

SUBJECTIVIDADE UNIVERSAL NO PENSAMENTO DE ROUSSEAU: QUE CONSCIÊNCIA?¹

Sandra de Jesus Marques Coelho

“[...] si j'en fais naître de bonnes [idées] [...], je n'aurai pas tout-à-fait perdu mon temps”

(ROUSSEAU, J.-J., *Émile ou de l'éducation*,
Œuvres Complètes, Vol. IV, 1969, p. 241).

Com este artigo pretendemos abordar as especificidades do universo conceptual da temática da subjectividade universal rousseauiana. Procuraremos explorar o modo como é configurada a questão da subjectividade em Rousseau (1712-1778), no contexto da relação inextricável entre pensar e sentir que caracteriza a sua obra, procurando aferir o modo como este autor vê a consciência, bem ainda o método de acesso à mesma, na história individual e colectiva dos homens. Para isso, partiremos de diferentes textos do autor, numa clara perspectiva de unidade da sua obra. Em primeiro lugar, tentaremos mostrar que a sua reivindicação do sentimento para o acto de pensar faz parte integrante da sua subjectividade, assumindo-se como um princípio subjacente à sua reflexão nas suas múltiplas dimensões. Só o eu, na sua introspecção pensada e sentida, consegue ir ao encontro das ideias universais – a dialéctica ser-parecer (com especial enfoque na estátua de Glauco), estado de natureza (homem natural/homem civil), a origem social e a manifestação histórica do mal – que são também sentimentos. Por exemplo, pensar o homem natural é também senti-lo em nós, no resgate emocional da própria razão. A subjectividade rousseauiana reivindica, assim, a universalidade do género humano. Em segundo lugar, destacaremos o conceito de consciência como

¹ Nota da autora: este artigo não segue o Acordo Ortográfico.

possuindo carácter universal, no qual se encontra inscrita a trilogia anterior, só passível de se aceder na mais singular subjectividade. Aqui, destacaremos a importância da dupla visão rousseauiana, a qual requer o olho da razão e do sentimento. Em terceiro lugar, constataremos que o sentido prospectivo do pensamento de Rousseau, inerente à questão da subjectividade universal, contribui para a compreensão da consciência do homem das sociedades contemporâneas, na sua constante preocupação pela felicidade dos homens e “esquecendo todos os tempos e todos os lugares”. Neste ponto, recorreremos ao papel da História e ao exemplo do homem contemporâneo, mostrando como, sob novos revestimentos, esta figura faz retomar a trilogia crucial da consciência rousseauiana.

Em relação aos textos de Rousseau, actualizámos a ortografia original da edição adoptada (ed. das obras completas da Pléiade) pelo que, a título de exemplo, substituiremos « tems » por « temps»; o mesmo em relação aos tempos verbais – em vez de «seroit», escreveremos «serait». No corpo do texto, apresentamos a sigla correspondente ao texto citado de Rousseau e a paginação respectiva. Por último, apresentamos a lista de abreviaturas utilizadas:

C. (*Confessions*- redigido entre 1765-1767, publicado postumamente em 1782);

C. S. (*Du Contrat Social*- 1762);

D1 (*Discours sur les sciences et les arts*- resposta à questão da *Académie de Dijon* : «Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs» - 1750);

D2 (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*- resposta à questão da *Académie de Dijon* : «Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle» -1755);

E. (*Émile*- 1762);

E.L. (*Essai sur l'origine des langues*- 1761 ?)²;

P.F. (*Profession de foi du vicaire Savoyard* - livre IV do *Émile*);

R. (*Les Rêveries du promeneur solitaire*- redigido entre 1776-1778, publicado postumamente em 1782).

² A data do *Essai* é controversa. São referidas diferentes datas, todas entre 1754 e 1762. Certo é que este texto já estaria, em Setembro de 1761, sob a apreciação de M. de Malesherbes, a pedido do próprio Rousseau. (Cf. POMBO, Olga www.educ.fc.ul.pt/docentes/opombo/publicacoes).

1. Considerações Prévias

Afigura-se-nos imperiosa uma nota propedêutica no que respeita à dimensão e à complexidade da obra de Rousseau, face às quais é preciso tomar partido e definir caminho. A sua dimensão deve-se, não tanto ao seu vastíssimo espólio (terá escrito mais de dez mil páginas) mas, essencialmente, à sua multifacetada reflexão, a qual parte das artes e das ciências, passando pela educação, pela moral, pela religião, pela política, pelo direito, pela música, pelo teatro, pela poesia, pelo romance até à exposição autobiográfica. A sua complexidade prende-se com o modo de apresentação das suas ideias, através de uma linguagem emocional e poética, plena de metáforas, interjeições, repetições e contradições que tendem a confundir o leitor. Assim o considerou Kant, no célebre desabafo em que afirma ter sido obrigado a ler e reler Rousseau para, distanciando-se da sua beleza literária, o conseguir ler com a razão.

Face ao imenso espólio que nos deixou, a indagação pelas especificidades da subjectividade de Rousseau é tarefa que uma vida inteira parece não conseguir cumprir. Fá-lo-emos, aqui, apenas como uma possibilidade de abordagem, e só meramente esboçada, procurando identificar os seus traços distintivos e o correspondente universo semântico-filosófico em alguns dos seus textos. Textos que são, frequentemente, tomados de modo isolado, nas múltiplas e divergentes interpretações³ a que a sua obra tem vindo a ser submetida, e que fizeram e fazem resultar diferentes filósofos no mesmo Rousseau. Rousseau filósofo (político, educacional, moral); Rousseau pedagogo; Rousseau escritor; Rousseau romancista; Rousseau poeta; Rousseau músico e compositor.

Por isso, é preciso, antes de mais, definir o modo como se lê e enfrenta tão complexa e enciclopédica obra. Na verdade, toda a reflexão que se debruça sobre a obra de Rousseau implica uma *assumpção*⁴ de determinada leitura,

³ Estas divergências são tão notórias que chegamos mesmo a confrontar-nos com diferentes filósofos no mesmo Rousseau Político. Autores como Della Volpe reclamam uma herança rousseauiana para o marxismo, numa conhecida linha a saber: Rousseau-Kant-Hegel-Engels/Marx (cf. DELLA VOLPE, Galvano, “O problema da liberdade igualitária” in *Rousseau e Marx - a Liberdade Igualitária*, trad. de António José Pinto Ribeiro, Lisboa, Edições 70, 1982, pp 39-54). Outros vêem, em Rousseau, um defensor de “autoritarismo político” ou, pelo contrário, de “anarquismo” (cf. LOPES, João Alves, “Introdução” in *Jean - Jacques Rousseau, Contrato Social - 1.ª Versão*, trad. de Manuel João Pires, Lisboa, Círculo de Leitores, 2009, p.129). Manuel João Matos destaca, antes, os princípios filosófico-políticos que justificam e fundamentam a presença de uma lógica da Democracia na sua filosofia política (cf. MATOS, Manuel João, *Rousseau e a Lógica da Democracia*, Lisboa, Edições Colibri, 2008, 329 pp.).

⁴ Adoptámos a grafia de José Marinho. Ao longo da sua obra *Teoria do ser e da Verdade*, o autor utiliza frequentemente o termo “*assumpção*” como objectivação do acto de assumir. Logo na introdução, refere a “*assumpção do Nada*” (MARINHO, José, *Teoria do ser e da Verdade*,

tomando posição face à polémica da sua unidade. Com efeito, a sua obra é interpretada sob olhares distintos e se há quem defenda, como Cassirer, a sua unidade, também houve quem, como Kant, o dividiu: “[...] Nas suas obras sobre a *Influência das Ciências* e sobre a *Desigualdade dos Homens*; ele [Rousseau] mostra muito justamente a contradição inevitável entre a civilização e a natureza do género humano enquanto espécie física, onde cada indivíduo deve realizar plenamente o seu destino; mas no *Emílio*, no *Contrato Social* e noutros escritos, procura resolver um problema ainda mais difícil: o de saber como deve a civilização progredir para desenvolver as disposições da humanidade, enquanto espécie moral, no sentido da sua destinação, de tal forma que um não se opõe ao outro, concebido como espécie natural”⁵ - eis a constatação da divisão kantiana entre um Rousseau de diagnóstico dos *Discours* e um Rousseau de contributo das obras *Émile* e *Du Contrat Social*. Por nosso lado, encontramos demasiados pontos de contacto entre os textos da década de 50 e os da década de 60 e 70, continuidades que justificam, em simultâneo, quer o diagnóstico quer o contributo naqueles primeiros textos, pelo que defendemos uma unidade da obra rousseauiana. Consideramos que o contributo já se encontra, ainda que sob mero esboço, nas observações, primeira e exaustivamente empreendidas nas respostas à *Académie de Dijon*, surgindo, posteriormente, de modo mais desenvolvido, no *Émile* e no *Contrat Social* e continuando ainda a estar presente, ainda que sob narrativa distinta, nas *Confessions* e nas *Rêveries*. As ligações entre os textos de Rousseau são inúmeras, surgindo quando menos se espera. Se, a título de exemplo, o *Essai* surge, à primeira vista, como um texto isolado acerca da origem e das limitações da linguagem convencional, uma leitura mais atenta percebe a sua ligação aos *Discours*, na crítica empreendida às letras do seu tempo. Repare-se ainda na ligação do *Essai* com as obras *Confessions* e *Rêveries* nas quais, numa escrita confessional e autobiográfica, Rousseau procura utilizar uma linguagem de expressão e apresentação (não representação) de uma vida. Finalmente, a ligação entre o *Essai* e o *Du Contrat Social* é bem visível no seu último capítulo⁶.

Lisboa, Guimarães editores, 1961, p.11). Veja-se, a título de exemplo, uma dupla utilização do termo, numa só frase: “[...] Assim, a autêntica verdade não resulta simplesmente de uma assumpção do espírito no homem, mas da cumulativa e unívoca assumpção do espírito nele [...]” (MARINHO, José, *op. cit.*, p. 166).

⁵ KANT, Immanuel, “Conjectures sur les débuts de l’histoire humaine” in *La philosophie de l’histoire* (antologia), trad. S. Piobetta, Paris, Aubier, 1947, pp. 162-163. O *Discours* de 55 de Rousseau teve uma profunda influência neste texto das *Conjecturas* de Kant.

⁶ “Je dis que toute langue avec laquelle on ne peut pas se faire entendre au peuple assemblé est une langue servile; il est impossible qu’un peuple demeure libre et qu’il parle cette langue-là.” (ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Essai sur l’origine des langues, Œuvres Complètes*, vol. V, 1995, p. 429).

A inegável divergência de interpretações do pensamento de Rousseau levou-nos à necessidade de procurar perceber como deve ser feita a leitura de tão vasta obra, estabelecendo um diálogo a sós com o autor, para o compreendermos directamente e sem intermediários. Este exercício propedêutico prende-se com o perfil de fidelidade que Rousseau exige ao leitor, nos seus diferentes prefácios. No prefácio ao *Narcisse*, alerta para o facto de os seus acusadores “desviarem habilmente os olhos dos seus leitores”⁷ reforçando, no prefácio ao seu *Dictionnaire de Musique*, que “é preciso lê-lo para o julgar”⁸. Na sua vasta correspondência, Rousseau defende-se dos maus leitores, vendo-se obrigado a apresentar razões e argumentos, absolutamente dispensáveis caso o tivessem lido bem. O prefácio ao *Émile* manifesta bem a sua preocupação em dirigir-se ao “coração humano” (*E.*, p. 243). Será essa também a razão pela qual o leitor de Rousseau dificilmente lhe fica indiferente, não só na adesão ou recusa intelectual das suas ideias, mas também no sentimento que estas lhe causam⁹. Rousseau faz coincidir a reflexão com o sentimento das ideias num autêntico, genuíno e profundo discurso filosófico que recorre frequentemente a metáforas e figuras, capaz de perpassar corações e de libertar intelectos, pelo raciocínio e pelo sentimento. Não obstante esta constatação, muitos autores defendem o carácter sistemático do seu pensamento¹⁰.

