagem acima, que, por vezes, não parece receber a devida atenção, mas que ressalta a importância da participação ativa nas tomadas de decisão é o uso da palavra, é a importância conferida à oralidade. Ao afirmar que o ‘corpo moral coletivo’ formado pelo ato contratual é composto de tantos membros quantas são as “vozes” da assembleia, Rousseau ressalta a peculiaridade da fala, do convencimento na atividade política. Este termo, “vozes”, ao ser traduzido para o português como “votos” (tal como ocorre em algumas de nossas traduções) perde ou obscurece a valorização da palavra falada, do caráter oral da linguagem que o autor do *Contrato* e do *Ensaio* tanto prezava. Afinal não é apenas neste ponto do *Contrato* que o autor enfatiza essa questão. Ao tratar da vontade geral, ele escreve:

Teria aqui muitas reflexões a fazer sobre o mero direito de votar em todo o ato de soberania, direito do qual de modo algum se poderá despojar os cidadãos, e sobre o referente a **opinar, a propor, a dividir, a discutir**, que o Governo tem sempre extremo cuida-

do em reservar para seus membros. Essa importante matéria, no entanto, exigiria um tratado à parte e não posso, neste, dizer tudo (OC, III, p. 438-439).

Todos os termos grifados por nós, na passagem acima : “opinar”, “propor”, “dividir”, “discutir”, evidenciam a atenção conferida pelo autor à “palavra”, ao uso público da linguagem; e são também o sustentáculo, o contraponto, para sua crítica aos governos tirânicos que só falam ao povo por meio de “cartazes nas esquinas” ou “soldados nas portas”, símbolo da violência e da morte do corpo político. Outro fato importante que revela essa preocupação com o poder da palavra é a crítica de Rousseau às línguas modernas que perderam seu caráter público e que só se prestam “aos sussurros dos sofás”.

A tentativa de reverter tal situação, de violência exemplificada pela subtração da palavra e do direito de participar ativamente, de propor, de discutir, deve passar invariavelmente por uma recuperação do próprio poder do discurso. Encontrando-se o homem, a sociedade e a linguagem corrompidos, o remédio é tentar recuperar o poder da palavra, ou melhor dizendo, da linguagem. Segundo Rousseau, “é preciso muita arte para impedir o homem social de ser totalmente corrompido” (OC, IV, p. 640).

No livro IV do *Emílio*, o autor afirma:

Um dos erros de nossa época é sempre empregar a razão sozinha demais, como se os homens fossem apenas espírito, desdenhando a língua dos sinais que falam à nossa imaginação, perdemos o que há de mais enérgico nas linguagens.(...)Querendo dar tudo ao raciocínio, reduzimos a palavras nossos preceitos; nada pusemos nas ações. A razão sozinha não é ativa; às vezes ela refreia, raras vezes excita e nunca faz algo grande. Raciocinar sempre é a mania dos espíritos pequenos. As almas fortes têm outra linguagem: **é pela linguagem que persuadimos e fazemos agir** (OC, IV, p. 645, grifo nosso).

A eloquência, a retórica ou o discurso possuem na obra do cidadão de Genebra tanto um caráter negativo (como no caso do ‘discurso enganador’) quanto um caráter positivo, quando o discurso ou a retórica são utilizados a fim de despertar a virtude do cidadão e motivar ações que visem a um progresso da moral e da vida política e a uma redução do mal-estar percebido em sociedade.<sup>123</sup> Para além da linguagem, está a força. Nesse sentido, o que Rousseau sugere, por vezes, é que se atribua maior papel à inflexão e ao sentimento presentes na linguagem. Estas qualidades do discurso poderiam se constituir enquanto indicativos do sentimento e da verdade, coisa que a lógica por si só não possibilitaria. Sem conceder relevância ao sentimento e à inflexão, o próprio discurso acaba por se tornar estéril, é o que o autor afirma, no livro I do *Emílio*, ao escrever:

Sendo a primeira lei do discurso a de se fazer ouvir, o maior erro que se possa cometer é falar sem ser ouvido. Vangloriar-se de não ter inflexão é vangloriar-se de tirar a graça e a energia da frase. A inflexão é a alma do discurso, dá-lhe o sentimento e a verdade. A inflexão mente menos do que a palavra; talvez por isso seja tão temida pelas pessoas bem educadas (OC, IV, p. 296).

A linguagem ou o discurso estão estreitamente ligados à ontologia e à política em Rousseau. Tal fato pode ser percebido quando observamos que a linguagem depende da perfectibilidade, da *pitié*, da liberdade e das “paixões morais” do homem, e interfere diretamente nas condições políticas, no sentido em que pode favorecer ou prejudicar a *igualdade* e a *liberdade*, propiciando uma melhor

---

123. Sobre esse caráter positivo do discurso, escreve Starobinski: “A eloquência, alterada pela influência da escrita e pelo ensurdecimento da língua evoluída, pode reviver na própria escrita ou no discurso solidamente argumentado: o efeito sobre o coração do ouvinte é então a garantia de um poder redescoberto, de uma comunicação reconstituída. E sabemos o quanto Rousseau a isso se dedicou” (STAROBINSKI, 2001.p. 213).

ou pior sociabilidade<sup>124</sup>. Ao tratar dos vários sistemas de legislação que quiserem alcançar seu objetivo último que é o bem público, o autor ressalta:

Se quisermos saber no que consiste, precisamente, o maior de todos os bens, qual deva ser a finalidade de todos os sistemas de legislação, verificar-se-á que se resume nesses dois objetos principais: a liberdade e a igualdade. A liberdade, porque qualquer dependência particular corresponde a outro tanto de força tomada do corpo do Estado, e a igualdade, porque a liberdade não pode subsistir se ela (OC, III, p. 391).

Entre o momento da gênese histórica dos Estados, descrita no *segundo Discurso*, marcada pelo discurso enganador e onde o povo não possuía condições de perceber o engodo e pronunciar outro discurso que pudesse se contrapor ao discurso do rico ; e a possibilidade, ao menos ideal de se estatuir um Estado legítimo que tomasse por medida os ideais de justiça e legitimidade expostos no *Contrato Social*, passando pela crítica da linguagem dos Salões exposta na *Nova Heloísa*, situa-se ou deve-se situar toda a história da corrupção da linguagem presente no *Ensaio*. A participação política ativa em um Estado Republicano legítimo<sup>125</sup> supõe a capacidade oratória, a capacidade de participar ativamente da vida soberana do Estado. Através de sua crítica à racionalização exacerbada da linguagem, e do império da forma, Rousseau busca revitalizar o poder

---

124. Conforme salienta MONTEAGUDO: « a recuperação da igualdade política exige a explicitação lingüística dos interesses em jogo. Não é a força física que resolve o conflito, mas a força retórica, caso contrário o conflito permanece, ainda que latente ». ( 2001, p. 68).

125. Sobre a concepção que Rousseau possuía de República podemos ler no capítulo VI do livro II do *Contrato*, intitulado “de la loi”: “*J'appelle donc République tout Etat régi par des loix, sous quelque forme d'administration que ce puisse être: car alors seulement l'intérêt public gouverne, et la chose publique est quelque chose. Tout Gouvernement légitime est républicain*» (OC, III, p. 379-380).

passional da palavra com vistas a motivar ações que tenham no bem público e na participação política o seu fim. E para isso, a leitura e compreensão do *Ensaio* e da concepção 'linguística' de Rousseau torna-se, em nosso entender, condição *sine qua non*.







## CONSIDERAÇÕES FINAIS



Na tentativa de adentrarmos no pensamento do cidadão de Genebra e de elaborarmos uma compreensão mais completa acerca de sua teoria política, percebemos ser necessário um estudo amplo daquilo que podemos chamar de sua “teoria da linguagem”. Inicialmente, havíamos imaginado que a simples leitura dos textos nos quais Rousseau mencionava a questão – tais como o *Ensaio sobre a origem das línguas*, o *Discurso sobre a origem da desigualdade*, e mesmo o *Emílio* e a *Nova Heloísa* – aliados à leitura do *Contrato Social*, pudessem dar conta dos objetivos aos quais nos havíamos proposto. Entretanto, assim que adentramos um pouco mais na temática da linguagem e de suas vinculações com o tema da Política, percebemos que, para executarmos a tarefa a que nos havíamos proposto, teríamos inevitavelmente que ampliar a gama de textos e de autores, no intuito de apreendermos as grandes linhas teóricas que envolviam a questão, visando perceber com quem, contra quem, e para quem Rousseau escrevia.

Com este objetivo em mente, vimos que seria inevitável um retorno à antiguidade, na intenção de perceber quais eram os autores que Rousseau arregimentava para junto dele, para empreender as batalhas necessárias de serem travadas no campo da política e da moral no interior do século XVIII francês. A leitura dos antigos, que fazia parte da formação das cabeças ilustradas do Século das Luzes, tais como Voltaire, Diderot, Condillac, bem como, antes deles, Montaigne, ou Montaigne, produz em Rousseau, frutos novos, mais ácidos ou corrosivos.

De início, conforme Rousseau mesmo admite, seu retorno à antiguidade se deu a partir do desejo de melhorar seu estilo, com vistas a adquirir mais eficácia ao falar para o “público” (OC, V, p. 1227). E nesse testemunho do autor fica evidente que este retorno, desde o princípio, tem em vista a tarefa de orador ou de escritor político. Para bem falar, é necessário aprender com quem bem escreveu. E é em Tácito que Rousseau se espelha para melhorar seu estilo. Mas este retorno serve também para fortalecer os exemplos de republicanismo e virtude que o haviam impregnado desde a infância através de Plutarco e de seus heróis. Seu retorno aos autores clássicos não se configura enquanto uma simples busca por erudição. O desejo de independência e de formulação de seu próprio arcabouço teórico não nega a dívida para com os autores do passado, mas não se contenta em repeti-los. Rousseau vê na antiguidade o exemplo de instituições políticas, de virtude e de convívio republicano que lhe servem de contraponto ao mar de vícios, de corrupção e de servidão que, em seu entender, povoam a Europa moderna. “Ensinemos se for possível, à nossos contemporâneos, que houve um tempo em que existiram homens e deploremos a infelicidade e a vergonha de nosso século, por nos vermos forçados a procurá-los tão longe de nós” (OC, III, p. 544). Ele busca no passado aquilo que não consegue encontrar no presente; não se trata de uma fuga, mas sim de buscar exemplos que pudessem de alguma maneira auxiliá-lo nas batalhas teóricas que ele visava empreender em seu século. E, para isso, ele lê Platão, Plutarco, Lucrecio, Cícero e tantos outros. É nos oradores e nos moralistas que ele se inspira. Eles povoam sua obra e se integram em sua escrita de uma maneira peculiar, forte, e mesmo exaltada.

No *Górgias* platônico, Rousseau encontra a crítica aos sofistas, e à manutenção do *status quo* político. A crítica Platônica se incorpora em seus próprios textos, e seu exemplo está presente quando ele critica as “penas servis”, e os “sofistas pagos”, que é

como ele designa, justa ou injustamente,<sup>126</sup> escritores como Hobbes ou Grotius, que, em seu entender, tudo fizeram para despojar os povos de seus direitos e bajular os poderosos, “estendendo guirlandas de flores, sobre os grilhões de ferro” com os quais estes subjagam os povos. Mas, para além dessa crítica ao mau uso da palavra, ele encontra também no *Fedro* platônico a busca pela verdadeira arte da palavra, uma oratória que visasse conduzir o povo, sem bajulá-lo. A preocupação com o uso público, com o uso ético da linguagem é um dos pontos que o liga a Platão. Ainda conforme mostra Bento Prado, é na *psicagogia* socrática que Rousseau se inspira para elaborar uma espécie de “teoria dos auditórios”, que permeia e unifica sua própria obra.

Além disso, vemos também em Plutarco alguns exemplos dos quais Rousseau se serviu para criticar a bajulação e o falar excessivamente florido e efeminado, que não condiziria com o fazer republicano, exigência rousseauniana para todo aquele que queira ser “homem de bem”. O exemplo do que os antigos fizeram com a eloquência, inspira Rousseau a criticar a garrulice, a fala servil e o efeminamento da linguagem dos salões, que nada mais possui de verdadeiramente público; sendo uma linguagem que se presta às intrigas, à defesa dos interesses privados e das negociatas tão em voga nas cortes dos déspotas, esclarecidos ou não, do XVIII.

---

126. Cf. Derathé « *Rousseau a été (...) injuste vis à vis des jurisconsultes et des penseus de l'école du droit naturel. Il en parle non seulement comme si celle-ci n'avait fait qu'entraver le développement de la science politique. La bonne foi de Jean-Jacques ne peut être mise en doute : elle ne saurait toutefois excuser la violence des attaques ni la témérité de ses jugements. Toujours si prompt à accuser les autres de perfidie, Rousseau était tenu à plus de modération et d'équité envers des hommes qui firent honnêtement leur métier de savants et ne furent ni des courtisans, ni des 'sophistes payés'. L'accent de sincérité que l'on retrouve dans tous les écrits de Rousseau adonné un air de vérité à ses accusations que la postérité semble parfois avoir acceptées bien à la légère* » (DERATHÉ: 1995, p. 62).

É ainda na tradição retórica que Rousseau se inspira para formar o seu aluno imaginário Emílio, que deveria ser “homem de bem”, ter uma linguagem inflexionada, autêntica, viril e menos efeminada do que aquela com a qual se instruíam os jovens de seu século. Vemos no ideal de formação do *vir civilis* exposto na *Institutio Oratoria* de Quintiliano uma semelhança inegável com o projeto de formação dos jovens, exposto no *Emílio*.