Em Rousseau, a subjectividade¹¹ passa por perceber a relação entre os

⁷ ROUSSEAU, J.-J, *Narcisse ou l'amant de lui-même* In *Œuvres Complètes*, op. cit., Vol. II, 1961, p. 963.

⁸ ROUSSEAU, J.-J, *Dictionnaire de Musique* In *Œuvres Complètes*, op. cit., Vol. V, 1995, p. 226.

⁹ A este propósito, Michel Launay salienta “a atracção e a repulsa exercida pelos textos de Rousseau sobre aqueles que o lêem, dividindo-os em duas categorias: os que os amam e os que o detestam.” (LAUNAY, Michel, “Rousseau écrivain” in *Rousseau after 200 years- 1978*, Proceedings of the Cambridge Bicentennial Colloquium, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 221).

¹⁰ E.g.: “[...] La pensée de Rousseau est en effet exceptionnellement systématique – mais ses écrits sont exceptionnellement non-systématiques. Cette distorsion radicale entre la pensée de Rousseau et la présentation qu’il en donne a constitué la principale source de toutes [les] erreurs d’interprétation” (MELZER, Arthur, *La bonté naturelle de l’homme- essai sur le système de pensée de Rousseau*, trad. de Jean Mouchard, Paris, Éditions Belin, 1998, p. 25).

¹¹ Curiosamente, numa obra com o sugestivo título *Subjectivity*, Donald Hall refere Rousseau uma única vez, no contexto da subjectividade feminista e nas influências que Rousseau teve em Wollstonescraft (HALL, Donald E., *Subjectivity*, New York, Routledge, 2004, pp. 2-3). Por seu lado, Dalia Judovitz faz também uma referência minimalista a Rousseau, no contexto das reinterpretações que a subjectividade sofre após Descartes: “After Descartes, the idea of subjectivity was elaborated and reinterpreted in many different and often contradictory terms. Thus Kant’s transcendental subject can be contrasted both with the empirical subjectivity of British thinkers and with Rousseau’s extravagant return to the self. Moreover, the explorations of subjectivity by the German Idealist thinkers, Fichte, Schelling and Hegel, based on the pre-eminence of the I understood from a voluntarist perspective and an idealist

seguintes termos: sentir-pensar; identidade-alteridade e subjectivo-universal. O primeiro par de termos é de extrema importância, pois Rousseau apela constantemente à convergência do pensar da razão com o sentir do coração¹², considerando não haver pensar efectivo sem a ocorrência e concorrência das duas dimensões. O segundo par é fulcral na obra de Rousseau, pois parte-se da alteridade da relação social com o outro para reconhecer e compreender a natureza do ser humano. É o paradoxo da lição da estátua de Glauco (a que recorreremos mais tarde): indagar pela identidade humana só é possível ao homem afastado do estado de natureza, que vive no estado civilizacional, já na interacção com o outro, vivendo em alteridade. A identidade só é possível pela própria alteridade. Finalmente, o terceiro par de termos remete para o duplo plano subjectivo/universal do seu pensamento, em que as ideias universais se encontram inscritas na mais singular subjectividade. A leitura dos seus textos leva-nos a afirmar que a subjectividade rousseauiana, aliada à preocupação constante pela natureza e felicidade dos homens e caracterizada por contornos específicos, originais e inovadores, constitui um imenso legado, que importa trazer para os dias de hoje.

Assumidos estes aspectos prévios à leitura da obra de Rousseau, propomos-nos, agora sim, avançar no nosso propósito de fundamentar o que ora afirmamos.

interpretation of freedom cannot be overlooked. Even Nietzsche, who is considered to be a critic of metaphysical thought, is designated by Heidegger as returning to subjectivity, if only in the guise of the will of power” (cf. JUDOVITZ, Dalia, *Subjectivity and Representation in Descartes – The Origins of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 39-41). Platão, Montaigne, Heidegger, Merleau-Ponty, Husserl e também Derrida e Foucault serão ainda referenciados e alvo de reflexão por parte da autora, mas, até ao final do livro, nem mais uma palavra sobre Rousseau.

¹² E.g. de passagens de apelo explícito ao sentir, logo nos *Discours*: “[...] Quel que soit mon succès, il est un Prix qui ne peut me manquer: Je le trouverai dans le fond de mon cœur.”- (*D1*, p. 5); “Qu’il serait doux de vivre parmi nous, si la contenance extérieure était toujours l’image des dispositions du cœur [...]” (*D1*, p. 7); “[...] je vous conjure de rentrer tous au fond de votre Cœur et de consulter la voix secrète de votre conscience” (*D2*, p. 116); “De quoi s’agit-il donc entre vous que de faire de bon cœur et avec une juste confiance ce que vous sérieux toujours obligés de faire par un véritable intérêt, par devoir et pour la raison ?” (*D2*, p. 117); “Qu’il me soit permis de citer un exemple dont il devrait rester de meilleures traces, et qui sera toujours présent à mon Cœur” (*D2*, p. 117); “[...] et continuez de faire valoir, en toute occasion, les droits du Cœur et de la Nature au profit du devoir et de la vertu” (*D2*, p. 120); “[...] dans cette vive effusion de mon Cœur” (*D2*, p. 120). Na *Dédicace* à la République de Genève, com a qual inaugura o *Discours* de 55, utiliza a palavra “coração” cinco vezes, quatro delas em maiúscula, registo ortográfico que deve ser tido em conta. São ainda inúmeras as referências ao sentimento e ao apelo do coração, na *Profession de Foi*, nas *Rêveries* e nas *Confessions*.

2. Pensar e sentir: que relação

A questão da subjectividade universal em Rousseau implica reflectir o papel que a razão tem no seu pensamento, questão que tem sido tratada por muitos investigadores, dos quais destacamos Derathé¹³. Derathé afirma precisamente que é “estudando a religião de Jean-Jacques Rousseau que Pierre-Maurice Masson o considera um anti-racionalista e faz dele um representante do puro sentimentalismo”¹⁴. Curiosos desta afirmação, fomos ao encontro de Masson e constatámos como este autor vê uma ligação directa entre a vida e a obra de Rousseau, no que respeita ao percurso do seu sentimento religioso, bem como destaca a necessidade de o leitor apreender “o sentimento dos seus textos”, mais do que “a identidade dos termos utilizados”¹⁵. Masson refere e justifica o esforço inglório de Rousseau ao procurar “introduzir nos seus sentimentos religiosos uma coordenação intelectual”¹⁶. Compreende-se a leitura de Masson, mas cremos que o esforço rousseauiano é bem sucedido, porquanto Rousseau mostra claramente que é preciso fazer intervir, em simultâneo, a razão e o sentimento. Devemos ter em conta que o testemunho do vigário, apelando insistentemente ao sentimento, só é transmitido no momento em que Émile é já maior e, portanto, longe da sua infância, onde a razão desempenhou um papel menor. Na polémica que identifica, Derathé inclina-se para a perspectiva de Beaulavon, mas pretende completá-la e rectificá-la e, onde Beaulavon viu um sentido unívoco da “razão esclarecendo o sentimento”¹⁷, Derathé aponta para um movimento duplo e simbiótico entre razão e sentimento, do qual também nos aproximamos. A relação entre pensar e sentir no pensamento de Rousseau é inextricável e está, como veremos,

¹³ Derathé propõe-se a reflectir sobre a relação entre a razão e o sentimento na obra de Rousseau e a confrontá-la com as teorias históricas antecedentes, afastando-o dos juriscônules Pufendorf, Barbeyrac e Burlamaqui, bem como do racionalismo de Descartes, e defendendo a sua proximidade com Malebranche. Inicia a obra com a pergunta que importa: “Rousseau é um racionalista?”. Para, desde logo, apresentar os principais representantes das duas alas da polémica da primeira metade do século XX: por um lado, a defesa de um racionalismo, tanto na doutrina como no método de Rousseau, que admite um lugar para o sentimento e que não se afasta de Descartes, apresentando M. G. Beaulavon como o seu mais entusiástico defensor; por outro, a defesa de uma incontestável primazia do sentimento em detrimento da razão por autores como Pierre-Maurice Masson, Brunschvicg e V. Basch. (Cf. DERATHÉ, Robert, *Le Rationalisme de J.-J. Rousseau* (1948), Thèse complémentaire pour le Doctorat des Lettres présentée à la F. des Lettres de l’Université de Paris, Genève, Stakline Reprints, 1979).

¹⁴ DERATHÉ, Robert, *op. cit.*, p. 33.

¹⁵ MASSON, Pierre-Maurice, *La Religion de Jean-Jacques Rousseau* (1916) Genève, Slatkine Reprints, 1970, p. 444.

¹⁶ MASSON, Pierre-Maurice, *op. cit.*, p. 253.

¹⁷ DÉRATHÉ, Robert, *Le Rationalisme de J.-J. Rousseau* (1948), *op. cit.*, p. 7.

presente na sua subjectividade universal.

A correlação entre pensar e sentir manifesta-se, não só na forma e estilo de escrita¹⁸ do filósofo genebrino, mas também nas suas teses cruciais, no método e objectivos da sua reflexão. Ao longo da sua obra, Rousseau fornece vários e reiterados sinais que mostram não aceitar de bom grado o esforço de leitura para separar o entendimento racional do sentimento emocional. Aquela deve fazer-se *pensando* e *sentindo*, tornando-se, para nós, evidente a demarcação da leitura pela razão, reivindicada por Kant. Não se trata apenas de conquistar a confiança do leitor, procurando a sua adesão por meio do carácter e da personalidade que faz vincular às palavras pela força da expressão melodiosa¹⁹. Trata-se, sim, da única linguagem passível de traduzir o sentir da razão para que o leitor, também num exercício de subjectividade, se veja ele mesmo possibilitado para aceder às ideias universais. Neste contexto, a interpelação constante ao leitor e a adopção do estilo maiêutico não é inesperada (as múltiplas referências de Rousseau a Sócrates são sempre abonatórias) e a contabilidade sintomática das interrogações que profere nas cerca de vinte páginas do *Discours* de 50 - 23 na Primeira Parte e 30 na Segunda – não surpreende. O apelo à introspecção – “Procurai a verdade em vós mesmos” (*P.F.*, p. 607) -, comum aos seus textos filosóficos, servirá o propósito maiêutico. Rousseau pretende colmatar, pelas letras, a crítica²⁰

¹⁸ De entre muitos outros autores, Starobinski destaca a correlação entre pensar e sentir, na obra de Rousseau: “[...] La leçon de Rousseau allait ici prendre une valeur décisive et trouver un accueil exalté. L’œuvre de Rousseau, en effet, manifestait (à partir de la solitude, mais avec un extraordinaire pouvoir de diffusion et de pénétration) l’alliance féconde entre les puissances de la réflexion et l’élan chaleureux de la passion. Je veux rappeler ici la séduction exercée par cette éloquence accusatrice, où l’idée et le sentiment concourent étroitement: l’énoncé doctrinal prend la véhémence d’un appel, tandis que la passion tend à se clarifier dans un discours rationnel de grande envergure [...] Il procède de même dans l’exposé de sa religion et de sa morale, où tout se fonde sur l’évidence du sentiment interne, faculté antérieure à la raison, mais que la raison la plus rigoureuse ne saurait désavouer. [...]” (STAROBINSKI, Jean, *Les emblèmes de la raison*, Paris, Flammarion, 1979, p. 41).