Estes e outros pontos tratados por nós no primeiro capítulo evidenciam o importante papel dos estudos da antiguidade retórico-moral realizados por Rousseau. Estudos que o ajudaram na condução de sua crítica aos costumes e às instituições políticas do século das luzes. Entretanto, para além deste necessário recuo à Antiguidade, outro percurso se demonstrou inevitável para que pudéssemos compreender de maneira mais ampla e substancial, a peculiaridade e a pertinência da teoria rousseauniana da linguagem e da Política. Trata-se do debate, e mesmo por vezes, do embate que fora estabelecido entre o cidadão de Genebra e seus contemporâneos - sobretudo a partir do quarto e quinto decênios do século XVIII - acerca da linguagem e da política.

Para empreendermos o estudo e a exposição dos momentos que julgamos essenciais para a compreensão desse diálogo de Rousseau com seus contemporâneos, optamos por cotejar alguns de seus textos com os de Condillac e de Diderot, tendo em vista que estes dois autores de renome no Século das Luzes foram, durante muito tempo, amigos próximos e parceiros intelectuais pertinzas do cidadão de Genebra. No que concerne às relações estabelecidas entre Rousseau e Condillac, optamos por circunscrever nossas análises ao período no qual o genebrino começa a pensar as relações existentes entre as teorias que tratam da origem da linguagem e de suas vinculações com as teorias políticas em voga; o que é exemplarmente verificado através do *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, do abade de Condillac, publicado em 1746. Esta obra, conforme mostramos no segundo capítulo, contém inú-

meros pontos aos quais o autor do *segundo Discurso* e do *Ensaio sobre a origem das línguas* esposará, tais como, a inexistência de uma língua universal articulada, nos moldes da língua Adâmica, e uma explicação materialista do surgimento das línguas, que levará Condillac a ser considerado como um dos inimigos mais virulentos da religião cristã. Outro ponto que fará eco na teoria da linguagem de Rousseau é a ideia segundo a qual as línguas antigas eram mais acentuadas e mais públicas, no sentido de que possuíam um alcance maior em função de seu acento e inflexão; e se modificam substancialmente em função do tipo de governo ao qual os povos se auto-submetem.

Entretanto, apesar da grande influência sofrida por Rousseau, não só no que concerne à origem e função da linguagem, mas ainda no que diz respeito à importância do método experimental de aquisição e construção do conhecimento; tivemos de ressaltar também as profundas divergências verificadas nas teorias de ambos. Isso foi feito sobretudo no que diz respeito aos motivos que levaram os homens a estabelecerem a linguagem e as línguas, e o tipo de evolução que estas sofreram no decorrer do seu processo histórico, bem como, a valoração desta evolução.

Ficou evidente que, contrariamente a Condillac, que atribui o surgimento das línguas às necessidades de sobrevivência, e faz derivar o surgimento destas de uma espécie de lógica natural, que seria a responsável pelo surgimento da linguagem de ação, e desta às línguas articuladas, de maneira rápida e pouco problemática. Rousseau, mesmo admitindo que a linguagem dos gestos e a linguagem de ação poderiam brotar das necessidades de sobrevivência, ressalta, contudo, o fato de as línguas orais articuladas surgirem a partir das paixões morais do homem e passarem por um longo processo de formação, dado que dependem de uma série de paixões ou sentimentos que demoram a se fazer sentir em função principalmente do caráter de independência dos homens e da pouca quantidade de necessidades sentidas por estes no âmbito do estado de

natureza. Tais necessidades, podiam ser plenamente atendidas por via da linguagem gestual.

Além disso, mostramos que a apreciação ou valoração acerca do progresso que estas línguas sofrem é diametralmente oposta para Rousseau e Condillac. Rousseau valoriza o caráter oral, público e acentuado das línguas, priorizando a energia, o sentimento e sua capacidade de motivar ações que tenham no bem público o seu fim. E, em função disso, considera que as línguas acabam por se degenerar na medida em que se aperfeiçoam em termos de lógica e de clareza; ao passo que Condillac considera positivo o fato de as línguas ganharem em clareza e precisão, pois, no seu entender, estas se tornam mais aptas às ciências e a um progresso epistemológico e moral.

Sobre as relações entre Rousseau e Diderot, procuramos evidenciar que os dois amigos, no início de suas carreiras, partilhavam de inúmeros pontos de vista, dentre eles: a crítica da sociedade corrompida do século das luzes, bem como dos rumos tomados pela dita civilização, que em seu desenvolvimento acaba extraviando os homens muito mais do que os esclarecendo. Entretanto, seus posicionamentos em relação à linguagem e à sociedade vão se precisando e se distanciando com o passar do tempo.

No que tange à linguagem, verificamos que Diderot atenta mais para o caráter da precisão e da clareza, tomando o modelo geométrico como parâmetro para construção e aperfeiçoamento da mesma, evidenciando assim um distanciamento em relação à postura assumida por Rousseau. Ainda no âmbito da linguagem ou, mais precisamente, das línguas, Diderot defenderá a existência de uma espécie de língua comum na base das diversas línguas, e que estas possuiriam “apenas algumas diferenças de pura convenção”, o que mostraria uma homogeneidade de caráter que evidenciaria, por sua vez, a existência da dita “sociedade geral do gênero humano”. Rousseau assumirá uma postura diametralmente oposta a esta, afirmando ser justamente a ausência de uma língua universal que evidencia

o caráter puramente abstrato da noção de “gênero humano”. Ele defenderá a ideia segundo a qual as línguas exprimem as peculiaridades distintivas dos povos e de suas maneiras de conduzir sua vida em comum, e desde o princípio evidenciam a pluralidade das formações sociais e de seus modos de vida.

Esta diversidade de posicionamentos acerca da linguagem, percebida entre Rousseau e Diderot, vincula-se diretamente às suas divergências acerca da noção de sociedade e de política. Linguagem e sociabilidade andam juntas, e afirmar a existência de uma linguagem comum na origem da sociabilidade humana equivaleria a afirmar a própria noção de sociabilidade natural e de uma “sociedade geral do gênero humano”, o que invalidaria a ideia segundo a qual as sociedades são sempre particulares, peculiares, e fruto de um contrato convencional.

Estas divergências teóricas que vão se precisando com o passar do tempo, aliadas às divergências de posicionamento acerca da conduta pessoal a ser seguida em sociedade, e das intrigas e desavenças próprias dos salões do Século das Luzes, levam Rousseau e Diderot a romperem sua amizade. Contudo, conforme deixamos claro, a ruptura pessoal não significou o término do diálogo ou mesmo do embate teórico que pode ser percebido nas obras posteriores ao desfecho belicoso ocorrido por volta de 1757.

Para complementar esse panorama que liga Rousseau ao seu século, achamos por bem expor alguns elementos que situam a panorâmica ligada aos estudos etnológicos e antropológicos da época. E, para isso, consideramos que o diálogo com os viajantes do período seria de grande valia tendo em vista que muitos dos dados colhidos por estes, serviram de subsídio para a construção das teorias de cientistas, naturalistas e teóricos da moral e da política. E, por outro lado, as interpretações dos teóricos povoavam as mentes dos viajantes e naturalistas balizando de certa forma suas práticas e contemplações. Nesse sentido, ainda na sequência do segundo capítulo, mostramos que as divergências de interpretação sobre a

necessidade ou não de um contrato como fundamento da vida civil vincula-se às diferentes interpretações acerca do estado de natureza e dos homens aí encontrados. Estas divergências interpretativas ficaram bastante evidentes ao apresentarmos o diálogo empreendido entre os teóricos do período tais como Rousseau, Diderot e Buffon de um lado; e os viajantes e naturalistas, tais como Bougainville e Comerson, de outro. Ao mostrarmos que havia profundas diferenças de interpretação acerca do “estado de natureza” e de sua existência “histórica” ou “hipotética”, e “do selvagem” - “bom” ou “mal”, “miserável” ou “feliz e satisfeito”-, procuramos esclarecer de que maneira tais conceitos contribuem para a interpretação sobre os rumos tomados pela civilização e da crítica político-moral das sociedades historicamente constituídas.

Ao tratarmos deste tema tão controverso e polêmico que animou os debates do período, percebemos a necessidade de dedicarmos um capítulo para examinarmos de maneira mais detida, como os conceitos de “estado de natureza”, “homem natural”, “selvagem”, “homem civil” e de “sociedades historicamente constituídas” se articulam. Este estudo foi realizado exclusivamente no âmbito da teoria rousseauiana, e foi o objeto do terceiro capítulo da presente obra.

Ficou claro o fato de que a estratégia de Rousseau, ao construir seu “estado hipotético de natureza” e ao descrever as características “essenciais” e imutáveis do “homem natural”, era bastante diversa daquela utilizada por ele ao valorizar a história antiga e suas instituições republicanas, tal como havíamos apresentado no primeiro capítulo. Aqui se tratava de examinar como Rousseau estabelece sua crítica aos modelos políticos vigentes e às descrições acerca da natureza humana e dos governos, mas seguindo um caminho que exclui toda valorização dos fatos históricos, sejam eles teológicos ou laicos.

As descrições acerca do “estado de natureza”, realizadas principalmente no *segundo Discurso* e no *Emílio* servem, em nosso



entender, para melhor caracterizar e descrever algumas qualidades, metafísicas, essenciais e que, sendo constituintes do homem, configuram-se enquanto qualidades ontológicas do mesmo. Partindo do suposto que as qualidades ontológicas ou essenciais do ‘homem natural’, bem como a utilização do artifício teórico “Estado de Natureza” são fundamentais para a compreensão da crítica política de Rousseau e do lugar que a linguagem ocupa nesta crítica, pensamos ser relevante explicitar ou clarificar tais conceitos.

Mostramos que os conceitos de “amor-de-si”, “piedade natural”, “perfectibilidade”, “amor próprio”, “liberdade” e “igualdade”, são condição *sine qua non* para a compreensão da crítica política de Rousseau às sociedades historicamente constituídas e ao homem civil ou “homem do homem”. Pois considerar que a corrupção está presente na natureza humana, equivaleria aceitar a situação de corrupção e de opressão vivenciada pelos povos ao longo de sua sociabilidade, ao passo que a compreensão segundo a qual o homem nasce livre, a-moral, e ainda dotado do sentimento de piedade, fundamento para as noções de pertença e de virtude - aliados à perfectibilidade, esta capacidade inata de se aperfeiçoar, para o bem ou para o mal - garante a Rousseau a possibilidade de desnaturalizar o mal-estar vivenciado pelos homens no seio das sociedades historicamente constituídas. E permite, ainda, atribuir este mal-estar às escolhas assumidas por estes em suas construções sócio-político-morais. Nesse sentido há que se concordar com a interpretação de Cassirer, que em seu texto, *A questão Jean-Jacques Rousseau*, afirma:

A forma da sociedade existente até agora sobrecarregou os homens com inúmeros males, envolvendo-os cada vez mais profundamente com o erro e o vício. Mas esse envolvimento não é um destino inevitável ao qual o homem está submetido. Ele pode e deve livrar-se dele ao tomar as rédeas de sua própria história. (...) É coisa dos homens e está em seu poder transformar em benção a maldição existente até agora sobre todo o desenvolvimen-

to social. Mas eles só podem resolver essa tarefa depois de se comprometerem e encontrarem a si mesmos (CASSIRER, 1999, p. 64).

Apesar de todo o pessimismo em relação aos rumos tomados pela civilização, Rousseau em momento algum sugere uma postura conformista ou derrotista em relação à sociabilidade humana e às ações políticas. Cabe ao homem em sociedade zelar pela melhoria de suas condições. Esta compreensão nos permite perceber que, mesmo na impossibilidade de prolongar eternamente a vida dos estados constituídos, pode-se ao menos levá-los a um grau de perfeição mais próximo do ideal de liberdade e de igualdade que a construção humana possa garantir. Permite, ainda, perceber que os destinos dos povos dependem de como os cidadãos que os constituam, formulem e levem adiante suas instituições político-morais, através do exercício livre de suas capacidades. O que se percebe ainda é o papel fundamental da linguagem nesse processo de condução da sociabilidade humana e na manutenção de características fundamentais do homem tais como a liberdade e a igualdade. Uma sociedade justa e legítima supõe a capacidade de legislar, propor, discordar, posicionar-se livremente sobre os assuntos da política e da moral, pois, como bem lembrou Bento Prado, “na ausência da linguagem impera a violência” (PRADO JR, 1998).

No que diz respeito ao papel da linguagem no processo de instituição das sociedades e da condução de sua vida político-moral, é importante ressaltar a relevância do cenário descrito por Rousseau principalmente no *segundo Discurso*, onde ele apresenta as dificuldades percebidas quando se tenta buscar as origens dessa instituição primeira. Ao insistir nas dificuldades e no longuíssimo tempo necessário para que os homens dispersos pudessem construir este que é o principal instrumento de condução de sua vida político-moral, chegando mesmo a colocar esta aporia quase insolúvel, - qual teria sido a mais necessária, a sociedade já constituída para o estabelecimento da linguagem ou a linguagem instituída para

o estabelecimento das sociedades? - Rousseau demonstra o quanto linguagem e sociedade são conceitos inextricavelmente relacionados e impossíveis de serem analisados separadamente. Este percurso realizado no interior da teoria Rousseauiana buscando esclarecer as origens e os fundamentos da sua compreensão de homem e de sociedade, e das dificuldades inerentes a estas investigações, foi o foco de toda a *démarche* realizada por nós no terceiro capítulo.