¹⁹ Por isso, não obstante a sua crítica às músicas modernas e, em especial, à música francesa, em vários dos seus textos, a linguagem musical receberá um tratamento privilegiado por Rousseau, à semelhança de tantos outros filósofos, como Nietzsche e Schopenhauer. A Música, melodiosa e não harmoniosa (veja-se a distinção entre melodia e harmonia no cap. XIV do *Essai*) expressa as paixões e fala a relação primordial com a Natureza, numa profunda e serena reconciliação embrionária, que é preciso sentir.

²⁰ Rousseau foi criticado pelo facto de, durante toda a sua vida, recorrer, paradoxalmente, às letras que tanto criticou no *Discours sur les sciences et les arts*, o seu primeiro texto eminentemente filosófico: “Reconnaissons que la confusion dont s’enveloppent les termes (sciences, arts), la brutalité des jugements, ne facilitent pas l’intelligence, l’accueil sympathique de sa pensée. L’empêchement provient aussi du flagrant désaccord que l’on constate entre la thèse qu’il soutient et les activités auxquelles il ne se livre: homme de lettres, il attaque la lit-

que empreende às mesmas no *DI*, procurando resgatar a expressão máxima do sentimento que importa ao homem. O filósofo considera que a língua tem como *origem* as paixões, e não as necessidades físicas que separam os homens – “não foi nem a fome nem a sede, mas o amor, o ódio, a piedade, a cólera que lhes arrancaram as primeiras vozes” (*E.L.*, cap II, pág. 380) -, e, com a sua evolução, serviu mais a separação do que a união entre os homens. A primeira linguagem do homem (grito da natureza) foi cantada, sentida, a sua língua foi originariamente musical, melodiosa, natural, voz e força anímica a um só tempo. Com o distanciamento do *ser*, também o *dizer* surge como aparência e se tornou um mal. Não será mais possível retirar-lhe esse carácter de *convenção*, quer na oralidade quer na escrita. Por isso, a filosofia de Rousseau não pretende ser apenas a de uma justificação e fundamentação conceptual das suas teses mas, muito mais, a de uma *apresentação*. A reflexão de Rousseau pressupõe a base sentimental da razão – o sentir é inerente à sua natureza e surge primeiramente mas, com o percurso que a perfectibilidade empreende no homem, não deixará mais de coexistir com a razão. A *Profession de Foi* mostra como é preciso reavivar esta dimensão do sentir -que a razão não pode nem deve ofuscar – e como aquela está *naturalmente* ainda em nós. Por seu lado, tanto as *Confessions* como as *Rêveries*, apresentadas como textos da Verdade (*C.*, p. 656 e *R.*, p. 995), procuram (a primeira, pela autobiografia e a segunda, pela reflexão filosófica) apresentar o testemunho do percurso subjectivo de um homem que se observa, almejando mostrar, em simultâneo, a sua natureza e a do género humano, manifestando assim o carácter universal da sua subjectividade.

Rousseau alertará constantemente para a necessidade do homem respeitar os sentimentos naturais que sustentam, não só a prática individual da virtude, mas também os princípios virtuosos que deverão sustentar as múltiplas dimensões (político-jurídica, moral, educacional) das sociedades e do estágio de progresso, nos diferentes momentos da História.

térature; amateur des spectacles, il dénonce les méfaits du théâtre; adversaire des sciences et des arts, il concours pour un prix académique!” (BOUCHARDY, François, introd., *D2*, *op. cit.*, vol. III, pp XXXVII-XXXVIII). O esforço em resgatar a expressão e a autenticidade da linguagem (que, por ser convencional e normalizada, já é um mal) acompanhá-lo-á até ao fim dos seus dias. Starobinski refere este esforço, levado ao limite: “Et nous ne devons pas oublier que Rousseau en est venu à considérer son œuvre de philosophe comme un mal dans lequel il s’est laissé entraîner, mal dont il doit, pour le reste de ses jours subir les conséquences, mais en tentant de le réparer par de nouveaux écrits” (STAROBINSKI, Jean, “Sur la Pensée de Rousseau In *Le remède dans le mal – critique et légitimation de l’artifice à l’âge des lumières*, Paris, Ed. Gallimard, 1989, p.196).

3. Identidade e Alteridade

A compreensão do que é a subjectividade em Rousseau passa também por perceber a relação entre identidade e alteridade. A crucial indagação rousseauiana pela condição humana²¹ e pela sua identidade dá-se no exercício da subjectividade de um eu que se auto-observa, numa absoluta e singular introspecção, no intuito de resgatar o que interessa *naturalmente* ao homem e à sua felicidade. Mas este exercício da subjectividade – que Rousseau pretende protagonizar e partilhar – só ocorre no seio da sociedade e na interacção social e, portanto, no homem afastado já do seu estado natural, em que a “razão cultivada” (*D2*, pp.138, 152) já o fez tornar-se outro, vivendo em alteridade.

Assim, ao mesmo tempo que ilustra a dialéctica ser-parecer, a estátua de Glauco ilustra também a dicotomia homem natural/homem civil, remetendo simultaneamente para a relação entre identidade e alteridade. Enquanto o *ser* corresponde ao estado de natureza, onde o homem natural se encontra na sua genuína identidade, o *parecer* remeterá para o estado de civilização, onde se encontra o homem civil que, para além de estar sob a aparência social, está também sob o jugo da alteridade. O desenvolvimento da história humana corresponde ao afastamento do homem da sua própria identidade, tornando-o outro. Deixando de ser uno com a natureza, o homem distancia-se de si mesmo, reconhecendo-se apenas em relação ao outro, em alteridade.

A questão da alteridade surge, desde logo, no *Discours* de 50, em relação à evolução das artes, letras e ciências, numa sociedade onde “já não se ousa mais parecer o que se é” (*D1*, p. 8) e na qual os homens se afastaram de si mesmos. A procura de Rousseau pela identidade, autenticidade e pelo que *naturalmente é* não mais o abandonará, quer na reflexão quer no seu estilo de escrita, até aos seus derradeiros dias, numa introspecção subjectiva, ouvindo a voz da consciência que fala a linguagem natural.

Percebe-se bem a presença deste par conceptual (identidade e alteridade) na evolução da linguagem que Rousseau descreve exaustivamente no seu *Essai sur l'origine des langues*. Quanto mais evoluída e codificada, mais a linguagem se afasta da natureza e mais comprometida fica a força viva da sua expressão (E.L., cap. VII, p.392). A linguagem escrita e a sua evolução recebem, no *Essai*, a crítica mais exacerbada, pois, diz-nos Rousseau, em vez de fixar a “língua”, altera-a, muda-lhe as palavras e o génio, “substitui a expressão pela

²¹ É sempre da condição humana que se trata, desde os *Discours*: “Notre véritable étude est celle de la condition humaine. Celui d’entre nous qui sait le mieux supporter les biens et les maux de cette vie à mon gré le mieux élevé : d’où il suit que la véritable éducation consiste moins en préceptes qu’en exercices ”

(ROUSSEAU, J-J, *Émile ou de l’éducation*, *op. cit.*, vol. IV, 1969, p. 252).

exactidão” (E.L., cap. V, p. 388). A evolução da linguagem corresponde a um processo crescente de alteridade, sendo a linguagem internética um dos mais cruciais e actuais exemplos deste processo. O internauta perde a sua identidade, vivenciando a alteridade do seu próprio “eu”, não só na criação de outros “selves” nas múltiplas redes sociais existentes, mas também na utilização diária de um código internético, que, frequente e erroneamente, identifica como uma efectiva comunicação com o outro (voltaremos a esta questão no ponto 7).

4. Subjectividade e Universalidade

Os textos autobiográficos de Rousseau são frequentemente remetidos para um subjectivismo de índole sentimental e rejeitados como textos filosóficos. José Óscar Marques contraria esta tendência e mostra como os relatos autobiográficos de Rousseau alcançam “o nível universal característico da filosofia”²², perspectiva da qual partilhamos. Com Charles Taylor, valorizamos a dimensão filosófica da subjectividade de Rousseau, com especial enfoque para os sentimentos inscritos na natureza humana²³. Taylor refere que o sentimento de amor pela natureza e os sentimentos naturais (que são também os mais nobres), identificados por Rousseau, são fulcrais para a compreensão do homem e da sua “self-transparency”²⁴ e são essenciais ao cidadão virtuoso²⁵. Na linha de Taylor, procuraremos mostrar como a questão da subjectividade assenta no propósito de conhecer a natureza e a condição humana e de ver, na aparência em que o homem vive no estado de civilização, o que lhe é intrínseco e natural. E veremos como este propósito rousseauiano está presente nos textos que tomámos como referência, incluindo os autobiográficos.

²² MARQUES, José Oscar de Almeida, “Rousseau e a possibilidade de uma autobiografia filosófica” in *Reflexos de Rousseau*, São Paulo, Humanitas, 2007, p. 153.

²³ “This new orientation to nature was not concerned directly with the virtues of simplicity or rusticity, but rather with the sentiments which nature awakens in us. We return to nature, because it brings out strong and noble feelings in us [...] Nature draws us because it is in some way attuned to our feelings, so that it can reflect and intensify those we already feel or else awaken those which are dormant. [...]” (TAYLOR, Charles, *Sources of the Self- The making of Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 297). Taylor dedica o capítulo “The voice of Nature” exclusivamente a Rousseau (Cf. TAYLOR, Charles, *op. cit.*, pp.305-367).

²⁴ TAYLOR, Charles, *op. cit.*, p 357.

²⁵ “The notion of citizen virtue, as we see it defined in Montesquieu and Rousseau, can’t be combined with an atomist understanding of society[...] It establishes their identity, provides the matrix within they can be the kinds of human beings they are, within which the noble ends of a life devoted to the public good are first conceivable. These political structures can’t be seen simply as instruments, means to ends which could be framed without them.” (TAYLOR, Charles, *op. cit.*, p.196).

A subjectividade rousseauiana não é transcendental, como em Kant, nem uma fundamentação da ciência moderna, como em Descartes. Tão pouco será uma consciência de si dialéctica, como em Hegel, ou fenomenológica, como em Husserl, ou ainda uma propriamente filosofia da subjectividade, como em Heidegger. E também não é hermenêutica e interpretativa, como em Ricoeur. Muitos outros poderiam ser nomeados e Rousseau continuaria a não se confundir com nenhum. Não há sequer, não poderia haver, uma corrente filosófica rousseauiana propriamente dita. Não há nem houve neo-rousseauianos, tal como há, por exemplo, neo-kantianos. No texto das *Rêveries*, Rousseau afirma que não quer ser dominado nem “aproveitado”, “seja de que modo for” (*R.*, 6º, p. 1052) e, se, por um lado, não quer saber se este apêndice das *Confessions* será, ou não, lido (*R.*, 1º, p. 1000)-, ao contrário dos seus outros textos, incluindo as *Confessions* e os *Dialogues* (*R.*, 1º, p. 1001)-, por outro, não esconderá a esperança de o virem a ler. Dirá que, não obstante a “conspiração universal” e os seus “perseguidores”, será um dia compreendido: “Deixemos, pois, fazer os homens e o destino; aprendamos a sofrer sem murmúrio; tudo deve, no fim, reentrar na ordem, e a minha vez chegará, mais cedo ou mais tarde” (*R.*, 2º, p. 1010). Rousseau não é claro neste excerto, interpretamo-lo, não como estando a referir-se à hora da sua morte, mas como sendo a manifestação da sua vontade de vir a ser lido fielmente por quem não o pretenda julgar nem sistematizar (como acusa os leitores seus contemporâneos) mas, com ele, procurar o que mais interessa à felicidade dos homens em geral e do homem em particular: a sua natureza.