Restava, entretanto, explicitar a maneira como Rousseau resolve a aporia acima mencionada, e como ele explica o surgimento da linguagem, que, conforme o *Ensaio sobre a origem das línguas*, “é a primeira instituição social” (OC, V, p. 375). Nesse sentido, examinamos inicialmente como se deve localizar, tanto lógica quanto cronologicamente, o principal texto de Rousseau sobre a linguagem, qual seja: o *Ensaio*. Examinamos as grandes linhas que situam este que é um dos escritos que gerou maior número de controvérsias entre os estudiosos da obra do cidadão de Genebra. E, a partir da análise de alguns dos principais artigos que tratam a questão, e dos textos mesmos de Rousseau, concluímos que o *Ensaio sobre a origem das línguas* deve ser localizado, tanto lógica quanto cronologicamente, entre o *segundo Discurso* e o *Contrato Social*, excluindo apenas as modificações realizadas pelo autor no ano de 1763 em Motiers, obviamente posteriores ao *Contrato*, obra publicada em 1762.

Após insistir no tempo e nas dificuldades necessárias para que as condições do surgimento da linguagem e da sociedade fossem dadas, o que foi feito no *segundo Discurso*, Rousseau afirma, no *Ensaio*, a precedência da linguagem em relação à sociedade. Estas dificuldades apresentadas no *segundo Discurso*, serviram para expor a ideia segundo a qual tanto à linguagem, - ou mais precisamente, as línguas - quanto à sociedade, são produtos tardios do engenho humano, ou em outras palavras, utilizando termos pufendorfianos, estas “são seres morais”.

Rousseau diferencia as noções de linguagem e de línguas e explica que, mesmo se a linguagem em sentido amplo, considerada aqui enquanto um misto de linguagem, de ação e de gestos, pudesse ter nas necessidades de sobrevivência o seu motor; a língua falada ou a palavra teriam sido motivadas pelas paixões morais do homem. A insistência em fundamentar a origem das línguas nas paixões morais do homem, é de extrema relevância, haja vista que atribuir o surgimento desta que é sua primeira instituição social às necessidades básicas de sobrevivência equivaleria a aceitar a ideia segundo a qual os homens se reúnem motivados por princípios utilitaristas e egocêntricos.

Entretanto, Rousseau insiste em atribuir tanto o surgimento das línguas, quanto a aproximação social, à piedade natural. Este sentimento relativo que faz com que o homem saia de si mesmo e possa desenvolver o sentimento de pertença e de solidariedade para com seus semelhantes. É através desse sentimento inato e altruísta que nos identifica mais facilmente com as penas de nossos semelhantes do que com suas alegrias, que o autor do *Ensaio* explica a aproximação rumo à sociabilidade e o surgimento deste que é o principal instrumento para a condução boa ou má dos rumos das relações interpessoais no interior das sociedades historicamente instituídas.

Outro fator essencial para a compreensão da teoria linguístico-política de Rousseau é expressa já no título do *Ensaio*, ao se referir às línguas no plural. Ao negar a existência de uma “sociedade geral do gênero humano”, e de qualquer língua natural a todas as nações, nosso autor enfatiza o caráter único e peculiar de cada povo e de cada língua. Com o intuito de investigar ‘a origem das instituições humanas’, Rousseau vai buscar no contexto histórico, geográfico e ‘cultural’ as causas das diferenças percebidas nas diversas línguas. Para ele, língua, sociedade e política estão diretamente ligadas e não há como estudar uma desvinculada das demais.

Por ser motivada pelas paixões morais do homem, as línguas surgem eivadas de energia e sentimento, e não de clareza e lógica, como afirmavam alguns de seus contemporâneos, inclusive Condil-

lac. Estas seriam línguas de poetas e não de geômetras, conforme Rousseau deixa claro já no segundo capítulo do *Ensaio*. Entretanto, estas línguas que em seu início não se distinguiam nem da poesia nem do canto, e eram motivadas pela paixão e pelo desejo de transparência, vão perdendo em energia e sentimento na medida em que adquirem clareza e precisão. E tornam-se instrumento de engodo e de dominação ao serem utilizadas pelos homens em função do amor – próprio, esta paixão factícia e egoísta nascida em sociedade. A insatisfação com os rumos do homem e da sociedade é expressa de maneira exemplar através de sua crítica da linguagem, seja ela musical, teatral ou das línguas particulares e do discurso, que se corrompem com o passar do tempo.

Através de sua crítica dos costumes, exposta na *Nova Heloísa*, onde nosso autor repudia a ‘vida política’ do XVIII francês e das sociedades modernas em geral, nas quais se nota a ausência de uma verdadeira fala republicana, e onde imperam as regras de polidez, e os “sussurros dos sofás”; aliada à crítica da violência decorrente da imposição das ideias, - onde se “fala ao povo” por meio de cartazes nas esquinas e “soldados nas portas” - Rousseau expõe o desejo de ver realizada uma recuperação do poder da linguagem e do discurso, por vezes balizado por uma “idealização” da linguagem em voga nas antigas repúblicas gregas e da república romana. Modelos idealizados de uma situação política onde o discurso ainda motivava ações virtuosas e garantia o exercício da liberdade e da cidadania.

Conforme afirma Starobinski,

Jean-Jacques não renuncia ao discurso. Ele fala em uma situação histórica que julga desesperada.” Onde ‘as línguas populares, tornaram-se ,(...) tão perfeitamente inúteis quanto a eloqüência’. Quanto à ele, ele vêm à nós como aquele que tenta um último esforço, ele lança uma última advertência, no momento em que a palavra humana esta ameaçada de cair na insignificância (STAROBINSKI, 1971, p. 377-378).

Como se pode perceber, apesar de verificar a decadência da linguagem e das línguas, ele tem consciência de que a única maneira de garantir a liberdade e a igualdade, no seio de nossas construções sociais, é através da recuperação do poder da palavra. Nesse sentido, percebemos que é imprescindível o papel do escritor político. Este deve se esforçar para fazer a crítica da situação histórica presente, com vistas a tornar cada vez melhor a difícil condição política dos homens. Ele não deve se ater aos preconceitos e às opiniões daqueles que justificam o mal existente por falta de ousadia e coragem, sem perceber que “os limites do possível, nas coisas morais, são menos estreitos do que o pensamos” e que são “nossas fraquezas, nossos vícios e nossos preconceitos que os diminuem” (OC, III, p. 425). E, apesar das dificuldades inerentes e inevitáveis à tarefa de lutar por uma sociedade mais afeita aos nossos anseios, há que se perceber a grandeza da tarefa de insistir em uma convivência política mais saudável, sem se submeter aos preconceitos e à covardia das “almas baixas” que “não crêem absolutamente na existência de grandes homens”. Há que se manter em guarda contra os “vis escravos que sorriem com ar de mofa ao ouvirem a palavra liberdade”(OC, III, p. 425).