Porque desdobrada em narrativas distintas, a subjectividade em Rousseau é díspare e aponta em vários sentidos, sem que se perca, porque ligada a princípios que a sustentam, mesmo quando, num mesmo texto, o autor reflecte, pensa, sente, diz, constrói, desconstrói, recorda, imagina ou confessa. Desdobra-se em vários sujeitos (*je, moi, on, nous, toi*) e, em cada um dos seus escritos, a questão da subjectividade surge de modo distinto, mas cremos ser possível perspectivá-la como contendo em si inscrita a trilogia das suas ideias/sentimentos/princípios basilares, interligados entre si e presentes nos seus textos, tanto nos escritos que remetem para o género humano e para a felicidade dos homens como nos escritos que envolvem a sua própria vida, exposta nos textos tardios e em alguma correspondência (destaque-se as conhecidas quatro cartas a Malesherbes). A sua subjectividade deambula entre o singular e o universal, o abstracto e o concreto, o dado e o imaginado, o presente e o passado, sempre com vista ao futuro. Se a preocupação pela universalidade e pela felicidade de todos os homens se mostra mais evidente nos *Discours*, no *Émile* e no *Du Contrat Social*, não é menos notória essa preocupação nas *Confessions* e nas *Rêveries*. A subjecti-

vidade rousseauiana coincide com a da natureza humana e aponta para o que mais interessa ao homem, quer na sua vida privada quer na esfera pública: o seu ser, o que lhe é natural e o não (ab)uso do mal. No seu último texto, aquando da remissão para o relato que empreende na *Profession de Foi*, Rousseau refere a importância desses “princípios fundamentais adoptados pela minha razão, confirmados pelo meu coração” (R., 3º, p.1018) que, não estando identificados num momento preciso das *Rêveries*, vão sendo abordados ao longo deste texto, pautado pela procura persistente pela prática da virtude, de acordo com a sua consciência, a qual “conservou a sua original integridade” (R., 4º, p. 1025). Rousseau alertará constantemente para a necessidade de os homens respeitarem estas ideias e sentimentos naturais que sustentam, não só a desejável prática individual da virtude, como também constituem os princípios universais do projecto educacional do *Émile* e do projecto político do *Du Contrat Social*.

5. A trilogia das ideias/sentimentos/princípios: conteúdos da Consciência?

A trilogia desdobra-se em «dialéctica ser – parecer», «homem natural – homem civil» e «problema do mal» devido a duas principais razões. A primeira razão tem a ver com o facto de constatarmos que as mesmas são transversais à sua reflexão, sendo o denominador comum a todos os textos que tomámos como referência e que significativamente pertencem a décadas distintas e a temáticas aparentemente muito diferentes. Em todos esses textos, a trilogia dita o mesmo sentido. Trata-se sempre de observar a natureza humana a partir da aparência social e civilizacional e sob os revestimentos culturais que a história e o progresso vão tendo, ao mesmo tempo que se procura reflectir o modo como poderemos evitar o (ab)uso do mal. E Rousseau fá-lo, tendo em conta os homens (nos *Discours*, no *Essai*, no *Émile* e no *Du Contrat Social*) e ele próprio (nas *Confessions* e nas *Rêveries*). A segunda razão tem a ver com o facto daquelas ideias/sentimentos/princípios estarem intrinsecamente relacionados entre si, como veremos. O plano do *ser* corresponde ao estado de natureza (*homem natural*) e à prática da *virtude* (bem) por contraposição ao *parecer* que remeterá para o estado de civilização (*homem civil*) e para o mal.

Retomando os sentimentos naturais que identificara nos *Discours* – e.g., amor a si mesmo, piedade, bondade originária –, Rousseau acrescenta noutros textos, como na *Profession de Foi*, novos conceitos a pensar e a sentir: Deus, consciência, virtude, vontade, juízo, poder de querer. Cada um dos seus textos tem uma terminologia própria – por exemplo, a vontade geral, a ideia de contrato social e a passagem da liberdade natural para a liberdade civil só receberão um tratamento específico e um universo semântico próprio no *Du Contrat So-*

cial. Mas é possível, em diferentes textos, encontrar, directa ou indirectamente, a presença da trilogia, como veremos. A pergunta que agora se impõe é esta: serão essas ideias/sentimentos/princípios conteúdos da própria consciência humana? Antes da resposta, é preciso debruçarmo-nos sobre as palavras de Rousseau nas quais aqueles surgem, com maior clareza, identificados.

A dialéctica ser-parecer

A dialéctica ser-parecer, a primeira ideia/sentimento/princípio da trilogia que identificamos, surge na procura da natureza do género humano. No *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (que terá sido o texto preferido de Diderot – C., 8, p. 389), Rousseau parte da estátua de Glauco, inspirado certamente por Platão²⁶. Como a estátua de Glauco, também a alma ou natureza humana se vê oculta e desfigurada sob os múltiplos revestimentos sociais.

“[...] Semblant à la statue de Glaucos que le temps, la mer et les orages avaient tellement défigurée, qu'elle ressemblait moins à un Dieu qu'à une Bête féroce, l'âme humaine altérée au sein de la société par mille causes sans cesse renaissances, par l'acquisition d'une multitude de connaissances et d'erreurs, par les changements arrivés à la constitution des Corps, et par le choc continuel des passions, a, pour ainsi dire, changé d'apparence au point d'être presque méconnaissable; et l'on n'y retrouve plus, au lieu d'un être agissant toujours par des principes certains et invariables, au lieu de cette céleste et majestueuse simplicité dont son Auteur l'avait empreinte, que le difforme contraste de la passion qui croit raisonner et de l'entendement en délire”²⁷.

Descortinar o que é a natureza humana sob a *aparência* das vestes sociais implica uma profunda observação, pelo olho mental e sentimental. A difícil demanda pela natureza do homem – “[...] não é ligeira a empresa de distinguir

²⁶ “Nós vimo-la seguramente num estado comparável ao de Glauco marinho. Quem o vir, não reconhecerá facilmente a sua natureza primitiva, devido ao facto de, das partes antigas do seu corpo, umas se terem quebrado, outras estarem gastas, e todas deterioradas pelas ondas, ao passo que outras se sobrepueram nela — conchas, algas ou seixos —, de tal modo que se assemelha mais a qualquer animal do que ao seu antigo aspecto natural. É assim também que nós vemos a alma, abatida por milhentos vícios.” (PLATÃO, *A República*, Livro X, 611 d., trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 480). São muitos os interlocutores de Rousseau. A lista é imensa: Aristóteles, Buffon, Burlamaqui, Condillac, Descartes, Diderot, Grotius, Hobbes, Hume, Locke, Malebranche, Montaigne, Montesquieu, Pope, Platão, Plutarco, Pufendorf, Séneca, Voltaire, entre muitos outros.

²⁷ (ROUSSEAU, J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *préf.*, op. cit., vol. III, 1964, p.122).

o que há de originário e de artificial na natureza actual do homem, e de conhecer bem um estado que não existe mais, que talvez não tenha existido e que provavelmente jamais existirá” (D2, p.123) – requer, diz Rousseau, uma tomada de precauções quer em relação àquele que vê, quer em relação à imagem que é vista: “[...] não é senão examinando-os de perto [os estabelecimentos humanos], não é senão depois de ter tirado a poeira e a areia [...] que se aprende a respeitar os seus fundamentos” (D2, p. 127). Toda a primeira parte do *Discours* de 55 (até à introdução da ideia de propriedade, na segunda parte, com que faz entrar definitivamente o homem no estado civilizacional) contém a descrição exaustiva do homem natural. Já aí, na impossibilidade de recursos históricos ou científicos e na impossibilidade da memória, é no recolhimento consigo mesmo e ouvindo a voz da consciência que Rousseau consegue ver a natureza do género humano. O estado de natureza surge, assim, à consciência e é esse estágio hipotético-sensitivo-imaginário que será ainda preciso ver/pensar/sentir em inúmeras passagens de *Émile* e que persistirá como alicerce no *Du Contrat Social*. Nos textos autobiográficos, será ainda a imaginação – à falta da memória, Rousseau afirma nas *Rêveries* ter recorrido frequentemente nas *Confessions* a “pormenores que imaginava para complementar essas recordações” (R.,4º, p.1035) – e o sentimento que o farão descrever tão exaustivamente episódios da sua vida, numa tentativa levada ao limite de restituição do seu “eu” que é também o “outro” a ver e a ver-se.

A distinção entre homem natural e homem civil

A distinção entre homem natural e homem civil decorre directamente da dialéctica ser-parecer e estará, como a primeira, relacionada com a problemática do mal. Vejamos, resumidamente, a caracterização que destes dois homens empreende Rousseau. Ao longo da primeira parte do D2, o homem natural é descrito como não possuindo nem vícios nem virtudes, vivendo conforme o instinto, na simplicidade e em uniformidade com a natureza. O homem natural “não é bom nem mau” (D2, p.152), “a sua imaginação não lhe pinta nada, o seu coração nada lhe pede” (D2, p.144), vivendo em paz. Com a piedade natural, em parceria com o princípio da conservação de si próprio, não fará qualquer mal a outrem. Por oposição, o homem civilizado vive no estado de civilização, aí onde conhece o amor – próprio, a desigualdade moral e política, o terror da morte e os mal(es) dos vícios como o ciúme e o orgulho. No estado de civilização, o homem compara-se com o outro, torna-se doente, vive na ordem do parecer, conhece a servidão e dominação, possui “razão cultivada” (D2, p. 138) e não mais deixará de querer o progresso e desenvolvimento. Esta

visão do homem civilizado não serve, todavia, para voltar ao passado²⁸ mas, pelo contrário, para alterar o presente e acautelar o futuro dos homens, nas suas diferentes dimensões.

Com o modo como é estabelecida a distinção entre *homem natural* e *homem civil*, Rousseau rompe com a tradição dos teóricos do direito natural, alertando-os para o facto de empregarem “para o estabelecimento das sociedades luzes [...] que só se desenvolveram no seio da própria sociedade” (D2, p.124) e criticando-os pelo facto de daí terem erroneamente partido nas suas reflexões, pois “os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de remontar até ao estado de natureza, mas nenhum deles aí chegou” (D2, p.132). Com a distinção rousseauiana, deixa-se de transportar para o *homem natural* as características do *homem civil* – os dois estados não se confundem. Só assim se perceberá, ao contrário do que acontece em Hobbes, que “a mesma causa que impede os selvagens de usar a sua razão [...] impede-os também de abusar das suas faculdades [e assim] os selvagens não são maus precisamente porque não sabem o que é serem bons” (D2, p.154).

À distinção entre homem natural e homem civil acrescenta Rousseau uma outra, a de entre o homem e o animal, que não é subsidiária mas complementar àquela. Ao contrário da tradição filosófica, não será “tanto o entendimento que faz de entre os animais a distinção específica do homem mas a sua qualidade de agente livre.” (D2 p. 141). O animal é apresentado como tendo “ideias porque tem os sentidos [e] combina mesmo as suas ideias até um certo ponto” (D2, p. 141). Na verdade, o homem selvagem (*homme sauvage*) está no mais originário *estado de natureza* e encontra-se “entregue pela natureza apenas ao seu instinto [e] começará, pois, pelas funções puramente animais: perceber e sentir²⁹ será o seu primeiro estado, que lhe será comum com todos os animais”

²⁸ “Vous voyez que je n’aspire pas à nous rétablir dans notre bêtise, quoique je regrette beaucoup, pour ma partie peu que j’en ai perdu. À votre égard, Monsieur, ce retour serait un miracle, si grand à la fois et si nuisible, qu’il n’appartiendrait qu’à Dieu de le faire et qu’au Diable de le voir. Ne tentez don pas de retomber à quatre pattes; personne au monde n’y réussirait moins que vous [...]. (ROUSSEAU, J.-J., *Réponse à Voltaire*, *Œuvres Complètes*, Vol. III, *op. cit.*, p. 226).

²⁹ Esta ideia do homem que *sentiu* antes de *pensar*, que foi *sensível* antes de *racional*, virá novamente no *Essai* – “On ne commença pas par raisonner mais par sentir” (ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Essai sur l’origine des langues*, *Œuvres complètes op. cit.*, vol. V, 1995, cap. II, p. 380), e em várias passagens do *Émile*, e.g.: “Exister, pour nous, c’est sentir; notre sensibilité est incontestablement antérieur à notre intelligence, et nous avons eu des sentiments avant des idées.” (ROUSSEAU, J.-J., « Profession de Foi » in *Émile ou de l’éducation*, *Œuvres complètes, op. cit.*, vol. IV, 1969, p. 600) e nas *Confessions* – “Je sentis avant de penser; c’est le sort commun de l’humanité” (ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Confessions, Œuvres complètes op. cit.*, vol. I, 1959, livre premier, p. 8).

(D2 p. 141). O homem distingue-se do animal pela sua *liberdade e perfectibilidade*, consistindo esta última na “faculdade de se aperfeiçoar [que], com a ajuda das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras, e reside entre nós tanto na espécie como no indivíduo, ao passo que um animal é, no fim de alguns meses, o que será toda a vida, e a sua espécie, no fim de mil anos, o que era no primeiro desses mil anos.” (D2, p. 142). Surge, assim, uma nova definição de homem, cuja característica específica e distintiva dos animais deixa de ser a racionalidade, facto reconhecido por todos os seus comentadores, que acarretará consequências para as suas ideias e, particularmente, para a nossa reflexão. Com efeito, a reivindicação pelo sentir inerente à natureza humana, que é preciso não esquecer no estado actual em que cada homem vive, pressupõe que não é a razão que nos distingue dos animais, mas o modo como fazemos a história e como utilizamos as faculdades da perfectibilidade e da liberdade. O que nos distingue é o modo como pensamos, sentimos e agimos.

O Mal

A problemática do mal está também interligada à dialéctica ser-parecer e à distinção entre homem natural e homem civil. Mas que mal preocupa Rousseau? A noção do mal recua a Heraclito e aos seus opostos e tem sido classificada em diferentes géneros: mal metafísico, mal natural, mal moral. A alternativa pelo mal metafísico é posta de lado, desde o *Discours* de 50, no qual Rousseau é firme na recusa de qualquer teor metafísico nas suas reflexões (D1, p. 5). Aí, o mal aparece já como resultado do processo histórico, como aparência, característica dos povos policiados/civilizados que deixaram de viver na essência do estado natural- “na simplicidade dos primeiros tempos” (D1, p.22). Neste estado natural, os homens viviam em si e por si, na autenticidade e mesmidade da sua boa natureza, sem o reconhecimento do outro e sem a necessidade da relação social. Bastando-se a si próprio, recatado na sua natureza, o homem não sabe o que é o mal. Descobri-lo-á quando, na relação com o outro, estabelecida na organização social e política (D2), no uso das ciências e das artes (D1), na linguagem convencional (*E. L.*), enfim, na “urbanidade” (D1, p.9), não deixará já de querer sempre “parecer o que não é” (D1, p. 8). Tal como o mal metafísico, o mal natural não recebe qualquer destaque no pensamento rousseauiano. As catástrofes naturais (como o Terramoto de 55 pelo qual Kant se interessou) são apenas fenómenos naturais. Fenómenos como a morte são também naturais, não têm qualquer relevância em si e não contêm qualquer mal, a não ser no estado civilizado, quando o homem lhe atribui significado – “o bom selvagem não teme a morte nem a velhice” (2º D, p. 137).

Afirma Rousseau:

“[...] L'état de veillesse découle de la seule nature de l'homme et que celui de société découle de la nature du genre humaine [...] à l'aide de certaines circonstances extérieures qui pouvaient être ou n'être pas, ou du moins arriver plus tôt ou plus tard, et par conséquent accélérer ou ralentir le progrès”³⁰.

A resposta do autor é outra: não se trata do mal natural nem metafísico mas do mal antropológico, a sua origem é social e manifesta-se na história, nas sociedades e organizações políticas. O que Rousseau recusa, à partida, é o mal como uma imperfeição da natureza originária do homem ou como *privatio*, privação ou ausência de bem. Recusa a ideia do mal como fruto do livre-arbítrio, presente envenenado de Deus. A *queda* ou *redenção* não têm em Rousseau qualquer sentido teológico. Ao contrário de Leibniz, não foi Deus quem escolheu o menor dos males e originou o melhor dos mundos possíveis. Não se trata de uma rivalidade entre o mal e o bem, como pretenderam os maniqueístas, mas de fazer e praticar o bem e não o mal. O mal surge nas mãos do homem (*E.*, p. 58). São os homens os responsáveis pelo mal e pelos males da história humana. Mas não há culpa. E aqui afasta-se de Santo Agostinho³¹.

O modo como a História se desenvolveu, descrita no *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, mostra bem a perversão da natureza humana. Mas sem que isso implique uma condenação. A consequência da introdução do factor antropológico e da história na problematização do mal é a possibilidade da sua solução na própria história. Susan Neiman sublinha o ponto fulcral: “Para Rousseau, tanto o problema do mal como a sua solução dependem da ideia de que o mal se desenvolveu ao longo do tempo. [...] A história era a categoria certa a apresentar [pois] deixa espaço entre a fatalidade e o acidental [...]”³². Segundo Starobinski, é precisamente a recusa da ideia de fatalidade da perversão humana que abre a porta da esperança de se poder positivamente construir e reconstruir a história dos homens: “O homem não está naturalmente condenado a viver na desconfiança, na opacidade e nos vícios que o acompanham. Estes são obra do homem, ou da sociedade. Não há nada que nos impeça de refazer ou desfazer a história

³⁰ ROUSSEAU, J.-J., “Lettre de Jean-Jacques Rousseau à Monsieur Philopolis” In *Œuvres complètes*, vol. III, 1964, p. 232.

³¹ “Por vezes afirma-se que Santo Agostinho atribuiu à humanidade a responsabilidade do mal. Parece mais exacto dizer que deu à humanidade a *culpa* do mal, o que não é o mesmo”. (NEIMAN, Susan, *O Mal no Pensamento Moderno – Uma história alternativa da Filosofia*, tradução de Vítor Matos, Lisboa, Gradiva, 2005, p. 59).

³² NEIMAN, Susan, *op. cit.*, p. 60.

com vista a encontrar a transparência perdida [...]. A essência do homem não está comprometida mas apenas a sua situação histórica”³³.

Não interessará saber *quando* mas *como* se deu a evolução do homem natural para o homem civil, e de que modo se instala o mal que os homens deverão saber minorar por meio do pensar, do sentir e da acção. Sendo antropológico e social, o mal tem causas que o despoletam. Foram as faculdades da perfectibilidade e da liberdade que, com a ajuda de factores exteriores e circunstanciais, fizeram sair o homem da sua animalidade para a civilização. A descrição da evolução das línguas no Essai, por exemplo, é acompanhada por uma série de circunstâncias exteriores e naturais que actuaram, de modo diferente, entre os povos do Norte (com condições climatéricas mais adversas) e do Sul (as condições levaram a uma língua inicialmente mais suave). Do uso, sobretudo, da *perfectibilidade*, “propriedade suprema da natureza humana” surge, como Millet sublinhou, “a dualidade do bem e do mal”³⁴. A perfectibilidade não é sinónimo de aperfeiçoamento, pode ser negativa ou positiva. Deverão, por isso, os homens, em todos os tempos e lugares, compreender e sentir o que lhes é natural e próprio para que a história dos acontecimentos da humanidade e a história da vida de cada um sejam no sentido da felicidade que interessa ao género humano. O que nos distingue efectivamente dos outros animais é, pois, a nossa história e a imputabilidade que nos pertence enquanto autores da mesma.

Interligadas entre si, as ideias/sentimentos/princípios desta trilogia parecem efectivamente manifestar-se à consciência a partir da vivência concreta de cada um e do contexto histórico em que cada indivíduo vive. Só esta reconhece a distinção entre ser e parecer, na qual radicam as restantes. Mas, para isso, é preciso recolher à mais singular subjectividade que leva à verdadeira natureza humana e aí fazer actuar a necessária dupla visão (da razão e do coração).

6. As ideias/sentimentos/princípios da Consciência: manifestação, reconhecimento e intuição.

Como tem o homem acesso às ideias/sentimentos/princípios da consciência? Como se manifestam? E como se dá o seu reconhecimento? É preciso educar a consciência? Independentemente das épocas históricas, o

³³ STAROBINSKI, Jean, *J. - J. Rousseau, La transparence et l'obstacle*, op. cit., p. 24.

³⁴ MILLET, Louis, *La pensée de Rousseau*, Paris, Bordas, 1966, p. 67.

olhar da criança mas, sobretudo, o do jovem³⁵ deverão ser treinados para o reconhecimento dos conteúdos da consciência. Só assim se dá a intuição do que à consciência atenta se manifesta: a) o *ser* que verdadeiramente somos sob as múltiplas aparências; b) o que nos serve *naturalmente* e que deverá ser salvaguardado em sociedade, na inevitável relação com o outro e c) reconhecer o *mal* e evitar o seu (ab)uso. As ideias/sentimentos/princípios da trilogia manifestam-se à consciência e são intuídos. Mas não se trata de uma intuição pura nem exclusivamente sensível nem exclusivamente racional. Ela é visual. Uma visão que requer um duplo olhar: o da razão e o do coração.

A consciência é um dos conceitos mais amplos e complexos do pensamento rousseauiano. Esta é moral, antropológica, histórica, política, religiosa, cultural e social. Mas em todas aquelas dimensões, a *consciência* é a voz da natureza. Só ela distingue o *ser* do *parecer* e ouve os sentimentos naturais, que se manifestam a partir da experiência vivencial e irremediavelmente social do homem. A consciência rousseauiana surge no plano da vivência, da experiência concreta dos homens que, atentos e observadores, conseguem identificar as causas do mal social e reconhecer o que é próprio à sua natureza e à sua felicidade.

A consciência rousseauiana não se confunde com o dever moral de Kant. Ao contrário da ética deontológica e formal de Kant, em que a linguagem da consciência é a de uma razão formal que recusa os instintos e os desejos, respeitando a lei moral (sob a forma de imperativo categórico), Rousseau defende uma ampla consciência que reúne em si as paixões, os instintos, a razão e o sentimento, a natureza e a liberdade. A consciência do homem natural não age apenas de acordo com as leis naturais porque o homem natural não tem sequer acesso à consciência. O animal, como o homem natural, não é dotado de *consciência*, não tem nem bem nem mal, não é ainda moral nem racional, apesar das suas características distintivas dos outros animais surgirem ainda na relação autêntica de uniformidade com a natureza (cf. *P.F.*, p. 582): “[...] vejo um animal menos forte do que uns, menos ágil que outros mas [...] organizado mais vantajosamente do que todos” (*D2*, p. 134-135). A consciência rousseauiana aponta para o exercício da subjectividade na indagação pela natureza e identidade do homem. Por isso, o seu fim é também universal, pois a trilogia dos seus conteúdos é passível de ser obtida

³⁵ Esta aprendizagem só pode ocorrer na fase da puberdade, após se ter prolongado o mais possível as anteriores fases de crescimento. Se os primeiros três livros do *Émile* se dedicam, sobretudo, à educação da criança que, à semelhança do homem natural, não tem ainda acesso efectivo ao raciocínio nem à esfera moral, o livro IV dedicar-se-á à educação moral e da alma, também religiosa, na “idade crítica”, em que “se determina para toda a vida [o carácter], seja para o bem seja para o mal” (*P.F.*, p. 630).

e compreendida por todos os humanos, por e em si próprios, ouvindo a (sua) voz natural. O que é pedido a Emílio não é o cumprimento de regras sociais ou deveres normativos que a razão determina mas que veja, na sua *subjectividade* mesma, o que se manifesta à *consciência*. Emílio não tem de receber instruções exteriores nem procurar os conteúdos da consciência nos livros (como dirá também Kant) mas, sim, de ouvir, por meio da razão e do sentimento, a voz da natureza, intuindo, pela dupla visão, a trilogia que à consciência se apresenta.