O percurso trilhado no presente livro expôs a herança clássica de Rousseau, mostrando sua dívida para com os teóricos da tradição retórica e moral, no que diz respeito ao uso público da linguagem e sua importância na condução dos assuntos mais relevantes da república. Feito isto, nos concentramos no debate acerca da origem e função da linguagem estabelecido entre Rousseau, Condillac e Diderot, para depois nos dedicarmos à análise da crítica das línguas e das linguagens instituídas, no seio da própria teoria rousseauiana. O que se percebe é que apesar das críticas deferidas, para Rousseau é claramente impossível prescindirmos da linguagem que é uma das principais criações do engenho humano e a mais eficaz para a resolução dos conflitos produzidos pelos homens em sociedade. Nesse sentido, ve-

rificou-se que o estudo da teoria da linguagem é imprescindível para uma melhor compreensão de sua teoria política.

Para finalizar, gostaria de enfatizar que o estudo de um dos pensadores que mais valorizou a liberdade, “esta qualidade sem a qual o homem deixa de ser homem” e a liberdade, sem a qual a liberdade se torna impossível, parece não precisar de maiores justificativas, principalmente se realizado no interior de um dos países mais desiguais do mundo, como infelizmente, ainda é o nosso caso.







## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS



### 1.Obras de Rousseau:

ROUSSEAU, Jean Jacques. *As Confissões*. Tradução de Rachel de Queiroz, São Paulo: Atena Editora, 1936.

\_\_\_\_\_, *Carta a Christophe Beaumont*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 8. Campinas, 2004.

\_\_\_\_\_, *Carta a D'Alembert*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

\_\_\_\_\_, *Carta ao rei da Polônia*. Tradução de Lourdes Santos Machado. In: Os Pensadores. Vol II. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1997a.

\_\_\_\_\_, Considerações Sobre o Governo da Polônia. In: *Obras J.J. Rousseau*, vol, II. Tradução de Lourdes Santos Machado. Rio de Janeiro – Porto Alegre – São Paulo: Editora Globo, 1962.

\_\_\_\_\_, *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. Tradução de Iracema Gomes Soares e Maria Cristina Roveri Nagle. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Ática, 1989.

\_\_\_\_\_, *Do Contrato Social e outras*. Tradução de Lourdes Santos Machado. IN: Os Pensadores, São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997.

\_\_\_\_\_, *Os Devaneios do Caminhante Solitário*. Tradução de Fúlvia Maria Luiza Moretto, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 3ª ed, 1995.

\_\_\_\_\_, *Emile e Sophie ou Os solitários*. Tradução de Françoise Galler, Porto Alegre: Editora Paraola, 1994.

\_\_\_\_\_, Ensaio Sobre A Origem das Línguas. In: *Obras J.J. Rousseau*, vol, II. Tradução de Lourdes Santos Machado. Rio de Janeiro – Porto Alegre – São Paulo: Editora Globo, 1962.

\_\_\_\_\_, *Essai sur l'origine des langues*. Edição crítica de C. Porset. Paris: A. G. Nizet, 1969.

\_\_\_\_\_, *Júlia ou a nova Heloísa*. Tradução de Fulvia Moretto, Campinas: Hucitec/Unicamp, 1994.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Oeuvres complètes*, I, II, III, IV e V, Paris: Éditions Gallimard, 1964- 1995.

\_\_\_\_\_, *Princípios do direito da guerra*. Tradução de Evaldo Becker. In: Trans/Form/Ação Marília, v. 34, 2011.

\_\_\_\_\_, Projeto de Constituição Para Córsega. In: *Obras J.J. Rousseau*, vol, II. Tradução de Lourdes Santos Machado. Rio de Janeiro – Porto Alegre – São Paulo: Editora Globo, 1962.

## 2. Outras Referências:

AARSLEFF, Hans. Condillac a-t-il trop donné aux signes?(Condillac et Wittengstein) In : *Condillac, l'origine du langage*. Coordonné par Aliénor Bertrand ; Paris : PUF, 2002.

ADAM, Antoine. *Rousseau et Diderot*. In: Revue des Sciences Humaines. Faculté des lettres de Lille, 1949.

BARILLI, Renato. *Retórica*. Lisboa: Editorial Presença, 1979.

BARROS, Gilda Naécia de. *Platão, Rousseau e o Estado Total*. São Paulo: T.A.Queiroz, 1995.

BECKER, Evaldo. Homem Natural, linguagem e sociedade no ensaio sobre a origem das línguas. In: *Linguagem, Intersubjetividade e Ação: estudos em diálogo*. Orgs. Cláudio Boeira Garcia, Paulo Denissar Fraga, Vânia Lisa Cossetin. Ijuí: Editora da Unijui, 2003.

BÉNICHOU, P. Réflexions sur l'idée de nature chez Rousseau IN: *Pensée de Rousseau*, Paris: Éditions du Seuil, 1984.

BERTRAND, Aliénor. Préface : L'origine du langage, entre nature et logique. In : *Condillac, l'origine du langage*. Coordonné par Aliénor Bertrand ; Paris : PUF, 2002.

\_\_\_\_\_, Le langage naturel, condition logique de l'institution des langues. In : *Condillac, l'origine du langage*. Coordonné par Aliénor Bertrand ; Paris : PUF, 2002a.

BOUGAINVILLE, L. A de. *Voyage autour du monde : par la frégate la boudeuse et la flûte l'Etoile*.Ed. La Découverte, Paris : 2006.

BRAUNSTEIN, Jean-François. Prefácio e comentários ao *Segundo Discurso*. IN: *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desi-*

*gualdade Entre os Homens*. Tradução de Iracema Gomes Soares e Maria Cristina Roveri Nagle. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Ática, 1989.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*. Tradução de Álvaro Cabral, Campinas: Editora da Unicamp, 1994.

\_\_\_\_\_, *A Questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. Erlon José Paschoal. Prefácio e Pós-fácio de Peter Gay. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

\_\_\_\_\_, L'unité das l'oeuvre de Rousseau. IN: *Pensée de Rousseau*, pp. 41-67: Éditions du Seuil, 1984.

CONDILLAC, Etienne Bonnot de. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: ALIVE, 1998.

\_\_\_\_\_, *Traité des animaux*. Presente et annoté par Michel MALHERBE. Paris: VRIN, 2004.

CONSTANT, Louis. Introduction. In : BOUGAINVILLE. *Voyage autour du monde : par la frégate la Boudeuse et la flûte l'Etoile*. Ed. La Découverte, Paris : 2006, p. XVI.

DASCAL, Marcelo, *Linguagem e pensamento segundo Rousseau*. In Manuscrito Revista de filosofia. Vol. III. n° 2, 1980.

DERATHE, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris : VRIN, 1995.