Na *Profession de Foi*, Rousseau define assim a consciência:

“Conscience, conscience ! Instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d’un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infallible du bien et du mal, qui rend l’homme semblable à Dieu ; c’est toi qui fais l’excellence de sa nature et la moralité de ses actions; sans toi je ne sens rien en moi qui m’élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m’égarer d’erreurs en erreurs à l’aide d’un entendement sans règle, et d’une raison sans principe”³⁶.

A consciência apresentada na *Profession de Foi* tem um inalienável carácter moral mas, já o vimos, aquela não se restringe à esfera da moralidade, no contexto do conjunto dos seus textos. Nesse texto em particular, a consciência surge como “instinto divino” (*P.F.*, p. 600) e como “juiz do bem e do mal” (*P.F.*, p. 601) e a sua ligação com a prática da virtude e com a religião natural é inegável. A *virtude* assume a função de *fazer bem* e está aliada à *felicidade* que surge como recompensa à sua prática- “Sejamos bons primeiramente, e depois seremos felizes. Não exijamos o prémio antes da vitória nem o salário antes do trabalho (*P.F.*, p. 589). *Ser virtuoso* implica *ser feliz* mas não se conhece a virtude senão praticando-a, pois “o prazer em fazer bem é o prémio por ter bem feito, e este prémio não se obtém antes de o termos merecido” (*P.F.*, p. 602). Na *Profession de Foi*, a consciência recebe um carácter religioso e deverá ser entendida no contexto da sua religião natural. O problema de acesso a Deus só se resolve quando o homem percebe que deve deixar de procurar o entendimento e deixa, conseqüentemente, de procurar a sua descrição por meio do discurso. Deus escapa ao discurso e à inteligência dos homens, “esquiva-se tanto aos meus sentidos como ao meu entendimento” (*P.F.*, p. 581). Deve antes ser *sentido*, no coração de cada um, pois só aí se encontra a única linguagem que é preciso entender e que se manifesta *naturalmente* no homem. Os livros nada acrescentam – “[...] a Europa está cheia de

³⁶ ROUSSEAU, J-J, “Profession de Foi du Vicaire Savoyard” In *Émile*, livre IV, *op. cit.*, Vol. IV, 1969, pp. 600-601). Foi, sobretudo, pela *Profession de Foi* que o Émile foi condenado à fogueira, o que levará o filósofo genebrino a bem defender-se na carta ao Arcebispo de Paris, Christophe de Beaumont, na qual se afirma cristão mas não vinculado à autoridade da Igreja.

livros [...] Como pode o homem ter necessidade deles para conhecer os seus deveres e que meios utilizou para os conhecer antes de esses livros terem sido feitos? Ou ele aprenderá os seus deveres por si mesmo, ou está dispensado de os saber” (P.F., p. 620). Não há intermediários legítimos entre Deus e cada homem, pois, já o afirmara antes da *Profession de Foi*, “o que Deus quer que um homem faça, não o manda dizer por um outro homem, di-lo ele mesmo, inscreve-o no fundo do seu coração” (E., livre IV, p. 491).

É na *Profession de Foi* que Rousseau mais valoriza o sentimento: “Não sou pois simplesmente um ser sensitivo e passivo, mas um ser activo e inteligente [...] e que quanto menos eu pretender insinuar as minhas ideias nos juízos que eu uso, mais estou certo de me aproximar da verdade; assim a minha regra de me entregar ao sentimento, mais do que à razão, é confirmada pela própria razão.” (P.F., p.573).

Rousseau reconhece que o homem tem “moral e conhecimento, por um lado, sentidos e paixões, por outro” (P.F., p. 583). Kant verá aí uma dupla natureza humana e alertará para a importância de a razão vencer os instintos. A proximidade dá-se na descrição do sentimento moral que Kant empreende na conclusão da sua *Crítica da Razão Prática*: “Duas coisas encham o ânimo de admiração e veneração sempre novas e crescentes, quanto mais frequentemente e com maior assiduidade delas se ocupa a reflexão: *O céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim*. [...] O primeiro espectáculo de uma inumerável multidão de mundos aniquila, por assim dizer, a minha importância como *criatura animal* que deve restituir ao planeta (um simples ponto no universo) a matéria de que era feita, depois de, por um breve tempo (não se sabe como) ter sido provida de força vital. O segundo, pelo contrário, eleva infinitamente o meu valor como inteligência por meio da minha personalidade, na qual a lei moral me descobre uma vida independente da animalidade e mesmo de todo o mundo sensível, pelo menos, tanto quanto se pode inferir da destinação conforme a um fim da minha existência por essa lei, que não se restringe a condições e limites desta vida, mas se estende até ao infinito”³⁷. Como Kant, também Rousseau assim apelara à consciência: “Vede o espectáculo da natureza, ouvi a voz interior [...] Deus não disse já tudo aos nossos olhos, à nossa consciência, ao nosso entendimento?” (P.F., p. 607). Na sociedade, o *amor de si mesmo* dará origem ao *amor-próprio e orgulho*, mas pode ser resgatado pela consciência que fala o sentimento natural do homem, isto é, o “amor ao autor do seu ser, amor que se confunde com este amor por si mesmo, para finalmente usufruir da felicidade durável que o repouso de uma boa consciência e a contemplação deste ser supremo lhe prometem na outra vida, após ter

³⁷ KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Prática*, trad. De Artur Mourão, Lisboa, Edições 70, 1989, pp. 183-184.

bem utilizado esta. Fora disso, só vejo injustiça, hipocrisia e mentira, entre os homens.” (*P.F.*, p. 636). Deus, ao criar a natureza, não deixou de lhe atribuir a propensão para a bondade originária (inocência), mas, sem a razão e sem o uso do seu livre-arbítrio, nunca o homem teria assim acedido ao universo moral. Tal como nunca teria conseguido elevar-se e vislumbrar a imensidão e a beleza do universo e da consciência. A pequenez do homem face a Deus dá lugar à sua grandeza em relação à sua animalidade. E, aqui, Kant e Rousseau estão em sintonia.

Se atentarmos no facto de *Émile* representar o género humano e, se percebermos que a virtude é um conceito que resulta da perfectibilidade da razão a partir dos sentimentos naturais, compreenderemos que a consciência é acessível a todos, no exercício da subjectividade de cada um que, por introspecção e intuição, acede à universalidade que interessa. A consciência fala a linguagem da natureza e, por isso, também aí são reconhecidos valores cruciais da esfera da moralidade, como o amor, a virtude e a piedade, que não são já paixões naturais (como o amor de si mesmo e a piedade natural do *Discours* de 55), mas não são também apenas ideias da razão. Resultam antes de um apurado processo de aperfeiçoamento da razão e do sentir.

Não obstante o teor moral que a consciência tem no *Émile*, aquele é extrapolado, no contexto global da obra de Rousseau, alargando-se, sem o abandonar, à política, à educação, à história, à vida dos homens. A trilogia que identificámos só na consciência pode efectivamente ser reconhecida, no exercício da subjectividade que se reflecte a partir da relação com o outro e da experiência concreta e vivencial, sendo ainda requerida a dupla visão.

Destacámos já a importância que a observação toma em Rousseau. Com efeito, o objectivo das suas reflexões é sempre a visualização das questões³⁸ (sejam elas morais, educacionais, políticas, religiosas), tendo como denominador comum o conhecimento da natureza do homem e da sua condição. É neste novo modo de ver que está a inovação rousseuniana e que o próprio destaca – “não *vejo* [itálico nosso] como os outros homens” (*E.*, préf., p. 242).

Assume-se Rousseau:

³⁸ A importância que Rousseau dá à observação está patente desde o *Discours* de 50 quando acrescenta a *disjunção* exclusiva que faltava para uma melhor identificação/visualização da questão proposta pela Académie de Dijon e cuja resposta determinará o caminho da reflexão: “Le rétablissement des Sciences et des Arts a-t-il contribué à épurer *ou* [itálico nosso] à corrompre les Moeurs? Voilà ce qu’il s’agit d’examiner.” (ROUSSEAU, Jean- Jacques, *Discours sur les Sciences et les Arts.*, *op. cit.*, Œuvres Complètes, vol. III, 1064, p.5).

“[...] lecteurs, je pense volontiers à moi-même et je parle comme je pense [...] J’ai les intentions bonnes, mais il n’est pas toujours si facile de bien faire qu’on pense. Je conçois un nouveau genre de service à rendre aux hommes: c’est de leur offrir l’image fidèle de l’un d’entre eux afin qu’ils apprennent à se connaître. [...] Je suis observateur et non moraliste”³⁹.

Rousseau também nos diz que esta observação pode ser experienciada por todos os homens, desde que, como ele, recolhidos na subjectividade, aqueles saibam, por meio da visão dupla, reconhecer a trilogia da consciência, partindo da realidade envolvente, e que os levará a aproximar-se *naturalmente* da felicidade, afastando-os do abuso do mal. Tal como a estátua que o tempo, o mar e as tempestades desfiguraram tanto que deixou de se assemelhar ao deus marinho, ficando apenas a parecer um animal feroz, também a alma humana, pela socialização e civilização sofridas, ter-se-á distanciado da sua natureza. Descortinar este estado primordial exige, como vimos, a dupla visão, mental e sentimental. À maneira socrática, Rousseau pretende despertar as consciências que se habituam à inacção ou se atormentam com o ruído social. Por isso, torna-se necessário, não tanto educar a consciência, mas educar o olhar da razão e do coração no sentido da demanda pela natureza humana e o que a esta é intrínseco. É dessa educação que trata o *Émile*.

O acesso à trilogia de ideias/sentimentos/princípios – que se encontram inscritos na natureza do género humano – dá-se por intuição, por meio de uma introspecção subjectiva que, atenta e sob a dupla visão (sentido visual da razão e do coração), os verá reconhecidos na consciência. A consciência e os princípios que nela se manifestam devem ainda servir de pano de fundo e de referência ao desenvolvimento do progresso da História dos Homens, nas suas múltiplas dimensões: política, social, educacional, cultural. A consciência está ao nível da apresentação e não da representação. Não há apenas uma consciência moral em Rousseau. Há a consciência. E a consciência contém a trilogia das figuras necessárias à moral, à política, ao direito, à cultura, à sociedade e à sua história. A consciência de Rousseau não remete somente para a acção moral com o outro mas para as diferentes dimensões da vida pessoal e social.

7. Consciência e História

Rousseau toma o “género humano por auditor” e serve o “homem em geral”, “que convém a todas as Nações” (*D2*, p. 133), independentemente das

³⁹ ROUSSEAU, J. – J., “Mon Portrait” IN Œuvres Complètes, 1959, Vol. I, p. 1120.

circunstâncias históricas e concretas de cada um, “esquecendo os tempos e os lugares” (D2, p. 133). É o homem que lhe interessa e não os homens desta ou daquela região: “Homem, qualquer que seja a tua região, quaisquer que sejam as tuas opiniões, escuta” (D2, p. 133). Vejamos, neste sentido e a mero título de exemplo, o que nos diz no prefácio ao *Émile*: “A facilidade maior ou menor de execução [das suas propostas educacionais] depende de mil circunstâncias, que não é possível determinar senão através da aplicação particular do método, a este ou àquele país, sob esta ou aquela condição” (E., p. 243). Ou no *Discours* de 55, na incontestável ligação com o *Du Contrat Social* e com os seus princípios (não factos) do direito político: “[...] As pesquisas Políticas e morais que dão lugar à importante questão que eu examino são, pois, úteis de todas as maneiras, e a história hipotética dos governos é para o homem uma lição construtiva sob todos os pontos de vista.” (D2, p. 126). Rousseau, que pretende “viver para lá do seu século” (D2, p. 5), dirige, assim, a sua reflexão aos homens de todos os tempos e de todos os lugares, na investigação que empreende acerca da natureza e condição humana.

A responsabilidade humana pela sua História é, porventura, um dos maiores contributos de Rousseau, assim como a sua nova concepção do homem que deixou de ser considerado um animal racional, social ou político para passar a ser, sobretudo, um animal de história, livre e perfectível, que jamais regressará ao seu *estado de natureza* mas de cuja compreensão se deverá fazer acompanhar. O homem faz a sua própria história no compromisso moral, educacional, político e religioso e o seu maior desafio é compreender a sua natureza: o que importa à felicidade do género humano para que, em sociedade, na civilização e no progresso não mais possíveis de eliminar, o homem saiba bem viver e evitar o abuso do mal. A responsabilidade dos homens pela sua história e do homem individual pela sua própria vida implica o seu auto-conhecimento, bem ainda o reconhecimento – pelo exercício da sua subjectividade e da sua dupla visão – da trilogia que identificámos como manifestando-se à consciência.

As sociedades contemporâneas actualizam, sob novas formas e modos de vivência, a visão rousseauiana da civilização em que “ser e parecer [se tornaram] duas coisas completamente diferentes [...]” (D2, p.174). A observação do eu que se procura a si mesmo e que se quer restituído faz hoje tanto mais sentido, porquanto a identidade não esteve nunca tanto em causa como no nosso século. Com efeito, a nossa *perfectibilidade* resultou no expoente máximo do progresso, nunca antes visto. Estamos no estádio mais avançado do estado *civilizado* do que alguma vez estivemos – referimo-nos, claro, às sociedades mais desenvolvidas. Os ornamentos civilizacionais são,

agora, muitos mais, e mais apurados do que no tempo de Rousseau. Nos nossos dias, a Estátua de Glauco ficou, com toda a certeza, menos nítida e disforme.

Tomemos, a título de exemplo, as actuais perspectivas do homem como *homem hipermoderno* e *internético* que parecem actualizar o *homem civil* de Rousseau e vejamos se as questões colocadas em ambas não retomam as preocupações de um pensar que sente as questões mais inerentes à natureza humana e que, pelo seu alcance universal, se mantêm inalteráveis na sua essência, apesar dos novos revestimentos que vão recebendo ao longo da História. Tanto na abordagem actual do homem hipermoderno (*consumericus*) como do internético, o que está em causa é ainda o sentir que a razão não pode abandonar, é na mesma a (in)felicidade do homem soterrado no progresso que a perfectibilidade humana vem fazendo. A estátua de Glauco de Rousseau encontra-se agora revestida de novas evoluções, das quais destacamos a crise sociopolítica e cultural inerente à tese da hipermodernidade de Lipovetsky.

No contexto geral da tese da *hipermodernidade, defendida por Lipovetsky e Charles*, os perigos da tecnociência surgem como inevitáveis: “Ao clima de epílogo segue-se uma consciência de fuga para a frente, de modernização desenfreada feita de mercantilização proliferante, de desregulações económicas, de um furor tecnocientífico cujos efeitos trazem em si tantas promessas como perigos”⁴⁰. À maneira interrogativa característica de Rousseau, também estes autores identificam, na obra conjunta de 2004, alguns paradoxos da hipermodernidade que remontam à distinção entre ser e parecer e aos efeitos indesejáveis (males) da civilização e do progresso. O homem é, agora, “corroído pela inquietude; o temor impôs-se ao prazer, a angústia à libertação [...]”⁴¹. Retomando Rousseau (sem que este chegue a ser citado ou sequer referido) e já nos nossos anos 80, Lipovetsky identifica os efeitos nefastos dos desenvolvimentos e progressos que as sociedades conheceram a partir do século XX, considerando que “Os valores, a política, a própria arte são presa desta degradação irresistível”⁴². Importa agora, mais do que antes, aferir de que modo pode o homem bem viver numa sociedade em que os valores económicos, o poder tecnológico e a crise generalizada parecem falar mais alto.

Existem, efectivamente, outras configurações do homem contemporâneo que, tal como a do *homem internético* de Sfez, identificam os perigos do progresso tecnológico, especificamente a ilusão da realidade virtual⁴³, remetendo,

⁴⁰ LIPOVETSKY, Gilles e CHARLES, Sébastien, *Os tempos Hipermodernos*, trad. de Luís Sarmento, Lisboa, Edições 70, 2011, p. 55.

⁴¹ LIPOVETSKY, Gilles e CHARLES, Sébastien, *op. cit.*, pp. 30-31.

⁴² LIPOVETSKY, Gilles *A Felicidade Paradoxal - Ensaio sobre a Sociedade do Hiperconsumo*, tradução de Patrícia Xavier, Lisboa, Edições 70, 2010, p. 152.

⁴³ Cf. SFEZ, Lucien, *Crítica da Comunicação*, trad. de Serafim Ferreira, Lisboa, Instituto Piaget, 1994. Através da significativa *metáfora de Frankenstein*, Sfez pretende mostrar que a

ainda que indirectamente, para a dialéctica ser/parecer e para a distinção entre homem natural e homem civil, perspectivadas agora à luz da questão virtual. Com efeito, poder-se-á perguntar se a realidade virtual substitui, complementa ou subverte a ordem comum real – conceptual, i.e., se o paradigma mudou por completo com o desenvolvimento das novas tecnologias, nos nossos dias, podendo ser, assim, perfeitamente plausível a sua comparação com a caracterização do *homem civil*, em que a realidade se confunde com o aparente, no qual estamos prisioneiros, agora numa *rede* (informática) emaranhada onde o nosso eu se perde. Trata-se da questão da sociedade panóptica e orwelliana, saber se a identidade de cada um e do género humano se salvaguarda neste “*pan*” totalitarista que abafa as suas partes, da acessibilidade dos nossos dados a outros ao passo de um simples *click*. Outra questão que se impõe é a de saber se a comunicação *em, na e pela* rede contribui para o embotamento da iniciativa e capacidade crítica das massas ou estimulará, pelo contrário, a sua atitude judicativa. E, sobretudo, a questão da normalização do código internético que representa a máxima evolução da linguagem convencional que Rousseau refere no *Discours* de 50 e tanto critica no *Essai*. Trata-se ainda da evolução da linguagem convencional para que nos alertou Rousseau, com a absoluta conquista da representação face à *expressão* (*E.L.*, cap.V, p.385-86) no modo uniforme e impessoal como os internautas podem utilizar o código internético. Se tomarmos a tecnologia como uma extensão do próprio corpo (veja-se o carácter aditivo que as tecnologias têm hoje em dia, sobretudo nas camadas mais jovens), o que está em causa é ainda o perigo da completa *des-naturalização* do homem que cada vez mais se afasta da natureza, a dialéctica entre parecer/ter e ser, o problema do (ab)uso do mal e de não saber bem viver em sociedade e no progresso.

As grandes questões actuais muito têm a ganhar com o contributo de Rousseau, no que respeita à necessidade de exercitar cada vez mais a subjectividade de uma razão que não renega a sua dimensão sensitiva e procura melhor agir, de acordo com a sua natureza e com a trilogia que se manifesta à *consciência*. Rousseau mostra ainda que não são suficientes respostas secto-

tecnologia se sobrepôs ao domínio comunicacional, em que o criador é dominado pela criatura. Sfez refere até a doença generalizada do tautismo, característica dos internautas: “O tautismo é a confusão dos dois géneros. Julga-se estar na expressão imediata, espontânea, aí onde reina e domina a representação. Delírio. Creio exprimir o mundo, esse mundo de máquinas que me representam e de facto se exprimem por mim. Circularidade e invenção: aproprio-me das encenações televisivas como se fossem minhas. Tenho a ilusão de estar nelas, de estar aí, enquanto não há corte e escolha prévia a meu respeito. A tal ponto que acabo por pedir emprestado à máquina social, televisual ou informática, as minhas próprias faculdades. E, tendo-lhe sido delegadas, elas devolvem-me como se a sua origem estivesse ali, no céu tecnológico.” (SFEZ, Lucien, *op. cit.*, p. 75).

riais, mas uma resposta global que passa simultaneamente pela política, pela educação, pela acção dos governantes e governados, por todos e por cada um.

8. Apontamento final

A questão da subjectividade universal implica, por um lado, a assumpção de uma valorização do sujeito na reflexão sobre si mesmo, recusando a perspectiva positivista da distinção entre sujeito e objecto e, por outro, a procura da universalidade nessa mesma reflexão centrada no sujeito, sendo este último em Rousseau, simultaneamente singular e absoluto. A questão tem vindo a ser alvo de reflexão ao longo da História da Filosofia. Como tantos outros filósofos, Rousseau vangloria-se de ter descoberto a verdade que servirá para todos. Concorde-se ou não com o seu pensamento, é inegável a sua inovação face às Luzes do seu tempo e a sua indispensável referência nos dias de hoje, em questões de diversa índole: política, jurídica, ética, religiosa, educacional, literária, entre outras.

A subjectividade rousseuniana está tão presente nos seus textos que conhecidos estudiosos do seu pensamento sucumbem a uma leitura “psicologizante”⁴⁴. A sua obra não é a sua vida mas escreveu como viveu, intensa e paradoxalmente⁴⁵. A obra excedeu-o e é lá que fica o seu génio. Aí fez perdurar a sua subjectividade mais intimista e revelou a sua consciência que considera como sendo a do género humano, estando também o sentido prospectivo da sua reflexão sempre presente. O texto *Confessions* – no qual apresenta “o único retrato do homem, pintado exactamente segundo a sua natureza e em toda a sua verdade” (C., p.3) e cuja realização jamais terá imitador” (C.,1, p.5) – e o texto *Rêveries* – “eis-me sozinho na terra [...] mas eu,

⁴⁴ Assim se refere Launay à interpretação que da obra de Rousseau Starobinski empreende: “C’est là où *le remède dans le mal* de Jean Starobinski, psychologisant ou psychanalysant la lecture du texte de Rousseau, nous semble admirable et catastrophe” (LAUNAY, Michel, *op. cit.*, p. 209). Veja-se a este propósito o ensaio de Starobinski com o título “La maladie de Rousseau”, dedicado exclusivamente à evolução da doença psicológica que, segundo este comentador, terá assolado Rousseau. (cf. STAROBINSKI, Jean, *Jean-Jacques Rousseau- La transparence et l’obstacle*, *op. cit.*, pp. 430-444).