\_\_\_\_\_, L'homme selon Rousseau. In: *Pensée de Rousseau*. pp. 109-125: Éditions du Seuil, 1984.

DERRIDA, Jacques. La Linguistique de Rousseau. In: *Presencia de Rousseau*. pp. 21- 45. tradução de José Sazbón. Buenos Aires: Ediciones Nueva Vision, 1972.

DIDEROT, Denis. *Autoridade Política*. In: Diderot: Obras I. Organização, tradução e notas de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2000b.

\_\_\_\_\_, *Carta sobre os cegos*. In : Diderot : Obras I. Organização, tradução e notas de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2000a.

\_\_\_\_\_, *Carta sobre os surdos e mudos*. In: Diderot: Obras II. Organização, tradução e notas de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2000d.

\_\_\_\_\_, *Isto não é um conto*. In: Diderot: Obras II. Organização, tradução e notas de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2000f.

\_\_\_\_\_, *Le neveu de Rameau*. Paris : Gallimard, 1972.

\_\_\_\_\_, *Plano de uma Universidade*. In: Diderot: Obras I. Organização, tradução e notas de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2000c.

\_\_\_\_\_, *Suplemento à viagem de Bougainville*. In: Diderot: Obras II. Organização, tradução e notas de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2000e.

DURAND-SENDRAIL, Béatrice. *Mythe de la perfection linguistique dans l'Essai sur l'origine des langues*. Etudes Jean-Jacques Rousseau, 1992.

FAESSEL, Sonia. Entre l'état de nature et la civilisation : le mythe de Tahiti. In : *Etudes Jean-Jacques Jean-Jacques Rousseau Vol. VIII - Rêver Rousseau*. Montmorency : Musée Jean-Jacques Rousseau ; 1996, pp. 143-160.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Dos Jogos de Teatro no Pensamento pedagógico e político de Rousseau*. In: Discurso, nº 10. São Paulo, 1979.

\_\_\_\_\_, *O Bom Selvagem*. São Paulo: FTD, 1989.

\_\_\_\_\_, *Paradoxo do Espetáculo: Política e Poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

\_\_\_\_\_, *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1973.

FREITAS, Jacira de. *Política e festa popular em Rousseau : a recusa da representação*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2003.

GARCIA, Cláudio Boeira. *As cidades e suas cenas: a crítica de Rousseau ao teatro*. Ijuí : Editora da UNIJUÍ, 1999.

\_\_\_\_\_, Rousseau: homem natural, crítica à civilização e passeios pelas florestas. IN: *Filosofia e racionalidade: Festschrift em homenagem aos 45 anos da Universidade de Passo Fundo*. Passo fundo. Editora UNIVERSITÁRIA, 2002.

GOLDSCHMIDT, Vitor. *Anthropologie et Politique : les principes du système de Rousseau*. Paris : VRIN, 1983.

\_\_\_\_\_, Individu et communauté chez Rousseau, IN: *Pensée de Rousseau*. Édition du Seuil, 1984.

\_\_\_\_\_, Le problème de la civilisation chez Rousseau”. IN: *Manuscrito*. Vol. III, nº 2. Campinas: UNICAMP, 1980.

GOUHIER, Henri. *Les Méditations Méthaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris. VRIN, 1984.

GOYARD-FABRE, Simone. *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*. Paris : PUF, 2001.

GROETHUYSEN, Bernard, J.-J. *Rousseau*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

GUÉROULT, Martial. *Natureza humana y estado de naturaleza en Rousseau*. IN: *Presencia de Rousseau*, pp. 141-163. Tradução de Raquel Puszkin, Buenos Aires: Ediciones Nueva Vision, 1972.

HERRMANN, Leon. Jean-Jacques Rousseau traducteur de Sénèque. In: *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*. Tome XIII, Genève: 1920-21.

HOBBS, Thomas. *Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civil*. Edited with an introduction by C.B Macpherson. Penguin Books, 1968.

\_\_\_\_\_. *Leviatã: Ou matéria forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz da Silva. Coleção : Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997.

HUBERT, René. *Rousseau et l'Encyclopédie: essai sur la formation des idées politiques de Rousseau(1742-1756)*. Paris, Librairie Universitaire J. Gamber Editeur.

SALAÜN, Franck. *Notes sur le Neveu de Rameau*. In: Diderot et la question de la forme. Coordonné par Annie IBRAHIM. P.U.F: Paris, 1999.

JAEGER, Werner. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. Tradução de Artur M.Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JIMACK, Peter. *Les influences de Condillac, Buffon et Helvetius dans l'Emile*. In : *Annales de la Société J.-J. Rousseau, 1956-1958*, T. XXXIV.

KERFERD, G. B. *O Movimento Sofista*. Tradução de Margarida Oli-va. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

LANSON, Gustav. L'Unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau. *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, t. 8 ; Geneve : 1912.

LAUNAY, Michel et Léo. *Jean-Jacques Rousseau Ecrivain Politique*. Grenoble: A.C.E.R., 1971.

L'AMINOT, Tanguy. *Images de Jean-Jacques Rousseau de 1912 à 1978*. Oxford, Voltaire Foudation, 1992.

\_\_\_\_\_, Rousseau et l'état du contrat. In : *L'État Moderne: regards sur la pensée politique de l'Europe occidentale entre 1715 et 1848*. Études réunies par Simone GOYARD-FABRE, Paris: VRIN, 2000.

LEDUC-FAYETTE, Denise. *J.-J. Rousseau et le mythe de l'antiquité*. Paris : VRIN, 1974.

MASUDA, Makoto. *La diversité originelle des langues et des sociétés dans l'Essai sur l'origine des langues*. In : *Etudes Jean-Jacques Rousseau – Tome 2*. Montmorency : 1988, pp.87-109.

MACHADO, Lourival Gomes. Introdução ao *Ensaio sobre a origem das línguas*. IN: *Obras J.J. Rousseau*, vol, II. Tradução de Lourdes Santos Machado. Rio de Janeiro – Porto Alegre – São Paulo: Editora Globo, 1962.

MASSON, Pierre-Maurice. *Questions de Chronologie Rousseauiste*. In: *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, t. 9; Geneve: 1913.

MATOS, Franklin. Teatro e amor próprio. IN: *Carta a D'Alembert*, pp. 11-22, Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

MODIGLIANI, Denise. La Céleste Etincelle de Prométhée : Essai sur la philosophie du langage dans le discours de Herder, Rapport à Condillac, Diderot et Rousseau. In : *Traité de L'origine du langage*. Paris : PUF, 1992.



MONTEAGUDO, Ricardo. Linguagem e História em Rousseau. In: *Philosophica - Revista de Filosofia da História e Modernidade/* universidade federal de Sergipe, núcleo de estudos e Pesquisas em filosofia da História da Modernidade. Nº 2, Março 2001. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2001.

MOREL, J. *Jean-Jacques Rousseau Lit Plutarque*. In : *Revue d'Histoire Moderne*. nº 2 , 1926.