⁴⁵ São disso testemunhos os inúmeros episódios relatados nas *Confessions*, a morte prematura da mãe que torna o seu nascimento o primeiro dos males que conhecerá (C.,1, p. 7), o abandono dos filhos quando amava tanto as crianças (“seria seguramente a coisa mais incrível do mundo que *Héloïse* e *Émile* fossem obra de um homem que não amava as crianças”- R., 9º, p. 1088). Existem múltiplos registos sobre as suas paixões, as inúmeras querelas (recorde-se a infundada querela com David Hume), o facto de ter casado e de ter tido filhos com a única mulher que nunca chegou a amar verdadeiramente e, mais ainda, sobre a sua vida errante, sobre a conspiração universal de que se sente vítima e a solidão dos seus últimos dias.

o que sou eu, afinal?" (R., 1^o, p. 995) são absolutamente individuais mas com intenção universal. Por isso, Jean-Jacques morre. Rousseau não. Sabe que será alvo de múltiplas leituras, até porque já o tivera sido ao longo da vida. A presença da sua própria subjectividade ao longo da sua vasta obra é inegável; de tal modo que, mesmo os estudiosos que procuram a todo o custo a sistematização do pensamento de Rousseau, têm de primeiramente a assumir para depois a contornar. Rousseau vê no próprio homem o objecto a ser estudado por si e em si próprio, debruçando-se sobre a natureza humana, num duplo e aparentemente contraditório movimento ascético e de mergulho em si⁴⁶ que, na 5^a *Réverie*, assume um contorno meditativo e de êxtase, numa absoluta e singular conciliação com a natureza embrionária. A aposta de toda uma vida na *observação* da natureza humana é, por meio de uma *introspecção* levada ao extremo mais intimista e ao devaneio mais denso, um dos mais cruciais desafios rousseauianos. E, diz-nos Rousseau, não há maior desafio para o homem senão o de compreender a sua natureza, i.e., o que importa à sua felicidade para que, em sociedade, na civilização e no progresso, não mais possíveis de eliminar, saiba bem viver.

Rousseau reivindica a natureza humana que é preciso não esquecer no estado actual em que cada homem vive, lembrando que o que nos distingue dos animais não é tanto a razão, mas mais o modo como fazemos a história e como utilizamos as faculdades da perfectibilidade e da liberdade. Mas este contributo de Rousseau só se apreende na subjectividade de uma razão que não renega o coração, tal como testemunham os seus textos. Onde é a palavra que, olhando para dentro deita para fora, olhando para trás empurra para a frente, como se o leitor o acompanhasse num passeio sem fim à vista, no sentido da caminhada, como a história indefinida dos homens. O leitor terá de o acompanhar, dobrando-se sobre si mesmo, lado a lado com o autor, lembrando como a natureza o formou, num esforço de observação que leva ao reconhecimento das ideias/sentimentos/princípios que se manifestam à consciência.

Numa palavra, que subjectividade rousseauiana é, então, possível descortinar? Uma subjectividade que aponta para a importância da consciência individual e colectiva dos homens. Uma subjectividade que procura a universalidade no seu próprio exercício mais singular; uma subjectividade que se

⁴⁶ Recorrendo à *V^a Réverie*, Fernando Gil apresenta esta mesma ideia: "A linguagem da evidência decanta também os movimentos de orientação, desde dirigir-se para até reentrar dentro de si [...] A ideia cartesiana ou malebranchiana, o puro sentimento de existir de que fala Rousseau na *V^a Réverie* tecem a mesma metáfora de uma intimidade a si que terá ainda outras fluorescências [...] O puro sentimento de existir é logicamente primeiro, embora se conquiste por uma ascensão ao originário que é ao mesmo tempo descida em si." (GIL, Fernando, *Tratado da Evidência*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2005, pp. 106-107)

debruça sobre si mesma e que constantemente se observa, reencontrando-se na trilogia que identificámos, presentes à consciência atenta e intuita por meio da visão mental e sentimental. Que desafia o espaço e o tempo, atravessando continentes⁴⁷ e séculos. Rousseau sabe bem da conquista adiada da felicidade, quer na vida individual de cada homem, quer na história colectiva dos homens. Mas a sua subjectividade persistiu e persiste nessa possibilidade, intemporal e eterna, no legado dos muitos e densos escritos que nos deixou e que, *per si*, marcam um antes e um após Rousseau na História da Filosofia.

RÉSUMÉE

Notre article se penchera sur la subjectivité universelle chez Rousseau (1712-1778) mettant en exergue l'alliance inextricable entre le penser et le sentir et cherchant à évaluer la façon dont l'auteur voit la conscience et sa méthode d'accès, dans l'histoire individuelle et collective des hommes. L'objectif sera la présentation de cette problématisation philosophique, dans un simple contour mais pertinente réflexion. Nous partons de différents textes de l'auteur (des années 50 et du début des années 60 mais aussi de la fin des années 60 et 70 de son siècle) – suivant une claire perspective de l'unité de son œuvre. A cette fin, nous essayerons, en premier lieu, de montrer comment sa revendication du sentiment pour l'acte de penser fait partie intégrante de sa subjectivité universelle, s'assumant comme un principe sous-jacent à sa réflexion, dans ses multiples dimensions. Seul le moi, dans son introspection pensée et sentie, peut aller à la rencontre des idées universelles – la dialectique être-paraitre (avec une attention spéciale portée à la Statue de Glaucus), l'état de nature (homme nature/homme civil), l'origine sociale et la manifestation historique du mal – qui sont aussi des sentiments. La subjectivité rousseauienne est ainsi également la subjectivité du genre humain. En second lieu, nous présenterons le concept de conscience comme ayant un caractère universel, seulement susceptible d'être consultée dans la trilogie inclus dans la subjectivité. Ici, nous allons mettre en évidence l'importance de la double vision de Rousseau qui exige l'œil mental et visuel. Par ailleurs, nous constaterons que le sens prospectif de la pensée de Rousseau, dans sa constante préoccupation envers le bonheur des hommes "de tous les temps et de tous les lieux", contribue à la compréhension de l'histoire humaine. Concernant ce point, nous aurons recours à l'homme contemporain, montrant comment cette figure reprend, sous de nouveaux revêtements, la trilogie de la conscience rousseauienne.

⁴⁷ Rousseau é actual e amplamente estudado em países como o Japão e a China.

Bibliografia

I - Obras de Jean - Jacques ROUSSEAU

Œuvres complètes – Edição publicada sob a direção de Bernard GAGNEBIN e Marcel RAYMOND. Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1995, 5 vols.

Vol. I: *Les Confessions, Autres textes autobiographiques*. 1959.

-*Les Confessions*. Texto estabelecido e anotado por B. GAGNEBI e M. RAYMOND

-*Rousseau, juge de Jean Jaques*, Texto estabelecido e anotado por Robert OSMONT.
“Histoire du précédent écrit” e “Du sujet et de la force de cet écrit”.

-*Fragments autobiographiques et documents biographiques*. Texto estabelecido e anotado por Marcel RAYMOND et Bernard GAGNEBI (*Le Persifleur* e *Mon Portrait*).

-*Les Rêveries du Promeneur solitaire*. Texto estabelecido e anotado por Marcel RAYMOND.

Vol. II: *La Nouvelle Héloïse. Théâtre. Poésies. Essais Littéraires*. 1961.

-*La Nouvelle Héloïse*. Texto estabelecido por Henri COULET e anotado por Bernard GUTON (*Préface*).

-*Narcisse ou l'amant de lui-même*. Texto estabelecido e anotado por Jacques SCHERER (*Préface*)

Vol. III: *Du Contrat social*. Écrits politiques. 1964.

-*Discours sur les Sciences et les Arts*. Texto estabelecido e anotado por François BOUCHARDY.

-*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Texto estabelecido e anotado por Jean STAROBINSKI.

-*Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique*. Texto estabelecido e anotado por Robert DERATHÉ.

-*Lettres écrites de la Montagne par J. J. Rousseau*. Texto estabelecido e anotado por Jean-Daniel CANDAU (*Avertissement*).

Vol. IV: *Émile. Éducation – Morale - Botanique*. 1969

-*Émile ou de l'éducation. Émile et Sophie*. Textos estabelecidos por Charles WIRZ, apresentados e anotados por Pierre BURGELIN.

Vol. V: *Écrits sur la musique, la langue et le théâtre* 1995.

-*Essai sur l'origine des langues*. Texto estabelecido e anotado por Jean STAROBINSKI.

-*Dictionnaire de Musique* Texto estabelecido e apresentado por Jean-Jacques EIGELDINGER, com a colaboração de Samuel BAUD-BOVY, Brenno BOCCADORO e Xavier BOUVIER (*Préface*).

II- Biografia complementar

- AAVV, *Jean-Jacques Rousseau: o Homem, a Obra, o Pensamento*, Resumos das comunicações proferidas no Colóquio Internacional sobre Rousseau, realizado na FLUL, nos dias 10, 11 e 12 de Dezembro de 2012.

- DELLA VOLPE, Galvano, *Rousseau e Marx- a Liberdade Igualitária*, trad. de António José Pinto Ribeiro, Lisboa, Edições 70, 1982.

- DERATHÉ, Robert, *Le Rationalisme de J.-J. Rousseau* (1948), Genève, Stakline Reprints, 1979.
- GIL, Fernando, *Tratado da Evidência*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2005.
- HALL, Donald E., *Subjectivity*, New York, Routledge, 2004.
- JUDOVIĆ, Dalia, *Subjectivity and Representation in Descartes-The Origins of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- KANT, Immanuel :
- “Conjectures sur les débuts de l’histoire humaine”, in *La philosophie de l’histoire* (antologia), trad. S. Piobetta, Paris, Aubier, 1947 ;
- *Crítica da Razão Prática*, trad. de Artur Mourão, Lisboa, Edições 70, 1989.
- LAUNAY, Michel, “Rousseau écrivain” , in *Rousseau after 200 years* (1978), Proceedings of the Cambridge Bicentennial Colloquium, ed. De R. A. Leigh, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 207-221.
- LOPES, João Alves, “Sinopse biográfica de J. J. Rousseau”, in *Jean - Jacques Rousseau, Contrato Social (1.ª Versão)*, trad. de Manuel João Pires, Lisboa, Círculo de Leitores, 2009, pp. 37-47.
- MARINHO, José, *Teoria do ser e da Verdade*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961.
- MARQUES, José Oscar de Almeida, “Rousseau e a possibilidade de uma autobiografia filosófica”, in *Reflexos de Rousseau*. São Paulo, Humanitas, 2007, pp. 153-172.
- MASSON, Pierre-Maurice, *La Religion de Jean-Jacques Rousseau* (1916) Genève, Slatkine Reprints, 1970.
- MATOS, Manuel João, *Rousseau e a Lógica da Democracia*, Lisboa, Ed Colibri, 2008.
- MELZER, Arthur, *La bonté naturelle de l’homme- essai sur le système de pensée de Rousseau*, trad. de Jean Mouchard, Paris, Éditions Belin, 1998.
- MILLET, Louis, *La pensée de Rousseau*, Paris, Bordas, 1966.
- NEIMAN, Susan, *O Mal no Pensamento Moderno – Uma história alternativa da Filosofia*, tradução de Vítor Matos, Lisboa, Gradiva, 2005.
- POMBO, Olga, *Biobibliografia de Rousseau*. Disponível em www.educ.fc.ul.pt/docentes/opombo/publicacoes.
- PLATÃO, *A República*, trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 9ª ed., 2001.
- SFEZ, Lucien, *Crítica da Comunicação*, trad. de Serafim Ferreira, Lisboa, Instituto Piaget, 1994.
- STAROBINSKI, Jean:
- J.-J. Rousseau- La transparence et l’obstacle* (1957) Paris, Ed. Gallimard, 1971.
- Le remède dans le mal - critique et légitimation de l’artifice à l’âge des lumières*, Paris, Ed. Gallimard, 1989;
- Les emblèmes de la raison*, Paris, Flammarion, 1979.
- TAYLOR, Charles, *Sources of the Self- The making of Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.