NASCIMENTO, Milton Meira do. *O Contrato Social: entre a escala e o programa*. In: *Discurso*, nº 17, 1988.

\_\_\_\_\_, *Figuras do corpo político : o último dos artefatos morais em Rousseau e Pufendorf*. Tese de livre-docência apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. 2000.

\_\_\_\_\_, *Le législateur et l'écrivain politique chez Rousseau*. In: *20th World Congress of Philosophy. Proceedings. Boston, 1998. Disponível em : <http://rousseaustudies.free.fr/Articlenascimento.htm>*.

\_\_\_\_\_, *Opinião Pública e Revolução: aspectos do discurso político na França revolucionária*. São Paulo: Nova Stella : Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

OLTRAMARE, André. Plutarque dans Rousseau. In: Bouvier, M. Bernard. *Mélanges d'histoire littéraire et de philologie*. Genève: Slatkine Reprints, 1972, pp. 185-196.

PLATÃO. Protágoras. In: *Diálogos, Vol. III-IV*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2º ed. Belém: Editora Universitária da UFPA, 2002.

\_\_\_\_\_, Górgias. In: *Diálogos, Vol. III-IV*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2º ed. Belém: Editora Universitária da UFPA, 2002.

\_\_\_\_\_, Fedro. In: *Diálogos*, Vol. V. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2<sup>o</sup> ed. Belém: Editora Universitária da UFPA, 1975.

PLEBE, Armando. *Breve História da Retórica Antiga*. Tradução e notas de Gilda Naécia Maciel de Barros. São Paulo, SP: E.P.U/EDUSP, 1978.

PLUTARQUE. *Oeuvres Completes de Plutarque*. Oeuvres Morales et oeuvres Diverses traduites en français par: Victor Betoland. Tome deuxième. Paris, Librairie de L. Hachete, 1870.

POLIN, Raymond. *Jean-Jacques Rousseau, philosophe de l'histoire de la culture*. In : Etudes Jean-Jacques Jean-Jacques Rousseau Vol. VII - Politique de Rousseau. Montmorency : Musée Jean-Jacques Rousseau ; 1995, pp. 9-26.

PORSET, Charles. Avertissement; Remarque. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Essai sur l'origine des langues*. Edição crítica de C. Porset. Paris: A. G. Nizet, 1969.

\_\_\_\_\_, *L'inquietante étrangeté de l'Essai sur l'origine des langues: Rousseau et ses exégètes*. In: Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, CLIV, 1976.

PRADO Jr, Bento. A força da Voz e a Violência das Coisas. In: *Ensaio Sobre a Origem das Línguas*. Trad. Fulvia M.L. Moretto: Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1998.

\_\_\_\_\_, *Jean-Jacques Rousseau entre as flores e as palavras*. São Paulo : Brasiliense, 1978. n. 7.

\_\_\_\_\_, *Lecture de Rousseau*. São Paulo: Discurso, 1972, nº 3.

\_\_\_\_\_, *Metamorfoses do enunciado de ficção*. Almanaque. São Paulo : Brasiliense, 1977. n. 4.

QUINTILLIEN. *Institution Oratoire*. Texte revu et traduit par Henri Borneque. Paris: Librairie Garnier Frères, 1934. 4 vols.

RICKEN, U. Linguistique et anthropologie chez Condillac. In : *Condillac et les problèmes du langage*. Textes recueillis par Jean SGARD. Genève-Paris : Editions Slatkine, 1982.

ROBINS, R.H. Condillac et l'origine du langage. In : *Condillac et les problèmes du langage*. Textes recueillis par Jean SGARD. Genève-Paris : Editions Slatkine, 1982.

ROMANO, Roberto. *O Caldeirão de Medeia*. São Paulo, SP: Editora Perspectiva, 2001.

\_\_\_\_\_, *Silêncio e Ruído: a Sátira em Denis Diderot*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1996.

SANTOS, Fausto dos. *A Filosofia Aristotélica da Linguagem*. Chapecó, SC: ARGOS-Editora Universitária, 2002.

SGARD, Jean. *Condillac et les problèmes du langage* : textes recueillis par Jean SGARD. Genève-Paris, Editions Slatkine, 1982.

SKINNER, Quentin. *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo, SP: Fundação Editora da UNESP/ Cambridge, 1999.

SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e História: O Pensamento Sobre a História no Iluminismo Francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

\_\_\_\_\_, *Natureza e Ilustração: sobre o materialismo de Diderot*. São Paulo, SP: Editora UNESP, 2002.

STAROBINSKI, Jean. *A transparência e o obstáculo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

\_\_\_\_\_, *As Máscaras da Civilização: Ensaio*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_, Jean-Jacques Rousseau : La transparence et l'obstacle suivi de Sept essais sur Rousseau. Paris : Gallimard, 1971.

STRAUSS, Leo, l'intention de Rousseau, IN: *Pensée de Rousseau*: Éditions du Seuil, 1984.

TIELLET, Paulo César. *Conhecimento e ética em Condillac : o manejo social da língua*. Dissertação de mestrado apresentada à UGF – Universidade Gama Filho – RJ em Maio de 1995.

TIERCELIN, Claudine. Dans quelle mesure le langage peut-il être naturel ?(Condillac, Reid). In : *Condillac, l'origine du langage*. Coordonné par Aliénor Bertrand ; Paris : PUF, 2002.

TODOROV, Tzvetan. *L'esprit des Lumières*. Paris : Robert Laffont, 2006.

TOUCHEFEU, YVES. *Rousseau et L'Antiquité*. Memoire de D.E.A présenté à L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Paris, 1986.

TROUSSON, Raymond et HEIGELDINGER, Frédéric (Orgs). *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. Paris : HONORÉ CHAMPION, 2006.

VARGAS, Yves. Rousseau: peuple et frontières. In : *Jean-Jacques Rousseau, Politique et Nation* : Actes du II<sup>o</sup> Colloque international de Montmorency. Paris : Honoré Champion Editeur, 2001a.

VARLOOT, Jean. Préface. In: *Diderot: Le neveau de Rameau et atres dialogues philosophiques*. Paris : Gallimard, 1972.

VERRI, Antonio. Politique et morale dans l'Essai sur l'origine des langues de Rousseau. In : *Jean-Jacques Rousseau, Politique et Nation* : Actes du II<sup>o</sup> Colloque international de Montmorency. Paris : Honoré Champion Editeur, 2001b.

WEIL, Éric. Rousseau et sa Politique. IN: *Pensée de Rousseau* : Éditions du Seuil, 1984.

WOKLER, Robert. *L'Essai sur l'origine des langues en tant que fragment du Discours sur l'inégalité : Rousseau et ses mauvaises interprètes*. In : Rousseau et Voltaire en 1978. Actes du Colloque international de Nice. Editions Slatkine, Genève – Paris : 1978.

